LEKSIKON
TEMELJNIH RELIGIJSKIH POJMOVA

ŽIDOVSTVO

KRŠĆANSTVO

ISLAM

PRIREDIO
ADEL TH. KHOURY

PROMETEJ

LEKSIKON
TEMELJNIH RELIGIJSKIH POJMOVA

ŽIDOVSTVO
KRŠĆANSTVO
ISLAM

Naslov izvornika
Lexikon religiöser Grundbegriffe: Judentum. Christentum. Islam. Hrsg. von Adel Theodor Khoury, Styria Verlag, Graz/Wien/Köln (Sonderausgabe) 1996.

Copyright © 1987 by Verlag Styria, Graz–Wien–Köln.

Copyright © za hrvatsko izdanje
SVJETSKA KONFERENCIJA RELIGIJA ZA MIR – ZAGREB, 2005.

Nakladnici
SVJETSKA KONFERENCIJA RELIGIJA ZA MIR – ZAGREB
i
PROMETEJ

Izvršni nakladnik
PROMETEJ

Urednik
BOŽO RUDEŽ

Recenzenti
Dr. HOTIMIR BURGER
Dr. JOSIP OSLIĆ

Recenzija prijevoda
TOMISLAV LADAN

Teološka lektura
Dr. ADALBERT REBIĆ (židovstvo)
Dr. TOMISLAV ZDENKO TENŠEK (kršćanstvo)
ŠEVKO ef. OMERBAŠIĆ (islam)

Redaktura
Dr. ŽELJKO PAVIĆ

Korektura
ZVONKA CIZEL LJUBIĆ

Knjiga je tiskana uz potporu Ministarstva kulture i Ministarstva znanosti i obrazovanja RH.
ISBN 953-6460-22-X

LEKSIKON

TEMELJNIH RELIGIJSKIH POJMOVA

Židovstvo
Kršćanstvo
Islam

Preveli s njemačkog
NEDELJKA PARAVIĆ (židovstvo)
LJILJANA MATKOVIĆ-VLAŠIĆ (kršćanstvo)
ŽELJKO PAVIĆ (islam)

PROMETEJ
Zagreb, 2005.

PREDGOVOR

U karakteristične tendencije sadašnjega doba ubraja se iznova probuđeno zanimanje za religijska pitanja, koje se poklapa s izoštrenom sviješću o nužnosti *međureligijskog dijaloga*. U tom religijskom nemiru artikulira se između ostaloga i potreba za oslobađanjem od višestrukih prisila tehnički upravljanoga i znanošću prožetoga društva. U religiji se ljudi nadaju naći autentičan i postojan oblik slobode. To se temelji na činjenici da čovjek očekuje kako će religija ispuniti njegovu osnovnu potrebu koja ne može biti zadovoljena ni na koji drugi način, njegovu težnju za spasenjem, njegovu čežnju za transcendencijom. Jer, bez duboka odnosa prema Bogu čovjek se otuđuje od svoje vlastite istine i stoga prestaje biti u punom smislu »čovjek«.

Religije koje su udarile pečat našoj povijesti i našoj kulturi i od kojih ljudi u zapadnom svijetu i u islamskim zemljama očekuju odgovor na pitanje o smislu i cilju života, o mogućnosti svladavanja sadašnjice i osmišljenog planiranja budućnosti, o vrijednosti sadašnjeg trenutka i o obećanju za sutra kao i o očekivanju vječnog »danas« u zajedništvu s Bogom i u ispunjenju čovještva, takve su religije židovstvo, kršćanstvo i islam.

Zato ovaj leksikon želi obrazovanom čitatelju ponuditi prvu pouzdanu informaciju o temeljima tih triju religija. U pojedinim prilozima prikazane su najvažnije crte njihova osnovnog oblika: njihova glavna učenja i norme, oblici njihove pobožnosti i njihove religijske prakse. Ali ovi temeljni pojmovi ne bi smjeli samo nepovezano stajati jedni uz druge, nego moraju biti prikazani onako kako se shvaćaju u svom vlastitom sklopu i također s obzirom na ostale religije. Tako se može odrediti njihova mjesna vrijednost unutar dotičnoga religijskog sustava, učiniti usporedba s ostalim religijama i procijeniti težina mogućih suglasja ili razlika.

Suradnici ovog leksikona trudili su se da postignu što veću objektivnost u prikazivanju, bez obzira na to je li ta objektivnost u pojedinom slučaju postignuta pretežito znanstvenom kompetencijom inovjerca ili angažiranim vjerničkim razumijevanjem koje otkriva duboke dimenzije neke religije. Upravo ovo načelo objektivnosti zahtijeva da se prostor koji stoji na raspolaganju za pojedine priloge neke natuknice ne raspoređuje sasvim mehanički na suradnike. Štoviše, težište je na valjanom i opsežnom prikazivanju teme. Tako će, primjerice, članak o Mojsiju prevagnuti u natuknici o židovstvu, u natuknici o kršćanstvu članak o Isusu Kristu, a u natuknici o islamu članak o Muhamedu.

Osim toga, čitatelju će biti upadljivo da su prilozi o židovstvu često opširniji nego ostali prilozi. Ta okolnost ima u mnogim slučajevima svoje opravdanje u činjenici da kršćanski prilozi, umjesto da još jednom opširno obrađuju iskaze Staroga zavjeta i izvješćuju o njima, upućuju samo ukratko na njihov sadržaj, jer su već dostatno prikazani u natuknici o židovstvu.

Naposljetku, o neizbježnim ponavljanjima u leksikonu valja dati primjedbe koje slijede. U slučajevima, u kojima se radi o objektivnim danostima, za pojmove koji su jednaki u različitim religijama, često je dostatno jednostavno upućivanje na prethodno otisnute navode u leksikonu. No, u mnogim slučajevima neće ponovno navođenje nekog pojma iz jedne religije biti obično ponavljanje u drugim dvjema religijama, nego samo drukčije tumačenje pojma na temelju izmijenjene perspektive; mnogostruko obrađivanje takvog pojma ima tada svoj smisao upravo u tome da se razradi ta mnogostrukost značenja. Gledano u cjelini, ipak je broj ponavljanja ograničen.

Djela navedena u tekstu i upućivanja na literaturu, koja su dodana uz pojedine priloge, omogućit će zainteresiranim čitateljima da se dalje i temeljitije informiraju pomoću odabranih djela.

Tri religije čiji su temeljni pojmovi ovdje predstavljeni, židovstvo, kršćanstvo i islam, povezane su posebnim religijskim i kulturalnim zajedničkim svojstvima. One uvijek predstavljaju jedan *oblik monoteizma* koji shvaća transcendentno kao jednoga Boga koji se od svijeta razlikuje, a istodobno ulazi u odnos prema tom svijetu. Ovaj je Bog prije svega onaj koji je stvorio čovjeka slobodnim i koji je načelo i cilj individualne i ukupne ljudske povijesti. U okviru tih predodžbi definiraju se i ove tri religije kao religije objave odnosno Pisma. Uz to im je zajednički i spasenjski karakter: spasenje se postizava tijekom individualne i opće povijesti, ali u svom dovršenju leži u »onostranom« povijesti i ima dakle eshatološku dimenziju.

No, židovstvo, kršćanstvo i islam povezani su također višestrukim kulturalnim odnosima, jer su ukorijenjeni u istom životnom prostoru Bliskog istoka. Osim toga, svaka je od ovih religija tijekom svoje povijesti dolazila u doticaj s tuđim kulturama, pa je morala brigu o očuvanju vlastitog identiteta povezivati s nužnošću prilagođavanja na nove oblike. Osobito susret s helenizmom označava odlučujuću etapu u teoretskom, etičkom i najširem smislu povijesnog razvoja ovih religija. U svakom je slučaju kršćanstvo bilo trajnije obilježeno helenizmom nego židovstvo i islam, pa su dugo vremena kršćanstvo i zapadna civilizacija slovili kao sinonimi. S druge strane, čini se da su židovstvo i islam jasnije sačuvali izvorno semitsko podrijetlo svoga religijskog i kulturnog identiteta.

Potpuno je jasno da su sve tri religije, na temelju ove konstelacije svega što im je zajedničko i svega što im je različito, morale tijekom povijesti ulaziti u živahnu, većinom polemičku razmjenu mišljenja, o kojoj ne svjedoče samo dijelom zamorne rasprave teološke kontroverzističke literature, nego također ratovi i sukobi (koji su uvijek bili motivirani politički i ekonomski), koji upravo u svojoj nepomirljivosti dokazuju kako su sporenje oko Božje riječi i religijska istina bili za ljude životno pitanje.

No u onoj mjeri u kojoj je upravo to sporenje svjesno svoga pravog impulsa, moralo se napustiti razinu sukoba i moralo se prijeći na razinu dijaloga. Danas je više no ikada jasno da religije Božje riječi imaju opravdanje svog postojanja i svoju jedinu šansu opstanka ako budu »radosna vijest« za svijet.

DEKLARACIJA DRUGOGA VATIKANSKOGA KONCILA O ISLAMU I ŽIDOVSTVU

Izvadak iz
Deklaracije »Nostra aetate« o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama

3. Crkva gleda s poštovanjem i muslimane, koji se klanjaju jedinomu Bogu, živomu i subzistentnomu, milosrdnom i svemogućem, stvoritelju neba i zemlje,[5] koji je govorio ljudima. Oni se svom dušom nastoje podložiti njegovim skrovitim odlukama, kao što se Abraham, na koga se islamska vjera rado poziva, podložio Bogu. Oni Isusa, istina, ne priznaju Bogom, ali ga ipak časte kao proroka, a također i njegovu djevičansku Majku Mariju. Nju ponekad i pobožno zazivaju. Osim toga iščekuju dan suda, kad će Bog naplatiti svim uskrslim ljudima. Zato cijene moralni život, a Boga štuju napose molitvom, milostinjom i postom.

Budući da je tijekom stoljeća između kršćana i muslimana dolazilo do čestih sukoba i neprijateljstava, Sveti sabor poziva sve da se, zaboravivši što je bilo, iskreno trude oko međusobnog razumijevanja i da zajednički štite i promiču socijalnu pravdu, ćudoredna dobra, mir i slobodu za sve ljude.

4. Istražujući misterij Crkve, ovaj se Sveti sabor sjeća veze kojom je narod novoga Saveza duhovno povezan s rodom Abrahamovim.

Kristova Crkva priznaje da se počeci njezine vjere i izabranja, po spasonosnom Božjem otajstvu, nalaze već kod patrijarhâ, Mojsija i prorokâ. Ona ispovijeda da su svi vjernici-kršćani, Abrahamovi sinovi po vjeri,[6] uključeni u pozvanje istog patrijarha i da se spas Crkve mistično predoznačuje u izlasku izabranog naroda iz zemlje ropstva. Stoga Crkva ne može zaboraviti da je po onom narodu, s kojim se Bog udostojio iz svoga neizrecivog milosrđa sklopiti stari Savez, primila objavu Staroga zavjeta i da je hrani korijen dobre masline u koju su ucijepljene grane-divljake narodâ.[7] Jer Crkva vjeruje da je Krist, naš mir, križem pomirio Židove i pogane i oboje u sebi učinio jednim.[8]

Crkva ima također neprestano pred očima riječi apostola Pavla o svojim sunarodnjacima, kojima »pripada: posinjenje i Slava, savezi i zakonodavstvo, bogoštovlje i obećanja; njihovi su patrijarsi, od kojih potječe Krist po tijelu« (Rim 9,4-5), sin Djevice

---

[5] Usp. Sv. GRGUR VII., *Epist.* III, 21 Anaziru (Al-Nasir), kralju Mauretanije, izd. E. Caspar u: MGH, *Ep. sel.* II, 1920, i str. 288, 11–15; Pl 148, 451 A.

[6] Usp. Gal 3,7.

[7] Usp. Rim 11,17–24.

[8] Usp. Ef 2,14–16.

Marije. Sjeća se također da apostoli, temelji i stupovi Crkve, a i mnogi od onih prvih učenika koji su navijestili Kristovo evanđelje svijetu potječu od židovskog naroda.

Kako svjedoči Sveto pismo, Jeruzalem nije spoznao vrijeme svog pohoda,[9] i Židovi velikim dijelom nisu primili evanđelja, dapače mnogi su se suprotstavili njegovu širenju.[10] Usprkos tomu, prema Apostolu, Židovi ostaju sveudilj vrlo dragi Bogu, čiji su nepožaljeni dar i pozvanje, zbog otaca.[11] Zajedno s prorocima i s istim apostolima očekuju dan, koji je znan samo Bogu, u koji će svi narodi jednim glasom zazivati Gospodina i »služiti mu jednodušno« (Sef 3,9).[12]

Kad je, dakle, kršćanima i Židovima zajednička tako velika duhovna baština, ovaj Sveti sabor želi gajiti i preporučiti međusobno poznavanje i poštivanje jednih i drugih, koje se zadobiva osobito biblijskim i teološkim studijem i bratskim razgovorima.

Premda su židovske vlasti sa svojim sljedbenicima inzistirale na Kristovoj smrti,[13] ipak se ono što je u njegovoj muci počinjeno ne može uračunavati ni svim Židovima bez razlike koji su tada živjeli, niti današnjim Židovima. Iako je Crkva novi Božji narod, neka se ipak Židovi ne prikazuju kao da su od Boga odbačeni i prokleti, kao da bi to proizlazilo iz Svetoga pisma. Stoga neka svi paze da u katehezi i u propovijedanju Božje riječi ne naučavaju nešto što se ne bi slagalo s evanđeoskom istinom i Kristovim duhom.

Stoga Crkva, koja osuđuje sve progone protiv bilo kojih ljudi, sjećajući se zajedničke baštine sa Židovima, potaknuta religioznom evanđeoskom ljubavlju a ne političkim motivima, žali mržnju, progone, očitovanja antisemitizma kojima su u bilo koje vrijeme i s bilo koje strane Židovi bili pogođeni.

Uostalom Krist je, kako je Crkva uvijek držala i drži, pretrpio svoju muku i smrt dobrovoljno, neizmjernom ljubavlju, zbog grijeha sviju ljudi, da bi svi postigli spasenje. Dužnost je dakle Crkve kad propovijeda da navješta Kristov križ kao znak opće Božje ljubavi i izvor sve milosti.

[9] Usp. Lk 19,44.
[10] Usp. Rim 11,28.
[11] Usp. Rim 11,28–29; *Lumen gentium*, AAS 57 (1965), br. 1, str. 20.
[12] Usp. Iz 66,23; Ps 65,4; Rim 11,11–32.
[13] Usp. Iv 19,6.

KRATICE

Stari zavjet (SZ)

Post	Knjiga Postanka
Izl	Knjiga Izlaska
Lev	Levitski zakonik
Br	Knjiga Brojeva
Pnz	Ponovljeni zakon
Jš	Jošua
Suci	Knjiga o Sucima
Rut	Ruta
1 Sam	Prva knjiga o Samuelu
2 Sam	Druga knjiga o Samuelu
1 Kr	Prva knjiga o Kraljevima
2 Kr	Druga knjiga o Kraljevima
1 Ljet	Prva knjiga Ljetopisa
2 Ljet	Druga knjiga Ljetopisa
Ezr	Ezra
Neh	Nehemija
Tob	Tobija
Jdt	Judita
Est	Estera
1 Mak	Prva knjiga o Makabejcima
2 Mak	Druga knjiga o Makabejcima
Ps	Psalmi
Job	Job
Izr	Mudre izreke
Prop	Propovjednik (Kohelet)
Pj	Pjesma nad pjesmama
Mudr	Knjiga Mudrosti
Sir	Knjiga Sirahova
Iz	Izaija
Jr	Jeremija
Tuž	Tužaljke
Bar	Baruh
Ez	Ezekiel
Dn	Daniel
Hoš	Hošea
Jl	Joel
Am	Amos
Ob	Obadija
Jon	Jona
Mih	Mihej
Nah	Nahum
Hab	Habakuk
Sef	Sefanija
Hag	Hagaj
Zah	Zaharija
Mal	Malahija

Rabinski tekstovi

Babilonski Talmud Mišna
Palestinski Talmud Tosefta

(Traktati su ovih djela sljedeći:)

Avot	Horajot	Meila	Suka
Arahin	Hulin	Menahot	Šabat
Avoda zara	Jadajim	Midot	Šavuot
Bava batra	Jevamot	Mikvaot	Ševiit
Bava kama	Joma	Moed katan	Šekalim
Bava mecia	Kelim	Nazir	Taanit
Beca	Keretot	Nedarim	Tamid
Behorot	Ketubot	Negajim	Tebul jom
Berahot	Kidušin	Ohalot	Temurot
Bikurim	Kilajim	Orla	Terumot
Demai	Kinim	Para	Ukcin
Edujot	Maaser šeni	Pea	Zabim
Eruvin	Mahširin	Pesahim	Zevahim
Gitin	Makot	Roš ha-šana	
Hagiga	Maserot	Sanhedrin	
Hala	Megila	Sota	

Novi zavjet (NZ)

Mt	Evanđelje po Mateju	1 Tim	Prva poslanica Timoteju
Mk	Evanđelje po Marku	2 Tim	Druga poslanica Timoteju
Lk	Evanđelje po Luki	Tit	Poslanica Titu
Iv	Evanđelje po Ivanu	Flm	Poslanica Filemonu
Dj	Djela apostolska	Heb	Poslanica Hebrejima
Rim	Poslanica Rimljanima	Jak	Jakovljeva poslanica
1 Kor	Prva poslanica Korinćanima	1 Pt	Prva Petrova poslanica
2 Kor	Druga poslanica Korinćanima	2 Pt	Druga Petrova poslanica
Gal	Poslanica Galaćanima	Jd	Judina poslanica
Ef	Poslanica Efežanima	1 Iv	Prva Ivanova poslanica
Fil	Poslanica Filipljanima	2 Iv	Druga Ivanova poslanica
Kol	Poslanica Kološanima	3 Iv	Treća Ivanova poslanica
1 Sol	Prva poslanica Solunjanima	Otk	Otkrivenje
2 Sol	Druga poslanica Solunjanima		

Kuran

Kur	Kuran
S	sure

Opće kratice

AT	Altes Testament (Stari zavjet)
atl.	alttestamentlich (starozavjetno)
Barn	Barnabino pismo
1 Clem	1. Klementovo pismo
2 Clem	2. Klementovo pismo
D	H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona/Freiburg/Rom ^{31}1957
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément
DS	H. Denzinger/A. Schönmetzer (Hrsg.), Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona/Freiburg/Rom ^{36}1976
EI^2	Encyclopaedia of Islam/Encyclopédie de l'Islam, Leiden ^{2}1954 i dalje
EJ	Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
ES	vidi DS
H.	hidžra (islamsko računanje vremena)
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus/J. Geiselmann/H. Rahner, 1951 i dalje
Hg./Hrsg.	izdavač/izdavači
HI	Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941
HThG	Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries, München 1962–63; Taschenbuch: dtv-wissenschaftliche Reihe 4056, 1970
HUCA	Hebrew Union College Annual
GS	Gaudium et Spes (Drugi vatikanski koncil: Pastoralna konstitucija o Crkvi u svijetu danas)
LG	Lumen Gentium (Drugi vatikanski koncil: Dogmatska konstitucija o Crkvi)
LThK^2	Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, ^{2}1957 i dalje
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MS	Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von F. Feiner/M. Löhrer, 1965 i dalje
Mys Sal	Mysterium Salutis = MS
MThZ	Münchner Theologische Zeitschrift
NA	Nostra Aetate (Drugi vatikanski koncil: Objašnjenje o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama)
NT	Neues Testament (Novi zavjet)

ntl.	neutestamentlich (novozavjetno)
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen ^{3}1956 i dalje
rhs	Religionsunterricht an höheren Schulen, časopis, Düsseldorf
SM	Sacramentum Mundi, 1967 i dalje
St. d. Zt.	Stimmen der Zeit, časopis, 1871 i dalje
TB	Taschenbuch (džepna knjiga, džepno izdanje)
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum AT, 1973 i dalje
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum NT, 1933 i dalje
ThW	Theologisches Wörterbuch zum NT, 1933 i dalje (= ThWNT)
TRE	Theologische Realenzyklopädie, 1977 i dalje
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, 1888 i dalje

POPIS SURADNIKA

Židovstvo

DR. R. GRADWOHL: anđeli, eshatologija

PROF. DR. P. NAVÈ LEVINSON: Abraham, apokaliptika, apologetika, apostoli, askeza, ateizam, dijalog, karizma, krv, praznovjerje, prosvjetiteljstvo, rad, Savez, slika, služba, uskrsnuće, zlo, žena

M. M. YDIT: gostoprimstvo

PROF. DR. D. VETTER: svi drugi prilozi. *Uvod u židovstvo* s bibliografijom

Kršćanstvo

PROF. DR. F. COURTH: Trojstvo

PROF. DR. J. DÖRMANN: misija

PROF. DR. P. EISENKOPF: tradicija

DR. G. EVERS: Abraham, anđeo, antisemitizam, apokaliptika, apologetika, apostoli, askeza, ateizam, dijalog, dijaspora, eshatologija, izabranost, praznovjerje, prosvjetiteljstvo, rad, Savez, slika, služba, Stari zavjet, zlo

DR. H.-J. FINDEIS: gnoza, kanon, Novi zavjet, uskrsnuće

DR. R. GINTERS: dobro, ljubav, ljubav prema bližnjem, ljudska prava, moral, nada, nasilje, pravednost, pravo, priroda/ekologija, rat, sloboda, univerzalizam, vrlina, zapovijed

G. GIRSCHEK: budućnost, čovjek, čudo, krv, mir, obećanje, povijest spasenja, spolnost, stvaranje, svjedočanstvo, vlasništvo, zakoni prehrane, zavjet, židovstvo

DR. R. GLEI: država, duša, filozofija, materijalizam, politika, prorok, racionalizam

PROF. DR. L. HAGEMANN: crkva, ekumena, inspiracija, istočni grijeh, Isus Krist, Marija, Mesija, mučeništvo, nebo, pakao, sud. *Uvod u kršćanstvo* s bibliografijom

PROF. DR. H. HAUSER: egzegeza, hram, opravdanje

E. HEYEN: duhovnost, providnost, riječ Božja

PROF. DR. A. TH. KHOURY: dobrobit, hereza, Mojsije, ortodoksija, predestinacija, teokracija, zemlja (sveta)

DR. JOHN MAY: jedinstvo čovječanstva, narod Božji, patnja, simbol, smrt, vjeroispovijed

PROF. DR. N. METTE: dušobrižništvo, gostoprimstvo, laik, obitelj, sekularizacija, zajednica

PROF. DR. K. RICHTER: bogoslužje, čistoća, inicijacija, Jeruzalem, kalendar, kult, molitva, odjeća, pokora, post, sakralno, sakramenti, sveta mjesta, svetkovina, žrtva

DR. H. SCHLOSSER: vjera, odgovornost za svijet

DR. H. SCHNARR: istina

PROF. DR. H. G. STOBBE: koncil, konfesija, kršćanstvo

PROF. DR. U. TWORUSCHKA: Bog, grijeh, islam, mistika, monoteizam, Muhamed, otkupljenje, poganstvo, religija, religijska pedagogija, svet, tolerancija

PROF. DR. H. WALDENFELS: objava, spas, teologija, učiteljstvo

PROF. DR. K. WEBER: karizma, kraljevstvo Božje, povijest, žena

Islam

M. S. ABDULLAH: žena

PROF. DR. A. FALATURI: filozofija, šijizam

F. HEEREN: ljubav

D. KHALID: dijalog

PROF. D-DR.: P. ANTES: čudo

DR. S. BALIĆ: svi ostali prilozi

PROF. DR. A. TH. KHOURY: *Uvod u islam* s bibliografijom

ŽIDOVSTVO

DIETER VETTER

1. Autonomija – teonomija

Sa židovskoga gledišta čovjek znade da je poslan među ljude, da je postavljen za Božjega zastupnika u stvaranju (Post 1,26–28; 2,8.15) i da je stoga oboružan punom slobodom kako bi suzbio zlo na svijetu koje se može otkloniti. Tora (u užem smislu Petoknjižje), čiji naputci obuhvaćaju sve strane ljudskoga života, usredotočena je na to da čovjeka privede svetosti (Lev 19,2; 20,7 i d. 26; usp. 11,44; Izl 22,31). Na nju se odnosc, prema Midrašu, »bitni nauci« Biblije, uključujući »Deset zapovijedi« (Vajikra raba XXIV,19,2). Preko čovjeka koji radi na zgradi stvaranja (Izl 25,9.40; 26,30; 27,8; 29,43) Bog neprekidno utječe na moralni razvitak svijeta: »Ne oskvrnjujte moga svetog imena, nego neka budem proglašen svetim među Izraelcima« (Lev 22,32). Sukladno tomu, prema rabinima, sam Bog određuje Izraelcima gotovo istu zadaću: »Djeco moja! Kako sam ja umjeren, tako i vi trebate biti umjereni, kako sam ja svet, tako i vi trebate biti sveti« (Vajikra raba XXIV,19,2) i to im se urezalo u svijest: »Kad Izraelci provode Božju volju, njegovo se ime slavi u svijetu; ako pak ne provode njegovu volju, njegovo će ime biti donekle oskvrnuto u svijetu« (Mchilta za Izl 15,2; usp. Sifra za Lev 19,12; M Av ot I,11). Čak je i umjereni srednjovjekovni egzeget Raši objasnio u svojem tumačenju Izl 24,7 da je »Bog neba« tek time što je Abraham »njegovo ime potpuno udomaćio u ustima ljudi«, tj. poslušno izvršio njegove zapovijedi, bio priznat i kao »Bog zemlje«. Koristi li se čovjek ispravno slobodom volje koju mu je dao Bog, »donijet će otkupljenje u svijet«, tj on će svojim djelima potaknuti dolazak otkupljenja (b Megila 15a; usp. Šabat 118b; Joma 86b; Bava batra 10b; Sanhedrin 97b). Čovjek mora naučiti suglasiti se s neograničenom slobodom prema Bogu; stoga su se židovski mudraci odvažili na ono smjelo shvaćanje prema kojemu čovjek snagom svoje sposobnosti za autonomne odluke može otkupiti i Boga: »Sveti, neka bude hvaljen, govoraše: Tko se bavi Torom i djelima ljubavi i moli sa zajednicom, pripisat ću mu u dobro kao da je spasio mene i moju djecu od naroda svijeta (tj. iz njihove vlasti)« (b Berahot 8a); stoga su poučavali da Božju zapovijed treba shvatiti kao »slobodu na pločama«: »Ne čitaj (prema Izl 32,16) *harut* ('urezan' na pločama) nego *herut* ('sloboda' na pločama), jer nećeš naći (uistinu) slobodnoga osim onoga koji se bavi proučavanjem upute ('Tore')« (M Avot VI,2), i slavili proučavatelje Božje upute kako bi »izvršili« obveze (ibid. IV,5) kao »graditelji... koji se cijeli život bave gradnjom svijeta« (b Šabat 114a). Rabini su laganom promjenom vokala u izgovoru u Iz 54,13 uspostavili vezu između »tvojih si-

nova« (*banajih*) i »tvojih graditelja« (*bonajih*). U židovstvu vjernom Tori ta talmudska riječ (b Berahot 64a) zaključuje svako poučno predavanje i time uvijek otpušta učenike s teškim pitanjem o povratku koji se može zbiti samo radom: mogu li se dokazati kao »sinovi«, koji to jesu, i kao »graditelji«. Naime, čovjek je odgovoran za sve one razorne posljedice u prirodi, povijesti i društvu, čije otklonjive uzroke, usprkos slobodi volje, nije uklonio: »Rekao je (Rabi Akiva, I./II. stoljeće): Sve se daje na zalog (za zalaganje duše), i mreža je razapeta nad svim živima (nitko se ne može izvući od odgovornosti i polaganja računa)« (M Abot III, 17). Budući da se on može oduprijeti iskušenju da zanemari potrebno i razara svojim djelovanjem, o čovjeku kao moralnom biću sudi rabinska izreka: »Kao da je stvorio sama sebe« (b Sanhedrin 99b).

Doduše, dva biblijska mjesta (Post 8,21; Ps 51,7) i jedna talmudska izjava (b Šabat 55b, usp. Bava batra 17a) mogu se tumačiti kao »radikalno zlo« koje je čovjeku od početka prirođeno ili naslijeđeno; međutim, od same Tore vrijedi inače, kao nepobitno temeljno načelo u cjelokupnoj židovskoj tradiciji, sloboda čovjekova izbora da odluči između dobra i zla: »Gledaj! Danas preda te stavljam život i sreću, smrt i nesreću..., odaberi život kako bi živio, ti i tvoje sjeme« (Pnz 30,15–19). Glavni rabinski dokaz daje Mišna: »Rabi Akiva rekao je: Sve je (Bog) predvidio, ali slobodu (punomoć za samoodlučivanje) dao je (čovjeku)« (Avot III,16). Iz toga se ne smije zaključiti kako je posrijedi predodžba neograničeno slobodnoga, kreativnog čovjeka, a to pojašnjava sljedeća izjava: »U dobroti (prema milosti Božjoj) sudi se svijetu«; bez djela Božjeg milosrđa svijet ne bi mogao postojati (Berešit raba XII, 2,4). No, svjetska povijest nije kazalište lutaka u čijoj pozadini čeka *deus ex machina* koji – ako sve pođe krivo – »mjerom milosrđa« pritječe u pomoć. Čovjek koji nije ravan Bogu ograničeno je slobodan: područje njegova rada jesu otklonjiva zla. Stoga Rabi Akiva dodaje: »Ali sve prema većini (ljudskih) djela« (M Avot III,16); naime, osim o milosti Božjoj svijet ovisi i o »mjeri pravednosti«: »Budući da se pojedincu kao i svijetu sudi prema većini (dobrih ili zlih djela), može i pojedinac nekom pogreškom oduzeti svijetu mnogo dobra« (Kohelet raba X,1; usp. b Kidušin 39b). Rabi Hanina (III. stoljeće) svodi sve zlo što ga čovjek čini čovjeku na nedostatak strahopoštovanja prema Bogu: »Sve je u Božjim rukama, osim Božjega straha« (b Berahot 33b; Megila 25a; Nida 16b). Međutim, u danosti čovjeku slobode volje on vidi samoograničenje svemoći Božje.

Tu napetost koja se neprestance osjeća između dviju glavnih predodžbi o suverenosti Boga i njezinu smanjenju zbog čovjekove slobodne volje htjeli su mudraci učiniti snošljivom svojim objašnjenjem Ps 82: »Rabi Simaj (III. stoljeće) rekao je: Sva bića, koja je stvorilo nebo, čija su duša i tijelo od neba; i sva bića koja je stvorila zemlja, čija je duša i tijelo od zemlje; izuzet je čovjek, čija je duša od neba a tijelo od zemlje. Stoga, ako čovjek poštuje Toru i volju svojega oca na nebu, gledaj, onda je on poput bića odozgo: 'I ja sam govorio: Bogovi, budite svi vi sinovi Najvišega!' (stih 6). Ako ne poštuje Toru i Boga na nebu, gledaj, onda je poput bića odozdo: 'Ipak morate umrijeti kao ljudi' (stih 7)« (Sifre za Pnz 32,2). Za sve što je u njegovoj moći čovjek je od Boga dobio punomoć. Na tom području izvedene moći »slobode na pločama« smatraju se, prema Rabi Eleazaru ben Jose Ha-Gelili (II. stoljeće), Izraelci kod Boga »'bogovima... i sinovima Svevišnjega'«; ali ta je punomoć ljudima opoziva, i Bog može tako reći povući svoju djelomičnu ostavku: »Pokvaristе svoja djela: 'Ipak kao ljudi morate umrijeti'«

(Tanhuma Ki tisa 115a; usp. b Avoda zara 5a; Vajikra raba XVIII,15,1; Kohelet raba VIII,1; Pesikta 37a). Ni »odluka« ni »ostvarenja«, koje Martin Buber gura u središte razumijevanja židovske egzistencije, ne ukidaju ograničenje ljudske slobode: Židovstvo »također zna da su *prava* autonomija i istinska teonomija jedno: Bog hoće da čovjek izvrši Božji zakon iz vlastite ljudske pobude i vlastitom ljudskom pobudom... Ali, obećano je savršenstvo« (*Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze (1933–35)*, 1936, 68). Doduše, židovstvo karakterizira samostalna volja za djelo; no činitelj djela i ovdje je upućen na Boga. Izboru i trudu čovjeka priklanja se na tajanstven način pomoć milosti Božje: »Reš Lakiš (III. stoljeće) rekao je: ... Tko se želi onečistiti (grijesima), daje mu se (od Boga) prigoda; tko želi ostati čist, pomoći će mu (Bog) u tome« (b Joma 38b; Šabat 104a; Menahot 29b; Avoda zara 55a). Aktivni angažman znak je židovstva; međutim, shvaća se pogrešno kao zahtjev koji se protežc isključivo na odnos čovjeka prema čovjcku. Bez proživljenog odnosa Bog–čovjek–uzajamnost židovstvo bi bilo samo socijalna etika; »Ne zbog svojih pobožnih djela podastiremo preda Te svoje molbe, već uzdajući se u Tvoje veliko milosrđe... naš si otac, mi smo glina, a ti si kipar, i svi smo djelo Tvojih ruku... Znamo da u nas nema (zaslužnih) djela, ljubav nam iskaži sebe radi.« Preoblikovanje ovoga svijeta, zapovjeđeno židovskom kao izabranom narodu, mora se dogoditi kao prožimanje zemaljskoga s Božjom voljom. »Graditelji« koji u tom sudjeluju djeluju s ovim ciljem: »Stoga Te čekamo, Ti naš Bože...; da svijet urediš za kraljevstvo Silnoga« (iz molitve Alejnu, kojom završava svako bogoslužje u sinagogi).

2. Tradirano židovstvo

Židovstvo u uobičajenom, svagdašnjem govoru nije »religija«: U njemu pripadnost narodu i vjerska pripadnost kao i spona s Erec Jisraelom (zemljom Izraelovom) čine jedinstvenu cjelinu. Ukorijenjena je u hebrejskoj Bibliji, koja je, doduše, prijeko potrebna kao osnova židovskom narodu, ali se s njim ne može potpuno izjednačiti. Biblija koja još nije zapravo židovska knjiga, potaknula je promjenu oblika koji se povijesno manifestirao u tradicijskom židovstvu. Obilježje je toga usmeni nauk kao aktualizirano-kontinuirana i kodificirana interpretacija Biblije i židovski životni put (halaha) koji se iz toga razvija (M Avot I,1; Edujot VIII,7). Na tu je svojstvenost podsjetio gaon Saadja (IX./X. stoljeće) kad su kršćanstvo i islam, prisvajajući pravo svjetskih religija, probili nacionalne granice: »Naš je narod nacija samo po svojim propisima« (Emunot vedeot III,7). On time misli na cjelokupnu predaju, »pismenu« Toru (Petoknjižje) i (izvorno) »usmenu« (Halaha, redigirana u Mišni). »Usmena« predaja nije nikada potpuno dovršena; njezin je glavni izvor talmudska literatura. Uz Bibliju to je drugi glavni stup na koji se naslanja židovstvo. Njegovo preživljavanje nakon razaranja Hrama i u stoljećima bez vlastite države osigurala su pravila ponašanja. Ona osvjetljavaju cijeli život Židova u odnosu na Boga i ne ispuštaju nijedno područje čovječjega života, bila to prehrana, seksualno i socijalno ponašanje ili gospodarska i politička mjera: »Nemaš ni jednu stvar na kojoj nema zapovijedi Božje« (Sifra uz Lev. 8,25, usp. Tanhuma /S. Buber/, Šclah § 28). Cilj svih zapovijedi i zabrana je »posvećivanje« cjelokupnoga života. Poštovanje načela »čistoće« služi tomu da se ona postigne. Obilje odredbi, koje uče

razlikovati »čisto« od »nečistog«, »dopušteno« od »nedopuštenog«, putovi su koji čovjeku svakoga dana pružaju priliku da u sebi probudi spremnost na predanost Božjoj volji, da Boga izrazi u djelima, da se u ispunjenju sjedini s Bogom. Blagoslov Božji prije davanja zapovijedi (micva) treba potaknuti pravu svijest u kojoj će se izvršiti micva: »Blagoslovljen budi, Gospodine, naš Bože, kralju svijeta, koji si nas posvetio svojim zapovijedima (micvot).« Židov izvršava tu radnju radi svoje svetosti. »Ljubili njega, Boga svoga, hodili svim njegovim putovima i čvrsto se priljubili uz njega« (Pnz 11,22); ta sličnost radnje spaja čovjeka s Bogom.

Židov usmjeren na halahu vidi sebe svrstanog u dug tradicijski lanac – od patrijarhâ do sadašnjosti. Osobnom zadaćom smatra poučno prenositi Božju objavu Tore – primjerom i poučavanjem – djeci i unucima (M Avot IV,5; b Sanhredin 19b; Vajikra raba XXII,17,3) i time osigurati kontinuitet Božjeg naroda Izraela i sačuvati židovsku zajednicu: »Svi Izraelci jamče jedan za drugoga« (Sifra uz Lev 26,37; Šavuot 39a; Roš ha-šana 29a); »Ne odvajaj se od zajednice« (M Avot II,4, usp. b Berahot 49b). Židov koji živi tradicijski nastoji s razmjernom suzdržanošću svesti svaku djelatnost pod uvjete koji se moraju orijentirati na Božje zapovijedi. Dragovoljno i privremeno povlači se od svijeta, postom stječe odmak prema sebi i svojim bližnjima i zbog vremenski određenog ograničenja tjelesnih potreba jača svoje duhovne i moralne snage (b Bava mecia 85a). I premda držao šabat i blagdane, točno poštovao propise o jelu i odredbe o braku, ipak ne bi u smislu tradicije bio pravi Židov bez kušnje u međuljudskim područjima društva, gospodarstva i politike, analogno Hilelovoj riječi: »Budi među učenicima Aharonovim (Aronovim), ljubeći mir i težeći za mirom, ljubeći ljude i vodeći ih k Tori«, analogno Šamajevoj poslovici: »Neka ti učenje Tore bude stalni posao (čvrsto određen, koji se stalno obavlja, nikada ne propušta, usp. Berahot 35b); govori malo, a čini puno (usp. Bava mecia 87a) i primaj svakoga čovjeka ljubaznim licem« i analogno izreci Šimuna ben Gamalijela II. (II. stoljeće): »Svijet počiva na tri stvari, na istini (pouzdanosti), na pravu i na miru« (M Avot I,12,15,18).

Premda utvrđeni osebujni životni put treba autoritativno voditi način života svakoga pojedinog Židova, i premda je Erec Jisrael tradicije uvijek cilj njegove molitve i intenzivnoga proučavanja zbog »zapovijedi neodvojivih od zemlje«, židovstvo nije nacionalno-religijska zajednica ekskluzivno stroge pravde prema religiji srca, ljubavi i milosti: »Mojsiju je predano šest stotina trinaest propisa... Zatim je došao David i sveo ih na jedanaest... Zatim je došao Izaija i sveo ih na šest... Zatim je došao Mihej i sveo ih na tri... Zatim je ponovno došao Izaija i sveo ih na dva... Nakon toga došao je Amos i sveo ih na jedan, jer se ovako govori (Am 5,4): 'Jer ovako govoraše moj gospodin, ON, domu Jisraelovu: Tražite me i živjet ćete'« (b Makot 23b–24a). Ovdje se razumijevanje zapovijedi posebno jasno odražava: Židov ne služi »zakonu« koji ga tlači i pod čijim bi teretom morao uzdisati. Bog hoće da ga čovjek traži dok je živ. Tomu trebaju pomoći zapovijedi. Poštovanje tih zapovijedi je zapovjeđeno; ali zanemarivanje pojedinih obrednih propisa nije povezano s vječnim prokletstvom. Određene religijske odredbe štitile su židovski narod u starom vijeku od helenizacije, a od srednjega do novog vijeka od asimilacije, među njima one o uživanju dopuštenih i zabranjenih jela kao i zahtjev za najmanjim brojem (*minjan*) od deset muških Židova bez kojih se ne smije obaviti potpuna javna služba Božja (M Megila IV,3: b 23b; usp. M Avot III,6). Tradicijsko

židovstvo traži Boga u neposrednim obvezama koje se moraju izvršiti, a izvršitelj »na to usmjerava svoje srce« (kavana, M Berahot II,1) i djeluje »zarad' imena neba (=Boga)« (li-šma, M Avot II,12), bez zahtjeva za nagradom (ibid. I,3), s obećanjem: »Nisi obvezan izvršiti posao, ali ne smiješ ga se osloboditi« (ibid. II,16). Tradicijsko židovstvo živi na spoznaji o tijesnoj povezanosti s Bogom kao ocem, koju rabinsko-talmudsko židovstvo jasno formulira (ibid. III,14; Kidušin 36a; Bava batra 10a; Bava mecia 59b). Bezazlenošću prave djece, koja poznaju i vole svojega oca na nebu, mudraci su spjevali: »Dvanaest sati ima dan; prva tri sata sjedi svetac, hvaljen budi, i bavi se Torom; drugoga sata sjedi on i upravlja cijelim svijetom, a čim opazi da se svijet okrivljuje zbog uništenja, diže se sa stolca pravde i sjeda na stolac milosrđa; trećega sata sjedi i hrani cijeli svijet, od rogatih bivola do gnjida; četvrtoga sata svetac sjedi, hvaljen budi, i šali se s Levijatanom...« (b Avoda zara 3b).

Vrijednost hebrejske Biblije pokazala se upravo u svojoj imanentnoj mogućnosti tumačenja u promijenjenim situacijama. Mišna koja je tumači iz razdoblja ranih učitelja usmene predaje (tanaiti, otprilike do 200. godine) dobila je potrebni komentar kasnijih tumača (amoraji, otprilike do 500. pos. Kr.). Promjene doba prisilile su mudrace na prilagodbu obveznih normi židovskoga života na nove prilike; karakter objave u »pismenoj« i »usmenoj« Tori tražio je od njih da se to dogodi bez gubitka supstancije. Već zarana osjetila se težina toga procesa. Jedna rabinska legenda ironično priča o tome kako Mojsije sam više ništa ne shvaća ako Rabi Akiva tumači »pismenu« Toru koju je od njega primio i da se samo time tješi kako i za tumačenje vrijedi: »To je halaha koju je Mojsije dobio na Sinaju.« Istodobno ona izričito naglašava slobodu Boga za razliku od onih kojima je on povjerio Toru (b Menahot 29b). Sve do dobrano u XVIII. stoljeću halaška je disciplina davala pečat obliku života u židovskoj zajednici. Otada je priznaje još samo ortodoksna manjina u židovstvu, premda je ona znatna. Pristaše konzervativnog židovstva, koji su pozdravili konac getoizacije Židova i njihovu emancipaciju, te odvajanje od države i Crkve, spoznali su da su neizbježne određene promjene u načinu židovskoga života. Potrebne transformacije obrazložili su biblijskim i rabinskim primjerima iz cjelokupne židovske povijesti kao posljedicu promjena. Nositelji konzervativnoga smjera ocjenjuju tradicijske oblike i propise u židovstvu kao učinkovite, pa na primjenu promjena pristaju gotovo nevoljko. Prilično su tolerantni prema oštrim braniteljima novina, ali pritom se brinu da takvi planovi ne utječu na bitne konzervativne zahtjeve poput vjernosti hebrejskom jeziku u bogoslužju i poštovanja zapovijedi u vezi s jelom i šabatom. Naprotiv, reformski je pokret u svojem programu (1885, Pittsburška platforma) proglasio sve biblijske i rabinske odredbe o hrani, svećeničkoj čistoći i odjeći vremenski uvjetovanima i nepotrebnima. »... altogether foreign to our present mental and spiritual state...; their observance in our days is apt rather to obstruct than to further modern spiritual elevation« (Četvrto načelo), čvrsto se drži obveze samo moralnoga statuta Biblije: »(We) maintain only such ceremonies as elevate and sanctify our lives, but reject all such as are not adapted to the views and habits of modern civilization« (Treće načelo). Različita religijska strujanja međusobno se bore za prave odgovore i pitanja može li biti Židova bez posebnoga židovskog životnog puta, treba li halaha vladati židovskom zajednicom u državi Izrael, kako misija židovskoga naroda svijetu može biti vidljivom i biti učinkovitom za narode svijeta.

3. Partikularnost i univerzalnost u židovstvu

Središnja riječ u Tori (Pnz 6,4), zajednička za sve pravce, izražava napetost, svojstvenu židovstvu, između partikularnosti i univerzalnosti: »Čuj, Izraele« – taj je poziv upućen izabranom narodu (Izl 19,5). On je opunomoćen da jednoga jedinog, gospodara svega stvorenoga (Sef 3,9; Zah 14,9; Mal 1,11) traži i prizna kao svojega Boga: »ON naš Bog, ON jedini!« Stoga se smatra da je židovstvo određeno kao vlastiti narod s univerzalnom zadaćom (Iz 42,1–4,6, 43,21), koja se ipak ne može drukčije prihvatiti nego u stalnoj kritičnoj identifikaciji (Pnz 7,6 i d.; Am 2,4 i d.; 3,1 i d.; b Hulin 89a; Hagiga 9b). Nakon očitosti tradicijskoga židovstva tek njegov posebni oblik života omogućava židovskom narodu njegovu univerzalnu službu svijetu naroda. No halaha, koja cijelu egzistenciju Židova ograničava u egzaktni sustav, širokogrudno se otvara nežidovu: »Pobožni među narodima imaju udjela u nadolazećem svijetu« (Tos. Sanhedrin XIII, 2). Ovdje su u vidu svi ljudi koji, kao nasljednici nežidovskoga pravednika i oca narodâ Noe, poštuju zapovijedi što ih je on dobio (Post 9; Avoda zara 64b; Sanhedrin 56b). U srednjem vijeku tom je načelu s početka II. stoljeća pribavio priznanje u židovstvu Majmonid u svojem velikom zakonskom kodeksu (Mišne Tora, Hilhot melahim VIII,11). Halaha, koja Židovu postavlja norme ponašanja, treba štititi židovski narod i sačuvati ga u njegovoj posebnosti za svjetsku misiju (M Avot I,1). Njegov partikularizam daje židovstvu jakost kako spas narodâ ne bi ovisio o njihovu nacionalnom, religijskom i kulturnom raspadanju i kako bi se vezao za primanje u židovstvo (Mih 4,4 i d.). Cilj za koji se zalaže židovska zajednica nakon brisanja svih razlika nije apstraktno čovječanstvo, već mir između naroda koji se nastavljaju razvijati u svojoj osobitosti, naroda koji se, vezom zajedničkom svim ljudima, obraćaju jednom istom Bogu i daju mu da im pokaže put (Iz 2,2–5; Mih 4,1–5). To židovsko očekivanje budućnosti mesijanskoga, Božjeg vladanja svijetom naziva Erec Jisrael prostorom njezina povijesnog ostvarenja; no ona ni jednom čovjeku ne isključuje mogućnost povratka Bogu Izraelovu, gospodaru svijeta (Jon 4,10 i d.). Učitelj iz III. stoljeća daje Bogu da o nežidovima kaže: »Oni su me napustili; neću se na to osvrtati ako se samo drže moje Tore... Budu li to činili, svjetlo Tore ponovno će mi ih približiti« (j Hagiga I,7,76c).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* [4]1978,10,383–97; 5,901–06; 14,23–28; L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, [6]1966; M. Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum* I–II, 1921; M. Buber, *On Judaism*, [3]1977; R. Weltsch, *An der Wende des modernen Judentums*, 1972; E. Simon, *Entscheidung zum Judentum. Essays und Vortrage*, 1980; L. Prijs, *Die jüdische Religion. Eine Einführung*, 1977; isti, *Die Welt des Judentums. Religion, Geschichte, Lebensweise*, 1982; U. Gebhardt, *Jüdisches Leben im jüdischen Ritual*, 1980.

BIBLIOGRAFSKE UPUTE

Biblijski citati uzeti iz M. Buber/F. Rosenzweig, *Die Schrift*, Heidelberg, I, [10]1981; II, [7]1979; III, [7]1978; IV, [5]1980. Oznaka »b« ispred naziva traktata upućuje na babilonski, »j« na jeruzalemski Talmud, »M« na Mišnu, »Tos« na Toseftu.

IZVORI NA NJEMAČKOM JEZIKU:

Mischnajot I–IV, Basel 1968; *Der babylonische Talmud* I–XII, übertragen von L. Goldschmidt, Berlin 1930–1936; Bibliotheka Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim I–V, übertragen von A. Wünsche, Hildesheim 1967; H.L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I–II, [7]1978; III, [7]1979; IV/1,2,[5]1975; iscrpniji podaci u: H.L. Strack/G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, [6]1976, 154 i d.; 225 i d.; Siddur Sefat Emet (Gebetbuch), Basel 1967. O sekundarnoj literaturi usp. pojedine natuknice.

KRŠĆANSTVO

LUDWIG HAGEMANN

Središte kršćanske vjere jest Isus Krist. Svi koji se nazivaju kršćanima i tako nose njegovo ime pozivaju se na povijesnu osobu Isusa iz Nazareta i na tumačenje njegova života i smrti, kako je posvjedočeno u zapisima Novoga zavjeta. Dok Stari zavjet odražava vjerničku egzistenciju jednog naroda koji je znao da je u savezu s Bogom (Jahve) i koji je tijekom povijesti uvijek iznova iskusio njegovu spasiteljsku snagu, Novi zavjet daje svjedočanstvo o iskustvima učenika i rane Crkve, koja su imali s Isusom Kristom. Pritom se na Stari zavjet gleda kao na knjigu obećanja koje je u Isusu Kristu našlo svoje ispunjenje. Stoga je Novi zavjet pridjenuo Isusu iz Nazareta onaj naslov koji odgovara tom očekivanju, polazeći od starozavjetne tradicije, i u njemu je vidio tamo obećanog Mesiju koji grčki znači *Christós*, a latinski *Christus,* pa ga je zato označio kao *Isusa Krista.*

»Bog koji je nekoć u mnogo navrata i na mnogo načina govorio ocima po prorocima«, tako kaže Poslanica Hebrejima (1,1). To uvjerenje pripada zajedničkom dobru triju velikih monoteističkih religija: židovstvu, kršćanstvu i islamu. No, naposljetku, a to je uvjerenje Novoga zavjeta, Bog nam je govorio po Sinu (Heb 1,2) i u njemu se na konačan i nenadmašiv način tako priopćio da je u Isusu sam postao »tijelom« tj. čovjekom (Iv 1,14). U njemu su »dobrota Boga ... i njegova ljubav prema ljudima«, koje je prema svjedočanstvu Staroga zavjeta izraelski narod u svojoj povijesti mogao uvijek iznova iskusiti, postale konačno vidljive i očigledne (Tit 3,4). Isus Krist, dakle, nije samo navjestitelj Božje riječi – kao proroci Staroga zavjeta – on je dapače sam Božja riječ »koja je tijelom postala«; u njemu i po njemu je Bog, kojega je Isus s pouzdanjem nazivao »abba«, »oče« (Mk 14,36; Rim 8,15; Gal 4,6), sam na djelu, on po njemu govori i postupa. Zato se kaže u Ivanovu evanđelju: »Tko je vidio mene (tj. Krista), vidio je i Oca« (Iv 14,9). Prema starozavjetnom proročanstvu u Joelu 3,1–5, po kojemu je mesijansko vrijeme ono vrijeme u kojemu se izlijeva Duh, u Novom zavjetu susrećemo uvjerenje da je to vrijeme odsada počelo. Djela apostolska (2,1–11) daju svjedočanstvo o temeljnom priopćavanju Duha svima »koji zazivlju ime Gospodinovo« (Dj 9,14.21; 22,16: 1 Kor 1, 2; 2 Tim 2, 22), tj. koji vjeruju u Isusa kao Gospodina i Mesiju i koji osjećaju da su mu obvezni riječju i djelom. Zato se prema Mt 28,19 na njih odnosi nalog: »Zato idite i učinite sve narode učenicima mojim! Krstite ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga!« U tom smislu kršćani ispovijedaju vjeru u Boga kao Oca, Sina i Duha. Što se tiče Isusove osobe, ljudi su uvijek iznova postavljali sebi pitanje: »Tko je ovaj?« (Mt 8,27 p). Otpočetka su Isusov nastup, njegovo ophođenje s ljudima koje je susretao, njegov odnos prema tadašnjem židovstvu u kojem je postao velik, njegov stav prema tradicionalnom društvu u kojem je odrastao, izazivali očaranost i čuđenje, ali također ljutnju i odbijanje. Njegovo je *ponašanje* bilo u svakom pogledu nekonvencionalno. Njegovao

je kontakte sa svim slojevima pučanstva, nije se osvrtao na konvencije i tradicije, bile one religijske ili društveno-političke naravi, kritizirao je naslijeđene zapovijedi i zabrane u ime »Božje vladavine« koju je naviještao. Ona je u središtu Isusove poruke.

Što se time misli? »Božja vladavina« je za Židove, koji su tada bili pod rimskom tuđinskom vlašću, značila ispunjenje vjekovne nade, naime, dotad nikad ostvarenog ideala pravednog vladara (W. Kasper). Ovom starom a ipak živom očekivanju svojih suvremenika Isus daje novo tumačenje: On vidi u svojoj osobi i u svom ponašanju kako ta s čežnjom dugo očekivana »Božja vladavina« postaje stvarnost, »vladavina« sasvim posebne vrste, bez sile i nasilja, slobodna od podčinjavanja i porobljavanja. Njezin znak raspoznavanja je Božja otvorena ljubav prema svim ljudima bez predrasuda, ljubav koja ne poznaje nikakve granice ni ograde, koja nikoga ne isključuje i nikoga ne napušta. Ta je Božja ljubav osobito jasna u Isusovu držanju prema onima koji se nalaze na rubu društva, u njegovu ophođenju s onima koji su socijalni slučajevi, s bolesnima, s nemoćnima i bespomoćnima, s beznačajnim ljudima, s onima koji nisu rođeni pod sretnom zvijezdom. Za sve njih Isus je tu, svima njima vrijedi njegova potpora. Prema tomu, Isus se, kako navodi evanđelist Luka, već u svojoj prvoj propovijedi u sinagogi, u Nazaretu, složio riječju iz Knjige proroka Izaije (61,1 i d.) i povezao je sa sobom: »Na meni je Duh Gospodnji jer me pomazao! Poslao me da donesem radosnu vijest siromasima, da navijestim oslobođenje zarobljenicima i vraćanje vida slijepcima, da oslobodim potlačene, da proglasim godinu milosti Gospodnje« (Lk 4, 18–19). Ovo Isusovo prisvajanje prava na činjenicu da je već u njemu, u njegovu postupanju i njegovoj poruci započela »Božja vladavina« kao praksa ljubavi, izričito je potvrđeno i drugdje u Novom zavjetu. Kada su učenici Ivana Krstitelja upitali Isusa: »Jesi li ti onaj koji ima doći ili da drugoga čekamo?«, on je odgovorio: »Idite i javite Ivanu što čujete i vidite! Slijepi progledaju, hromi hodaju, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se propovijeda radosna vijest. Blago onomu tko se zbog mene ne pokoleba!« (Mt 11, 3–6 p). Odatle slijedi da je Isus u svojoj osobi i u svom nastupu smatrao ispunjenim obećanja dana iz Izaijine Knjige (Iz 35,5 i d.; 61,1), da je dakle u njemu, Isusu, i po njemu već djelatna »Božja vladavina« i time eshatološko spasenje za sve ljude. Stoga naziva »blaženima« one koji mogu u njegovim riječima i djelima iskusiti i doživjeti blizinu toga spasenja: »A blago vašim očima jer vide i ušima jer čuju. Zaista, kažem vam, mnogi su proroci i pravednici željeli vidjeti što vi vidite, ali ne vidješe; čuti što vi čujete, ali ne čuše« (Mt 13, 16 s p). Iz toga se Isusova uvjerenja legitimira njegovo pravo da je on više nego Jona, više nego Salomon (Lk 11, 30 i d.), pa čak i više nego Mojsije: »Čuli ste da je rečeno starima ... A ja vam kažem ...« (Mt 5, 21 i d.). Da bi zauzeli pravedan stav prema Isusovu vlastitom shvaćanju sebe, koje je izraženo tim riječima, njegovi su ga učenici smatrali očekivanim Mesijom i pridjenuli mu ovaj vladarski naslov (Mesija = Christus = Pomazanik). Tako se objašnjava ispovijedanje vjere u Isusa iz Nazareta kao *Isusa Krista*.

Isus je bio rođen u vrijeme cara Augusta (Lk 2,1), otprilike sedam godina prije našeg računanja vremena. Novi zavjet navodi kao mjesto rođenja Betlehem, a Isus je odrastao u Nazaretu (usp. Mt 1,18 i d.; Lk 1,26 i d.). Rimski i židovski povjesničari onoga vremena samo usput spominju Isusa. Glavni izvor za njegov život i djelo su zapisi Novoga zavjeta. U povijesno sigurne datume Isusova života pripada njegovo smaknuće na križu. Sva četiri evanđelista pripovijedaju opširno o Isusovoj muci i smrti (Mk 14–15; Mt 26–27; Lk 22–23; Iv 18–19). Na temelju političke optužbe Isus je bio vjerojatno *7. travnja godine*

30., po našem računanju vremena, osuđen na smrt od Rimljana kao mogući budući Mesija. Sa židovske strane za presudu je mogao biti odlučujući prigovor da huli na Boga i da je lažni svjedok (Mk 14, 53–65 p). Kako je tada židovskom Velikom vijeću bilo uskraćeno pravo izricanja smrtne kazne, morala je biti uključena nadležnost rimske posade da bi se pod izgovorom političke optužbe (»mogući budući Mesija«) Isus mogao smaknuti. Tako se Isusovo raspeće tumači kao izvršenje smrtne kazne prema rimskom pravu.

Isusovom smrću, kako suglasno svjedoči Novi zavjet, nije bilo sve svršeno. Iskustva, koja su učenici imali s Isusom, nadživjela su njegovu smrt. Njegova se poruka širila: Isusove izreke usmeno su se prenosile, pripovijedalo se o njegovim silnim djelima, o čudima i znamenjima koje je učinio. Naposljetku su Isusovi pristaše počeli skupljati Isusove riječi, gdje god ih je govorio, u malene zbirke izreka, kao i događaje iz njegova života poput ozdravljenja bolesnika i istjerivanja zlih duhova. Najstariji sastav ove vrste vjerojatno je povijest Isusove muke i smrti.

Taj je događaj morao biti ispripovijedan, jer je katastrofa smrti na križu svima bila pred očima. Zato se moralo pripovijedati zašto je Isusov život imao tako jeziv svršetak, dapače, zašto je, a na to ukazuje Stari zavjet, morao tako skončati: U Isusovoj muci i smrti ispunila se od davnine određena Božja volja. Starozavjetna pjesma o »Božjem sluzi koji pati« (Iz 53,1–12) služi već u ranom obrascu vjerovanja iz Kor 15. 3–5 tumačenju da je Isusova smrt zadovoljština za spasenje ljudi: »Krist je umro za naše grijehe«, piše Pavao i tumači Isusovu smrt u svjetlu starozavjetnih iskaza kao smrt koja daje zadovoljštinu »za nas«. U Isusovoj se smrti prepoznaje slobodno predanje kao što je već i njegov život, njegovo postojanje za druge bilo potpuno predanje Bogu i ljudima (usp. Lk 22, 27; Iv 13,12–20, Mk 9,35 i sl.). Tako Isusov životni put, njegova bezuvjetna praksa ljubavi vode dosljedno u smrt. Ta se smrt svakako ne javlja kao besmislena događanje nego kao spasenje i otkupljenje za ljude. Pavao piše: »Krist nije sam sebi ugađao« (Rim 15,3). Kao što je živio, tako je i umro: za druge. Isusova muka i smrt, kako kaže Novi zavjet, nisu dokaz protiv Isusa kao Mesije, nego naprotiv za Isusa kao Mesiju, koji je obećan u Staromc zavjetu, za Krista. On je »posrednik novog Saveza« (Heb 9,15) koji je ustanovio svojom krvlju (Heb 13,20). U Isusovu samopredanju na križu utemeljen je taj novi Savez između Boga i ljudi. To tumačenje Isusove smrti na križu ima svoj temelj u vjeri u njegovo uskrsnuće.

Ubrzo nakon Isusova raspeća njegovi učenici naviještaju da ga je Bog uskrisio, da su oni sami iskusili kako on živi jer im se ukazao. Za razliku od zornih opisa u evanđeljima (Mk 16,9–20; Mt 28,16–20; Lk 24; Iv 20–21) i u Djelima apostolskim (Dj 1,1–11; 9,3–9; 22,6–11; 26,12–18) iskustvo s Uskrslim u najstarijim je svjedočanstvima izraženo kratko i sažeto: »ukazivao se« (ophthe) a da pritom nije pobliže opisan konkretan događaj ukazivanja. Nije bio važan način kako su se ukazanja događila, nego činjenica da se Uskrsli ukazao svojim učenicima, da im se pokazao, da im se objavio (usp. Kor 9,1; Gal 1,16). Pritom je bitno da se radilo o *osobnim susretima* u kojima se Raspeti objavio svojim učenicima kao onaj kojega je Bog probudio na novi život. Doduše ti susreti s Uskrslim, posvjedočeni u Novom zavjetu, ne mogu se povijesno provjeriti kao događaji iz prošlosti, ali su povijesno zajamčeni jer su u Novom zavjetu dokumentirani i sačuvani; kako vjera u uskrsnuće nije bila jednostavno nekritički prihvaćena, Novi zavjet naglašava da je Isusovo uskrsnuće uslijedilo »suglasno Pismima« (1 Kor 15,4), tj. posljedica je starozavjetne objave Boga koji se brine o onima koji se u njega pouzdaju

(usp. Hoš 6,2; Jš 2,1). Nadalje evanđelja ukazuju na Isusova predviđanja koja podcrtavaju vjerodostojnost vjere u uskrsnuće (usp. Mt 28,6; Lk 24,6 i sl.).

U svojoj Poslanici Filipljanima Pavao navodi spjev koji je nastao već ubrzo nakon Isusove smrti i uskrsnuća i ovako sažima vjeru u Isusa Krista: »On, božanske naravi, nije se ljubomorno držao svoje jednakosti s Bogom, nego se nje lišio uzevši narav sluge i postavši sličan ljudima. Kad postade kao čovjek, ponizi sam sebe postavši poslušan do smrti, i to do smrti na križu. Zato ga Bog uzdiže na najvišu visinu i dade mu jedincato ime koje je iznad svakoga drugog imena, da se Isusovu imenu 'pokloni svako koljeno' nebeskih, zemaljskih i podzemaljskih bića i da 'svaki jezik prizna' – na slavu Boga Oca: Gospodar je Isus Krist« (Fil 2,6–11). To je za kršćanstvo temeljno kristološko ispovijedanje vjere.

Uz ovo temeljno vjerovanje u Isusa Krista kao Gospodina i Boga predajom su u Novom zavjetu sačuvani daljnji oblici ispovijedanja vjere: dvočlani obrasci vjerovanja koji izražavaju vjeru u »jednoga Boga, Oca, od koga sve dolazi, a za koga postojimo« i u »jednoga Gospodina, Isusa Krista, po komu postoji sve i po komu postojimo također i mi« (1 Kor 8,6; usp. 2 Tim 4), nadalje tročlani obrasci koji naviještaju vjeru u trojedinoga Boga: »Milost Gospodina Isusa Krista, ljubav Boga Oca i zajedništvo Duha Svetoga neka budu sa svima vama!« kaže se u 2 Kor 13,13 (usp. 1 Kor 6,11; Ef 4,4–6). Ta stara ispovijedanja vjere, koja se svode na naviještanje učenika i apostola, pobliže se objašnjavaju i obrazlažu i u sljedećim stoljećima jezikom i predodžbama dotičnog vremena. Svi napori i pokušaji da se ta vjera izrekne, formulira, jezično obuhvati, imali su i imaju cilj prikazati »zdravu nauku« (Tit 2,1) za određeno vrijeme i situaciju, u skladu s određenim okolnostima.

Dakako, ti su napori i pokušaji dovodili do odvajanja i raskola unutar kršćanstva. Jedino vjerovanje koje uza sva odvajanja povezuje istočno i zapadno, rimokatoličko i reformacijsko kršćanstvo, jest nicejsko-carigradsko vjerovanje koje je proizašlo iz Koncila u Niceji (325) i Carigradu (381). Ono izričito brani temeljno trinitarno vjerovanje iz Novoga zavjeta: »Vjerujemo u jednoga Boga, *Oca*, Svemogućega ... i u jednoga *Gospodina Isusa Krista*, jedinorođenoga Sina Božjega ... Boga od Boga, Svjetlo od Svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga ... Vjerujemo u *Duha Svetoga*, Gospodina i životvorca, koji izlazi iz Oca i Sina, koji se s Ocem i Sinom zajedno časti i slavi, koji je govorio po prorocima ...«. Ovo trinitarno vjerovanje nije triteizam (učenje o trojici bogova) nego sažeto vjerovanje da se Bog objavio kao naš Gospodin i ujedno kao naš brat i da nam je blizu po »Duhu« u zajedništvu onih koji u njega vjeruju.

To je zajedništvo vjernika *Crkva*. Riječ crkva izvodi se iz grčkog kyriaké tj. »koji pripada Gospodinu«, što treba nadopuniti s oikía (kuća). To dakle znači »kuća Gospodinova«, »zajednica Gospodinova«. Kao teološka oznaka nadovezuje se na Stari zavjet. Starozavjetni se narod shvaćao kao »Kehal Jahve«, tj. kao »Božja zajednica«, jer je zahvaljivao Jahvi i njegovim postupcima za svoju nacionalnu i religijsku egzistenciju kad je bio spašen na Crvenome moru (Izl 14) i kad je sklopio Savez (Izl 19 i d.), pa se zato i smatrao Božjim stvorenjem i vlasništvom. Oni koji vjeruju u Isusa kao Mesiju i Gospodina, povezujući sa sobom naslov »Kehal Jahve«, grčki »ekklesía tou theou«, »zajednica Božja«, izražavali su svoje shvaćanje o sebi kao o novom, pravom, istinitom i konačnom narodu Božjem, stečenom Kristovom krvlju (Dj 20,28). Ta nova zajednica ljudi koji vjeruju u Krista zove se Crkva. Oduhovljena Duhom Božjim neprestano ima dužnost, »bilo da im je zgodno ili nezgodno« (2 Tim 4,2) naviještati ljudima u svim vremenima Božju riječ kako je sačuvana u biblijskoj poruci.

Različite slike, koje su najprije obilježavale narod Saveza u Starom zavjetu, prenio je Novi zavjet na Crkvu kao na novi narod Saveza. Jedna od temeljnih biblijskih slika za Crkvu je »Božji narod« (1 Pt 2,9–10). Analogno putovanju kroz pustinju izraelskog naroda (Izl 15,22 i d.) i Crkva se javlja kao Božji narod na putu (Heb 4,9). Da bi predočio međusobno jedinstvo vjernika i njihovu upućenost jednih na druge, kao i njihovo unutarnje jedinstvo i povezanost, Pavao govori o Crkvi kao »Tijelu Kristovu« (1 Kor 12,12–27). Također je naziva i »Kristovom zaručnicom« (2 Kor 11,2; Ef 5,22–23): Kao što prema Post 2,24 muž i žena postaju u bračnoj zajednici »jedno tijelo«, tako su Krist i oni koji u njega vjeruju jedno (1 Kor 6,17). Daljnje slike za Crkvu su »hram Božji« (1 Pt 2,5; usp. 1 Kor 3,17) ili »stado Kristovo« (usp. Iv 10,14–15), a to se oslanja na starozavjetnu sliku pastira i njegova stada (usp. Ez 34,11–16 i sl.).

Primanje u Crkvu uslijedit će *krštenjem*. Tko se dade krstiti, stupa u zajedništvo onih koji vjeruju u Krista, postaje članom te zajednice (Dj 2,41.47; 1 Kor 12,13; Ef 4,4–6). Tko se dade krstiti, biva u neku ruku »nanovo rođen« (Tit 3,5; 1 Pt 1,3, 23; Iv 3, 5); jer, krštenjem u ime Isusa Krista umakanjem ili uranjanjem u vodu nekako smo »s njime ukopani u smrt da kao što Krist slavom Očevom bi uskrišen od mrtvih, i mi tako hodimo u novosti života« (Rim 6,4; usp. Kol 2,12). Tako Pavao tumači krštenje kao umiranje i uskrisivanje: »Pa ako umrijesmo s Kristom, vjerujemo da ćemo i živjeti zajedno s njime« (Rim 6,8) i to kao »nov stvor« (2 Kor 5,17), kao »nov čovjek« (Ef 2,15): »Doista, koji ste god u Krista kršteni, Kristom se zaodjenuste« (Gal 3,27).

To jedinstvo s Kristom i u Kristu postaje vidljivo izvana u svečanosti *euharistije*. Riječ *euharistija*, preuzeta iz grčkoga, znači zahvaljivanje. U spomen na Posljednju večeru, koju je Isus slavio sa svojim učenicima neposredno prije svoga smaknuća (1 Kor 11,23–25; Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22,15–20), kršćani uvijek iznova međusobno slave večeru da bi zahvalili za Isusov život i smrt »za nas«, da bismo mi javno posvjedočili svoju zahvalnost za njegovu povezanost s nama, jer zar nije »kruh koji lomimo ... zajedništvo tijela Kristova« (1 Kor 10,16b) i naposljetku da bismo već sada unaprijed izrazili svoju zahvalnost za darovanu nadu u njegov slavni dolazak (usp. Mk 14,25; Mt 26,29; Lk 22,18). Oslanjajući se na obredno uređenu večeru, koja bi mogla biti pozadina za Isusovu posljednju večeru s njegovim učenicima, kršćani slave euharistiju s »kruhom« i »vinom«. »Kruh« i »vino« imaju pritom znamenito značenje. Isusovo tumačenje nekoć: »Uzmite, ovo je tijelo moje ... Ovo je krv moja ...« (Mk 14, 22b. 24a) vrijedi i danas. On je o sebi govorio kao o žrtvi: »Kao što se beskvasni kruh otkida, tako će moje tijelo biti lomljeno; kao što se crveno vino izlijeva, tako će se moja krv proliti« (H. Küng). U tom se smislu aktualizira spomen na to i predočava u svakoj euharistijskoj gozbi. Tako se objašnjava ispovijedanje vjere: »Tvoju smrt, Gospodine, naviještamo, tvoje uskrsnuće slavimo, tvoj slavni dolazak očekujemo« (Rimski misal). Euharistijska gozba je, dakle, središte svake kršćanske zajednice, srce Crkve, »kruh« od kojega kršćanin živi.

Krštenje i euharistija temeljni su *sakramenti* Crkve, tj. znakovi u kojima se u Kristu i po Kristu na poseban način može iskusiti Božja potpora ljudima. U njima simbolično dolazi do izražaja susret s Kristom. Katolička crkva poznaje sedam sakramenata: krštenje, potvrdu, euharistiju, pokoru, bolesničko pomazanje, sveti red i ženidbu. Pri broju od sedam sakramenata Katolička se crkva oslanja na dugi razvoj koji počinje već u životu Pracrkve, ali je zaključen tek otprilike u XII. stoljeću. U XVI. stoljeću postaje

predmetom spora između konfesija. Otada reformacijske crkve većinom zadržavaju samo oba temeljna sakramenta: krštenje i euharistiju.

Nakana je *ekumenskog pokreta*, koji je započeo u XX. stoljeću, ponovno uspostaviti jedinstvo koje se izgubilo tijekom povijesti. Jedinstvo Crkve bilo je od početka ugroženo (usp. 1 Kor 1,10–16; Fil 4,2). Već u ranoj Crkvi prvih stoljeća odijelile su se značajne skupine (manihejci, donatisti, arijanci, montanisti, novacijanci, monofiziti, nestorijanci). U tzv. Istočnom crkvenom raskolu godine 1054. uslijedilo je rastavljanje zapadne i istočne (bizantske) Crkve. Od toga vremena zajednice, koje se svode na bizantsku Crkvu i koje se označuju kao pravoslavne crkve, osim povremenih unija, odijeljene su od zapadne Crkve. U XVI. stoljeću, uslijed reformacije, raskolilo se zapadno kršćanstvo na katolike (Katolička crkva) i protestante (evanđeličke crkve). Godine 1534. engleski kralj Henrik VIII. odrekao se Rima i pustio je da ga kler i sabor priznaju poglavarom engleske Crkve, nazvane Anglikanskom crkvom. Daljnje odcjepljenje uslijedilo je Prvim vatikanskim koncilom 1870., kada su se zbog pitanja primata (primat jurisdikcije i papinske nepogrešivosti) odijelili takozvani starokatolici (Starokatolička crkva) od Katoličke crkve (Rimokatolička crkva). Prevladati mnoga odcjepljenja i rastavljanja tijekom crkvene povijesti i ponovno uspostaviti puno jedinstvo, cilj je kojemu teži ekumenski pokret, u kojem sudjeluju različito strukturirane crkvene zajednice. Godine 1948. ustrojilo se »Ekumensko vijeće crkava«, u kojemu je obuhvaćeno gotovo 300 crkvenih zajednica. Njegovo je sjedište u Ženevi. Rimokatolička crkva ima status promatrača.

Unatoč svim sjenama koje već gotovo dva tisućljeća povijesti kršćanstva zatamnjuju njegovu sliku, jedno se održalo: Ljudi su uvijek pokušavali – bilo kada i bilo gdje – orijentirati se po Isusu Kristu i živjeti prema njegovoj poruci. Pokušavali su njegov načelni program (usp. Mt 5,3–10) učiniti svojim vlastitim životnim programom. Tko hoće živjeti kao kršćanin, mora uvijek stavljati pred oči Isusov život i postupke. On je središte kršćanske vjere, mjerilo po kojemu se sve mora mjeriti. Zato je za onoga koji hoće nasljedovati Isusa, pretpostavka od koje ne može odustati svijest koja ga vraća njemu. Nasljedovati ga znači: »Težite među sobom za onim za čim treba da težite u Kristu Isusu« (Fil 2,5).

Kakav učinak ima ta težnja? Isus nije ostavio nikakav ishitren sustav obveza, zapovijedi i zabrana koji bi trebao urediti svakodnevicu. U židovstvu, u Isusovo doba, rabini su brojili 248 zapovijedi i 365 zabrana. Jednom je – tako navodi evanđelist Matej – jedan zakonoznanac upitao Isusa, koja je najvažnija zapovijed u Mojsijevu zakonu. Na to je Isus odgovorio: »Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom pameti svojom. To je najveća i prva zapovijed. Druga je toj jednaka: Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe! O tim dvjema zapovijedima ovisi sav Zakon i Proroci« (Mt 22,37–40). Obje su zapovijedi bile pismoznancima dobro poznate iz Mojsijeva zakona. Tradicijom su u Starom zavjetu (Pnz 6,5; Lev 19,18) sačuvane obje zapovijedi. Njih Isus ističe kao dvije najvažnije među bezbrojnim propisima, pravilima, zabranama i zapovijedima, koje su nastale tijekom vremena, i povezuje ih ujedno uz glavnu zapovijed ljubavi. One najtješnje pripadaju zajedno. »Ako netko tvrdi: 'Ljubim Boga', a mrzi svoga brata, lažac je; jer tko ne ljubi svoga brata koga vidi, ne može ljubiti Boga koga ne vidi« (1 Iv 4,20). Ljubav prema Bogu potvrđuje se dakle ljubavlju prema bližnjem.

»Tko je onda moj bližnji?« (Lk 10,29). Isus na to odgovori vrlo zornom prispodobom:

»Neki čovjek, silazeći iz Jeruzalema u Jerihon, zapade među razbojnike, koji ga svuku i još k tome izrane, ostave napol mrtva pa odu. Slučajno je istim putem silazio neki svećenik pa kad ga opazi, zaobiđe ga i prođe. A tako i neki levit, kada dođe tu i kad ga opazi, zaobiđe ga i prođe. Neki putnik Samarijanac dođe blizu njega pa kad ga vidje, sažali se. Pristupi mu, opra mu rane uljem i vinom i zavi ih. Zatim ga stavi na svoje kljuse, odvede u gostionicu i preuze za nj brigu. Sutradan izvadi dva denara i dade ih gostioničaru: 'Brini se za nj', – reče mu – pa ako što više potrošiš, ja ću ti na povratku platiti. 'Koji se, po tvome mišljenju, od te trojice pokazao bližnjim onomu što je zapao među razbojnike?' Odgovori mu: 'Onaj koji mu iskaza milosrđe.' 'Idi pa i ti čini tako!' reče mu Isus« (Lk 10,30–37). Isusove učenike moralo je šokirati da je upravo neki Samarijanac prikazan kao onaj koji pomaže u nevolji, jer su Samarijanci slovili za krivovjerce i odbačene. Ljubav prema bližnjem, kaže Isus, ne ograničava se na narodnu, religijsku, gradsku ili seosku zajednicu, nego podrazumijeva svakoga čovjeka koji me treba. »Idi pa i ti čini tako!« tj. postupaj isto tako, ne isključuj nikoga iz svoje ljubavi jer ni Bog ne čini razlike u osobi, jer »on čini da njegovo sunce izlazi nad zlima i dobrima, i da kiša pada pravednima i nepravednima« (Mt 5,45). Budući da je Bog u svojoj ljubavi bezgraničan, kršćanin ne smije svoju ljubav ograničavati na vlastite rođake, prijatelje, znance: »Ako ljubite one koji vas ljube, kakvu ćete plaću imati? Zar i carinici ne čine to isto? Ako jedino svoju braću pozdravljate, što izvanredno činite? Zar i pogani ne čine isto?« (Mt 5,46–47). Zato kada Isus jasno ispravlja nekoć uobičajeno »ljubi svoga bližnjega i mrzi svoga neprijatelja«, svojim »a ja vam kažem« izričito zahtijeva ljubav prema neprijatelju (Mt 5,44). Razlog za ovu otvorenu ljubav prema svima, koja raskida sva međuljudska ograničenja i ograde, jest posvemašnje oponašanje Boga: »Dakle: budite savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski!« (Mt 5,48). Božja ljubav prema svim ljudima temelj je ljubavi prema bližnjem kojom se moramo dnevno zajedno dokazivati i potvrđivati kao sinovi i kćeri »Oca nebeskog« (Mt 5,45). To je potvrđivanje prvenstvena obveza svakoga kršćanina. Ljubav prema Bogu i prema bližnjem u neku je ruku kvintesencija kršćanskog života. Božja ljubav nije djeljiva, ona traži čitavog čovjeka, njegovu čitavu volju, njegove osjećaje, njegovo mišljenje. U višestrukom pogledu dolazi do izražaja: Kad molimo, bilo sami, bilo u zajednici s drugima ili kad se nedjeljom i blagdanima posebno okupljamo u crkvi da čujemo Božju riječ i da slavimo euharistiju. Ljubav prema bližnjem isto tako dolazi do izražaja u služenju ljudima, patnicima, onima koji trebaju pomoć, invalidima i bolesnicima. O tome svjedoče mnoge socijalne službe i organizacije, npr. Caritas, Misereor, Adveniat, Diakonisches Werk, Brot für die Welt. Svima je njima u temelju svjedočenje i prenošenje Božje ljubavi prema ljudima. Ljubav prema Bogu i ljubav prema bližnjem, koje je Isus povezao u glavnu zapovijed, kršćaninu su načelo orijentacije i pravilo ponašanja. Zato u oblikovanju svojega osobnog života kod kuće u obitelji, na poslu i u zvanju, u svojoj crkvenoj zajednici i državi, on kao kršćanin treba ispunjavati svoje zadaće i obveze brinući se svojim angažmanom o ostvarenju i vladanju ljubavi i pravde. Polazeći od svoje vjere, treba sudjelovati u političkom oblikovanju države i društva: u socijalnoj i gospodarskoj politici isto tako kao i u obiteljskoj, obrazovnoj i medijskoj politici. Politika razvoja i mirotvorna

politika danas su više no ikada postale jedan od prijeko potrebnih zahtjeva. Uz sukob između Istoka i Zapada danas više nego prije osjećamo sukob između takozvanog Sjevera i Juga, tj. socijalni jaz između bogatih industrijskih naroda i siromašnijih zemalja u razvoju. Kršćanska solidarnost koja se tu traži kamen je kušnje za svakoga kršćanina ukoliko se njegova ljubav prema Bogu potvrđuje ljubavlju prema bližnjem.

Svaki kršćanin mora jamčiti za svoje vladanje. Mora biti odgovoran za svoj život. Mnogi tekstovi Biblije govore da Bog traži od čovjeka polaganje računa. U slici knjige, u kojoj je sve zabilježeno, predočava se kako Bog poznaje život svakog pojedinca: »I opazih mrtvace, male i velike, gdje stoje pred prijestoljem. 'I otvoriše se knjige.' I druga 'knjiga', knjiga 'života', bi otvorena. Tada su mrtvaci suđeni prema onom što je napisano u knjigama, 'po svojim djelima'« (Otk 20,12). Kao što je za svakoga čovjeka neizbježna smrt, tako je neizbježan i sud (usp. Heb 9,27) »jer nam se svima treba pojaviti pred sudom Kristovim, da svaki primi što je zaslužio: nagradu ili kaznu, već prema tomu što je za zemaljskoga života činio« (2 Kor 5,10).

Sa smrću nije sve svršeno. Pavao piše: »Nećemo, braćo, da ostanete u neznanju o umrlima, da se ne žalostite poput ostalih koji nemaju nade. Jer, ako vjerujemo da je Isus umro i uskrsnuo, tako će i Bog one koji su umrli ujedinjeni s Isusom dovesti s njim« (1 Sol 4,13–14). Prema tomu, naša nada u vječni život utemeljena je u Božjoj vjernosti. Kao što se njegova vjernost u Isusu Kristu pokazala preko smrti, tako će biti i kod svih koji stoje u sudbinskom zajedništvu s Kristom (usp. 1 Kor 15,12 i d.).

Jer, to je – kao što čitamo u Ivanovu evanđelju – Isusova volja: »Oče, htio bih da oni koje si mi dao, budu gdje sam ja, zajedno sa mnom, da promatraju slavu koju si mi dao, jer si me ljubio prije postanka svijeta« (Iv 17,24). »U kući Oca moga ima mnogo stanova. Kad ne bi bilo tako, zar bih vam rekao: 'Idem da vam pripravim mjesto!' Kad odem te vam pripravim mjesto, vratit ću se da vas uzmem k sebi i da i vi budete gdje sam ja« (Iv 14,2–3). Iz ove nade kršćanin živi, u ovoj nadi kršćanin umire: »Dakle: i ako živimo i ako umiremo, Gospodinu pripadamo« (Rim 14,8).

Lit.: P. Antes, *Christentum – eine Einführung* (Urban-Taschenbücher 378), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985; E. Biser, *Jesus für Christen. Eine Herausforderung* (Herderbücherei 1157), Freiburg/Basel/Wien 1984; F. Feiner/L. Vischer (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg/Basel/Wien/Zürich ^{3}1973; H. Frankemölle, *Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credos*, Düsseldorf 1974; isti, *Jesus von Nazareth* (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 4), Mainz 1976; H. Grewel, *Christentum – was ist das? Ein Elementarbuch*, Stuttgart/Berlin 1980; L. Hagemann, *Christentum. Für das Gespräch mit Muslimen*, Altenberge ^{2}1984; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz ^{4}1975; isti, *Jesus der Christus*, Mainz ^{3}1975; M. Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, Mainz 1984; K. Kertelge (Hrsg.), *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* (Quaestiones disputatae 63), Freiburg 1974; isti, *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae 74), Freiburg 1976; O. Köhler, *Kleine Glaubengeschichte. Christsein im Wandel der Zeit* (Herderbücherei 987), Freiburg/Basel/Wien 1982; J. Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart ^{3}1969; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg/Basel/Wien ^{2}1968; isti, *Christsein* (dtv 1220), München ^{4}1980; M. Limbeck, *Was Christsein ausmacht. Nachfolge Jesu als unverzichtbarer Weg*, Stuttgart 1976; O. H. Pesch, *Rechenschaft über den Glauben*, Mainz ^{2}1970; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien ^{8}1977; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München ^{8}1968; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien ^{6}1978; R. Schnackenburg/F. J. Schierse, *Wer war Jesus von Nazareth? Christologie in der Krise*, Düsseldorf 1970; A. Weiser, *Zentrale Themen des Neuen Testamentes. Eine Handreichung für Schule und Erwachsenenbildung*, Donauwörth 1978.

ISLAM

ADEL THEODOR KHOURY

Islam, koji sebe razumije kao religiju potpune predanosti neprikosnovenomu Bogu, temelji se, prvo, na Kuranu, koji za muslimane vjernike sadrži božansku objavu što ju je po Božjemu nalogu naviještao Muhamed (570–632), i, drugo, na tradiciji, na obvezatnom i uzoritom putu poslanika Muhameda (sunna) koji se opisuje u izvješćima hadisa (zbirke tradiranih tekstova).

Samorazumijevanje islama

Islam razumije sebe kao ključnu točku u proročkoj povijesti, kao konačni oblik objavljene religije, kao čisti oblik monoteizma, ali i kao jedan sveobuhvatni model života koji sva područja života uređuje prema religiozno autoriziranim načelima.

Kao objavljena religija islam se posebice opredjeljuje za biblijsku tradiciju. Prema Kuranu, Bog je u sva vremena i svim narodima (usp. 13,7; 35,24) uvijek iznova slao poslanike. Po njima je Bog poručio temeljnu zapovijed: »Nema Boga osim mene. Služite mi!« (usp. 21,15; usp. 16,36).[1] Stoga se Kuran opredjeljuje i za jedinstvo objave i za sklad svih poslanika i njihovih poruka (usp. 2,136.285; 3,84; 4,150–152). Vrhunac te duge povijesti objave obilježavaju likovi iz biblijske tradicije. Otac svih vjernika i uzor svih koji su predani Bogu jest *Ibrahim* (Abraham, usp. 60,4.6; 2,124). *Musa* (Mojsije) je unio u Tevrat (Tora) Božju objavu i zakonodavstvo. Tevrat sadrži svjetlo i pravi put te time predstavlja znamen Božjega milosrđa. Ona je k tomu postavila Židovima ograničenja (usp. 4,160; 6,146–147) i mnoge je točke ostavila nejasnim (43,63). Tada je došao *Isa* (Isus) s Indžilom (Evanđeljem). Indžil je »pravi put i svjetlo. Ono potvrđuje Tevrat koji (*Židovi*) imaju kod sebe« (5,46). Ono donosi izvjesno olakšanje glede Zakona sadržanog u Indžilu (3,50) i jasnoću o nekim pitanjima koja su među Židovima ostala sporna (43,63).

Zahtjev islama za apsolutnim važenjem: Nakon Ise došao je Muhamed s Kuranom koji donosi pravi put i jasnoću o svim točkama koje je Bog htio razjasniti (usp. 16,64; 4,26). On također donosi odlučujuće olakšanje u zakonodavstvu (usp. 4,27–28; 22,78).

[1] Nap. prevoditelja: Gdje god ne postoje izričite jezično-prevoditeljske i smisaone razlike i odstupanja, koristili smo se kao predloškom sljedećim prijevodom Kurana: *Kur'an časni*, preveli: Hafiz Muhammed Pandža i Džemalludin Čaušević, Zagreb 1969. Ujednačavanje transliteracije vršeno je posvuda gdje nije mogao ostati ni njemački niti anglosaksonski standardizirani oblik.

Kuran se dakle promatra kao potvrda i daljnja provedba Tevrata i Indžila, ali i kao preciziranje njihovih sadržaja i kao konačno utvrđivanje zakonskih odredbi koje leže u temelju islamskog modela života. Kuran povrh toga sadrži nebiblijske elemente, prije svega iz staroarapske predaje i antičkog razumijevanja prava. Time se islam uspostavlja kao savršena religija koja je u svojoj jezgri prihvatila i konačno dopunila ranije objave, tako da se sada islam razumije kao mjesto i instrument integracije svih objavljenih religija. To po svom zahtjevu znači načelno ukidanje svih ranijih religija u njihovom univerzalnom važenju. Taj zahtjev za apsolutnim važenjem islama jasno se izražava u mnogim iskazima iz Kurana. Tako se Muhamed označuje kao »završetak vjerovjesnikâ« (33,40), a islam kao religija koja »kod Boga važi kao religija« naprosto, tj. kao jedina istinska religija (3,19; usp. 48,28; 5,5.6). Kuran nedvosmisleno objašnjava: »Tko traži drugu vjeru osim islama, neće mu biti primljena (*kod Boga*). On će biti na budućem svijetu među onima koji su izgubili« (3,85).

Islam je monoteistička religija. Najvažniji dijelovi islamske vjere su:

- Bog je Jedan, Jedini, Svemogući. On je Tvorac koji se brine za ljude, vodi ih pravim putem i upravlja njihovim sudbinama, i koji će im suditi.
- Bog je po vjerovjesnicima poslao ljudima svoju objavu i svete spise.
- Ljudi će na sudnji dan uskrsnuti i biti podvrgnuti sudu.
- Anđeli posreduju objavu i služe Bogu.

Središte svega jest vjera u Boga u njegovoj jedinosti i transcendentnosti.

Bog je Jedini: »Nema Boga osim Boga«, tako glasi prvi glavni dio islamske vjeroispovijesti. Naglašavajući jedinost Boga Kuran se suprotstavlja staroarapskom politeizmu (= vjera u mnoštvo božanstava) i jednako tako reagira na neke dijelove kršćanske vjere.

Kuran predbacuje kršćanima da su pretjerali sa svojim štovanjem Ise, sina Merjemina (Marija). Isus je doduše Božji poslanik i vjerovjesnik (19,30; 3,48 49; 4,171; 5,110–111), Mesija (Masîh) (3,45), riječ Božja (3,45; 4,171), Duh Božji (4,171), ali nije Sin Božji (9,30), već samo milošću ispunjen čovjek (4,171–172; 43,59). Isa se pojavljuje kao običan čovjek: On i njegova majka običavali su objedovati skupa (5,75). Tako Kuran osuđuje kao nevjernike one koji kažu: »Zaista je Bog Mesih, sin Merjemin!« (5,17.72), jer taj bi iskaz mogao zvučati poput opredjeljenja za politeizam, a on također ne bi mogao potjecati od Isusa, kaže Kuran (5,72.116-117). Istom odlučnošću Kuran odbacuje kršćansko Trojstvo koje tumači kao vjeru u tri boga (4,171; 5,73). Bog je Jedini, on je jedini čovjekov Otkupitelj, bez ikakvog posredovanja putem nekog čovjeka. Tako je islamu strana predodžba o nekom otkupitelju i posredniku spasenja, kao što je to slučaj u kršćanstvu. Jer po Kuranu nitko ne nosi teret drugoga (39,7; 6,164). Kuran zanemaruje i poriče Isinu otkupiteljsku smrt na križu (4,157–158).

Bog je Uzvišeni: »Mislite na Božje darove, a ne na njegovu bit, jer za to nemate sposobnosti« – tako bi se mogla objasniti tradicija poslanika Muhameda. Nesposobnost čovjekova razuma da prodre do Boga podudara se s transcendencijom Boga. Bog je uzvišen, kaže Kuran (20,114; 23,192). »Ne mogu ga sagledati (*i obuhvatiti*) oči« (6,103), on ostaje skriven (57,3). »Ne postoji ništa što bi mu bilo jednako« (42,11). No Bog je, unatoč tomu, omogućio čovjeku pristup spoznaji njegovih djela (u stvaranju), svojih načina djelovanja (u povijesti naroda) i svoje volje (u objavi).

Bog je Stvoritelj: Bog je stvorio nebo i zemlju (46,3) i uredio ih tako da mogu služiti čovjekovu životu (7,54). Bog je stvorio i čovjeka: načinio ga je od zvuka (18,73) i dao mu »lijepi oblik«. Ali prvobitni se način Božjega stvaranja sastoji u tome što on svojom stvaralačkom riječju poziva u život: »A kada odredi da nešto bude samo mu kaže: 'Budi'! i ono biva« (2,118; 16,40).

Bog je Providnost: Bog čuva daljnje stvaranje svijeta i čovjeka, on određuje i upravlja ljudskom sudbinom i upotpunjava ljudima svoju blagodat (usp. 16,80–81). On ih naposljetku stavlja na kušnju kako bi ustvrdio tko od njih najbolje postupa (11,7). Činjenica da Bog djelovanjem njegove svemoći oblikuje i upravlja čovjekovim životom ne smije dovesti do poricanja slobodne volje i čovjekove moralne odgovornosti za njegova djela. Svojim voljnim zalaganjem čovjek zapravo mora izdržati kušnju i pokazati da ide pravim Božjim putem. Jer, kaže Kuran, »Bog govori istinu i On upućuje na pravi put« (33,4). Cilj postiže onaj tko slijedi taj pravi put, kamo Bog želi odvesti vjernike, i stječe milosrđe dobrostivoga Boga.

Bog je Sudac: Na sudnji dan, kozmički će znameni navijestiti strašni sud koji će uništiti nebo i zemlju. Tada će se dogoditi sveopće uskrsnuće mrtvih.

Bog je jedini Sudac. On sudi čovjeku po njegovoj vjeri i po njegovim djelima. Za nevjernike i zločince pripremljen je džehenem (pakao). Nevjernici će zauvijek ostati u njemu. Grešni vjernici smiju ga po islamskoj tradiciji opet napustiti, na temelju svoje vjere i po zagovoru poslanika Muhameda. Oni koji vjeruju i čine dobro ulaze u dženet (raj). Tamo im je na raspolaganju sve što im treba: jelo, pilo, ljubavni užitak, mir, nepomućena sreća. Čini se da je po Kuranu (75,22–23; 9,72; 10,26) moguće vidjeti Boga, ali samo u trenucima koje odredi Bog – i to samo vjernim muškarcima i ženama koje je on odabrao za to.

Zahtjev islama za totalnim važenjem

Bog od vjernika zahtijeva bezuvjetnu poslušnost njegovim odredbama. Te odredbe obuhvaćaju život pojedinca, obitelji i zajednice.

Religiozne dužnosti muslimanâ: Religiozne dužnosti predstavljaju jezgru islamskoga zakona i postaju glavnim osloncima, uporištima ili stupovima islama (»Potvrđujem: Nema Boga osim Boga, i Muhamed je Božji poslanik«) – obvezna molitva koja se mora obaviti pet puta na dan, post u mjesecu ramazanu, davanje priloga zajednici i hodočašće u Meku koje se mora obaviti jednom u životu.

Norme islamskoga morala: Moralni kodeks islama sadrži zapovijedi i zabrane koje se mogu usporediti s Deset zapovijedi (usp. 17,22–39; 6,151–153).

Na prvom je mjestu *vjera u Boga* i *poslušnost* njegovoj volji, ispunjenje religioznih dužnosti kao i poniznost, zahvalnost i strpljivost. Kuran se protivi nepromišljenom zazivanju Imena Božjega (2,24), on zahtijeva ispunjenje obećanja koje se potvrđuje prisegom (16,91). On nalaže poštovanje roditelja prema kojima se treba ponašati dobro i sa zahvalnošću (17,23–24). Kuran se zalaže za poštovanje života i zabranjuje ubojstvo (5,32), on potvrđuje ius talionis (»oko za oko...«) i dopušta krvnu osvetu, no ipak preporučuje odricanje od toga (2,178). Ljudska ljubav i spolnost potvrđuju se (30,21; 2,187) u okviru braka; osuđuju se homoseksualnost (4,16; 7,80–81), prostitucija (24,33)

i razvrat (6,151); brakolomstvo se kažnjava isključenjem iz društvenoga života (4,15) ili smrću (prema tradiciji). Kuran se odlučno zalaže za pravednost i uzdiže je do posebne kreposti muslimanâ (5,8). On osuđuje prijevaru i nečasnost u poslu (6,152) kao i lihvarenje, također u formi uzimanja kamata (2,278–279). On nalaže pravedno postupanje prema slabima: prema siromašnima, putnicima (30,38) i miroljubivim nevjernicima (60,8). Kuran naposljetku nalaže poštovanje istine »da se kaže što je pravedno« (33,70), da se ne »daje nikakvo lažno svjedočanstvo« (25,7) i zabranjuje licemjerje (2,264), neiskrenost (3,188), nagađanja i sumnjičenja (49,12), zlobno ogovaranje (24,19) i ponižavanje (4,122).

Obiteljski ustroj u islamu: Islam potvrđuje instituciju braka i obitelji i uzdiže ženidbu do dužnosti za sve one koji mogu ispuniti sve odgovarajuće zahtjeve u bračnom životu (usp. 24,32). Jer brak je put k stvaranju potomstva i time odgovara čovjekovoj prirodnoj sklonosti, potrebi društva i Božjoj volji kao i uputi poslanika Muhameda. Brak je također mjesto pravoga životnog zajedništva muža i žene, on se zasniva na međusobnoj naklonosti i ljubavi supružnikâ, pruža pojedincima zaštićenost i sigurnost, životnu potporu i odgoj, te je naposljetku i mjesto skladnoga vođenja života i partnerske podjele rada.

Ženidba se u islamu razumije kao građansko-pravni ugovor između dvije bračno zrele i uračunljive osobe. Musliman smije živjeti istovremeno u braku s više žena. Broj tih legitimnih žena u Kuranu se ograničava na najviše četiri i to također samo pod uvjetom da muž pravedno postupa prema svojim ženama (4,3), što se prema procjeni samoga Kurana teško može postići (usp. 4,129). Nevažeća je i zabranjena ženidba s bliskim rodnicima (4,22–23), brak s pripadnicima drugih vjera (2,21; 60,10). Ali musliman smije oženiti Židovku, odnosno kršćanku (Kuran 5,5), premda suci ne zagovaraju takve brakove. Tradicija zabranjuje sklapanje braka muslimanke sa Židovom, odnosno s kršćaninom i to zbog mogućnosti ugrožavanja ženine vjere koja bi u normalnom slučaju bila pod bitnim utjecajem njezina muža.

Brak se može raskinuti muževim otpuštanjem žene, sporazumnom odlukom supružnikâ ili sudskom presudom. U tom slučaju razvedena žena ima pravo na dostatno novčano obeštećenje kako bi mogla pristojno živjeti. Prije nego žena napusti muževu kuću mora se odrediti i vrijeme čekanja kako bi se mogla ustvrditi možebitna trudnoća (2,228; 65,1).

Obiteljski se život u islamu odlikuje čovjekovim prvenstvom. Ta se patrijarhalna struktura ustvrđuje u Kuranu: »Muškarci imaju prednost pred njima (*ženama*)« (2,228). Bog je muževima dao taj poseban položaj i to se treba razumjeti kao posljedica njihove dužnosti da osiguraju uzdržavanje obitelji (usp. 4,34). Ali normalni međusobni odnos supružnikâ treba se prema Kuranu urediti »na pravedan način« (2,228; 4,19). To znači da oni njeguju međusobnu ljubav i dobro postupaju jedno prema drugomu (usp. 30,21).

Idealna obilježja islamskoga društva: Zajednicu muslimanâ koja se ravna prema Božjim zapovijedima i naredbama Kuran označuje kao »najbolju zajednicu« na svijetu zato što ona nalaže pravednost a zabranjuje ono što je neprihvatljivo (3,110). Ona se treba odlikovati solidarnošću, bratstvom i pravednošću. Solidarnost uvjetuje spremnost vjernikâ da omoguće drugima, prije svega siromašnima, pravo na dio njezinog imutka (usp. 70,24–25; 51,19). Solidarnost i bratstvo također znače da među vjernicima mora vladati »velikodušnost« (2,237). Oni trebaju izbjegavati uvredljivo izrugivanje (44,11;

49,1), zbog pretrpljene nepravde ne trebaju se svetiti strogo, nego radije praštati. Vraćati zlo zlim svakako je puno pravo vjernikâ, ali bolje je oprostiti (16,126; 4,149). Još je bolje vratiti zlo dobrim (41,34; 23,96; 13,22).

Poredsolidarnosti i bratstva pravednost važi kao glavno obilježje idealne islamske zajednice. Musliman treba pravedno postupati prema svim ljudima, pa i nemuslimanima. Zajednica također treba održavati strukturu koja joj omogućuje vladavinu pravednosti.

Politička struktura islamskoga društva (uma): Islamska država stoji pod Božjim zakonom koji služi kao smjernica za djelovanje vlade i kao mjerilo za priznavanje njezina autoriteta ili za osudu njezine samovolje. Zakon Kurana i obvezatne odredbe sunizma (tradicija poslanika Muhameda) čine osnovu opravdanosti i vršenja javnih službi. Tako država u islamu pokazuje teokratsku strukturu koja smjera na to da se do važenja dovedu Božja prava i da se osiguraju prava i interesi muslimanâ, ali i da se od podanika zahtijeva poslušnost prema Božjem zakonu i da se provede u praktičnom životu. Onima koji vladaju dani su autoritet i punomoć da učvršćuju i šire Božju vladavinu i prevlast islama.

Na vrhu islamske države stoji kalif, imam ili sultan. Predsjednik vlade neke islamske države smije od svojih podanika zahtijevati poslušnost i lojalnost. Ali on sam mora ispuniti određene uvjete kako bi mogao stajati na čelu države i voditi vjernike. On mora prije svega poznavati propise Kurana i zakonske uredbe ili to znanje steći kod tumačiteljâ zakona. On je također obvezan savjetovati se s drugim članovima zajednice. Kuran ne određuje kako se treba vršiti to savjetovanje i on stoga ne propisuje nikakvu određeniju državnu formu.

Za potporu vlade (izvršne vlasti) u islamskoj državi postoje različite službe. Osim nadzornika tržišta, koji se brinu za skladan društveni život, i policije, najvažniji su tumačitelji zakona i suci.

Tumačitelj zakona (ako je u službi, zove se muftija) savjetuje vladu u pitanjima koja su povezana s legislativnom funkcijom države i s upravnim poslovima. Ulogu temeljnog zakona i ustava preuzimaju kuranski zakon i put koji je naznačen tradicijom. Tumačitelj zakona poznaje baš taj zakon i inače posjeduje neophodnu sposobnost prosudbe za spoznavanje i utvrđivanje mogućnosti i modaliteta primjene tog zakona na konkretne slučajeve. I suci i pojedini vjernici mogu kod tumačitelja zakona iznijeti pravno mišljenje (fetva) o različitim pitanjima. Pravorijek je u nadležnosti suca (kadija). U svojemu sudu on se oslanja na pravno mišljenje muftije. On ustvrđuje činjenično stanje na temelju vjerodostojnih iskaza svjedoka ili priznanja optuženoga. U slučajevima, za koje Kuran i tradicionalno pravo predviđaju određene kazne, on mora dosuditi tu kaznu. Inače njegovoj prosudbi ostaje prepušteno da ustvrdi kaznu koja odgovara po svojoj visini i svojemu učinku.

Zahtjev za univerzalnim važenjem islama i pitanje o toleranciji

Muslimanska se zajednica razumije ne samo kao jezgra islamske države, nego i kao uzor cjelokupnoga ljudskog društva. Islam ističe svoj zahtjev da svim ljudima učini pristupačnim svoju vjeru, svoje moralne norme, svoje zakonske odredbe i općenito svoj

sveobuhvatni poredak života – još više: da svojemu poretku pribavi nadmoć u cijelome svijetu. Kuran kaže: »On (= Bog) je onaj koji je poslao svoga poslanika s uputom i istinskom vjerom, da je dovede do pobjede nad svakom vjerom...« (9,33; usp. 61,9; 48,28).

Muslimani trebaju doprinijeti toj pobjedi. Oni imaju dužnost nastojati oko uspostave univerzalne vladavine islama u svijetu. To nastojanje (džihad) odnosi se najprije tek na zaštitu islamskih područja od prodorâ i opasnostî, ma s koje strane oni dolazili (usp. 5,57; 9,23). Povrh toga, radi se o pozitivnom jačanju islama i o proširivanju područja njegove moći, a u nuždi – prema klasičnom srednjovjekovnom nauku – i pomoću tzv. »svetog rata«. Ta je dužnost iznad zajednice kao takve i ona prestaje onda kada su svi ljudi prihvatili islamsku vjeru ili kada su se podčinili islamskoj državi.

Svojim podčinjavanjem Židovi i kršćani postaju npr. štićenicima (dhimmī) islama. Taj im pravni status jamči zaštitu njihova života i njihova vlasništva, njihove vjerske i kulturne slobode, njihovu relativnu upravnu autonomiju, njihovu nadležnost u pitanjima stalešKoga, bračnog, obiteljskog i nasljednog prava. Oni zauzvrat moraju davati danak (Kuran 9,29) u obliku glavarine i poreza na imovinu. Oni se i inače moraju zadovoljiti nižim položajem u društvu, jer se ne integriraju u potpunosti u islamsko društvo i ne uživaju sva građanska prava, prije svega ne uživaju politička prava jednako kao i muslimani. S obzirom na džihad današnji je islamski svijet podijeljen na dva tabora: Jedni po srednjovjekovnom uzoru ponovno žele oživjeti borbeni karakter tog nastojanja. Drugi naglasak prije stavljaju na mir kao na pravu svrhu zalaganja muslimanâ za stvar vjere (usp. Kuran 8,61; 4,90.94). Pretumačenje pojma džihada dogodilo se već u srednjem vijeku. Teolozi i duhovnici smatrali su tada da se zalaganje za vjeru najprije tek i uglavnom treba dogoditi u nutrini samoga vjernika i unutar zajednice i to putem svladavanja zla i podupiranja dobra, putem nastojanja oko dobročinstva i rada na korist zajednice. Prema van, navještaj islama i politički napor zamijenio je klasični »sveti rat«, bilo da je islamsko područje napadnuto ili dospjelo u opasnost.

Kršćani i muslimani

Islam je vrlo blizak kršćanstvu i istodobno vrlo dalek. Unatoč mnoštvu zajedničkih točki (monoteizam, biblijska tradicija, priznavanje Isusa Krista kao proroka i evanđelja kao Božje objave, moralnih načela...), učenja kršćanstva i iskazi islama – kakvi su formulirani u teološkoj tradiciji – proturječni su u središnjim točkama. Tako islam odbacuje kršćansku vjeru u Trojstvo, u božanstvenost Isusa Krista i u otkupljenje s Kristom. Kršćanstvo sa svoje strane ne priznaje Muhamedovo obvezatno božansko poslanje niti autoritet Kurana. Do sada su te načelne razlike osuđivale na propast svaki religiozni razgovor između kršćana i muslimana. No to nije nikakav razlog da se napusti sve. Otvoreni i strpljivi dijalog može barem pomoći uklanjanju mnogih nesporazuma i dubljem poznavanju dotičnih učenja. Sve do zadnje faze možebitnoga potpunog sporazumijevanja zajedničko traganje za integralnom istinom mora poći od istina koje su u priznatoj mjeri barem u svojim osnovnim crtama i svojim temeljnim intencijama zajedničke objema religijama. Osim religioznog razgovora, treba se težiti suradnji između kršćana i muslimana. Ta se suradnja ne treba promatrati kao sveta alijansa religija pro-

tiv nevjernikâ. Ona je prije vlastiti prinos religija rješavanju zajedničkih problema i oblikovanju jednoga humanog svijeta i to u primjerenoj otvorenosti prema drugim skupinama, ako postoji dostatna zajednička osnova. U tom se nastojanju oko Božje i čovječje istine vjera treba obistiniti, nada potvrditi, a ljubav, odnosno solidarnost, ozbiljiti.

Lit.: *Der Koran*, Übersetzung von R. Paret, Stuttgart 1966; Werkausgabe ²1980; R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart ²1977; Werkausgabe ²1980; M. S. Abdullah, Geschichte des Islams in Deutschland (*Islam und westliche Welt* 5), Graz/Wien/Köln 1981; isti, *Islam. Für das Gespräch mit Christen*, Altenberge 1984; T. Andrae, *Mohammed, sein Leben und sein Glauben*, Göttingen 1932; isti, *Islamische Mystiker* (Urban-Bücher 46), Stuttgart ²1980; P. Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover 1980; isti, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart 1982; J. Bouman, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah*, Frankfurt/M. 1980; A. Bsteh (Hrsg.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Heidelberg ²1961; C. Cahen, *Islam I* (Fischer Weltgeschichte 14), Frankfurt/M. 1968; E. Demerghem, *Mohammed in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1960; W. Ende/U. Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984; G. Endress, *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1981; *Encyclopaedia of Islam = Encyclopedie dé l'Islam*, novo izdanje, Leiden 1964 i dalje; J. Van Ess (Hrsg.), *Schriften zum Islam*, Stuttgart 1981; H. Fähndrich, *Das Vermächtnis des Islam*, 2 Bde., Zürich 1980; A. Falaturi/W. Strolz (Hrsg.), *Glauben an den einen Gott; Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam*, Freiburg 1975; M. Fitzgerald/A. Th. Khoury/W. Wanzura (Hrsg.), *Mensch, Welt, Staat im Islam* (*Islam und westliche Welt* 2), Graz/Wien/Köln 1977; isti, *Renaissance des Islams. Weg zur Begegnung oder zur Konfrontation?* (*Islam und westliche Welt* 4), Graz/Wien/Köln 1980; L. Gardet/M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948; L. Gardet, *Islam*, Köln 1968; G. E. von Grünebaum, *Der Islam im Mittelalter*, Zürich 1963; isti, *Der Islam in seiner klassischen Epoche*, 622-1258, Zürich 1963; isti, *Islam II* (Fischer Weltgeschichte 15), Frankfurt/M. 1971; L. Hagemann, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung christlich-islamischer Geschichte (*Frankfurter Theologische Studien* 21), Frankfurt/M. 1976; isti, *Christentum. Für das Gespräch mit Muslimen*, Altenberge ³1986; isti, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (*Studien* 4), Altenberge 1983; isti, Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen (*Islam und westliche Welt* 7), Graz/Wien/Köln 1985; *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, Neudruck 1979; R. Jockel, *Islamische Geisteswelt von Mohammed bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1954; A. Th. Khoury, Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman, 7e Controverse (*Sources Chrétiennes* 115), Paris 1966; isti, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969; isti, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs* (VIIIe–XIIIe s.), Louvain ²1969; isti, *Polémique byzantine contre l'Islam* (VIIIe–XIIIe s.), Leiden ²1972; isti, Einführung in die Grundlagen des Islams (Islam und westliche Welt 3), Graz/Wien/Köln ²1981; isti, *Begegnung mit dem Islam. Eine Einführung* (Herderbücherei 815), Freiburg ³1986; isti, *Toleranz im Islam*, München/Mainz 1980, Altenberge ²1986; isti, *Gebete des Islams* (Topos-Taschenbücher 111), Mainz 1981; isti, *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident*, Freiburg und Altenberge 1983; isti, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, München/ Mainz 1985; *Lexikon der islamischen Welt* (Urban-Bücher 200), 3 Bde., Stuttgart 1974; T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2 Bde., Zürich 1981; isti, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1983; V. Nienhaus, Islam und moderne Wirtschaft. U: *Positionen und Perspektiven* (*Islam und westliche Welt* 6), Graz/Wien/Köln 1982; R. Paret, *Mohammed und Koran I* (Urban-Bücher 32), Stuttgart ⁵1980; A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Aalen 1979; isti, *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf 1981; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn ²1983; U. Tworuschka, *Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium*, Frankfurt/M. 1977; W. M. Watt/A. T. Welch, *Der Islam I* (*Die Religionen der Menschheit* 25,1), Stuttgart 1980; W. M. Watt/M. Marmura, *Der Islam II* (*Die Religionen der Menschheit* 25,2), Stuttgart 1985.

A

ABRAHAM

1. židovski

Abraham se smatra rodozačetnikom i praocem židovskoga naroda. Na Božju zapovijed odlazi iz svojega rodnog mjesta Ura u Kaldeji kako bi otišao u njemu nepoznatu zemlju koja će poslije postati domovinom židovskoga naroda (Post 12,1). Prema Talmudu i Midrašu Abraham, promatranjem uređenoga svijeta, dolazi do spoznaje o jednom Bogu (Berešit raba 39,1), razbija idole svojeg oca (Berešit raba 38,13), Nimrod ga baca u užarenu peć iz koje ga spašava Bog (b Pes 118a). Iz Post 15,8 rabini zaključuju da Abraham prvi priznaje Boga za »gospodina« (b Ber 7b); a iz Post 12,2 da Abrahamovim odlaskom iz njegova poganskog okoliša počinje preokret u povijesti čovječanstva (Tanh Leh L'ha 3). Bog s Abrahamom sklapa Savez kojim stvara s njim poseban odnos i obećava mu bogato potomstvo. Taj savez dobiva konkretan izraz obrezanjem (Post 17,1 i d.). Abraham će istodobno biti »blagoslov za sve narode« (Post 12,2 i d.). Tako su rabini gledali u Abrahamu (otac mnogih naroda: Post 17,5) i prvoga misionara (Post 17,5: »čeljad koju su stekli u Haranu«; Berešit raba 39,14). Prozeliti se do danas u židovstvu smatraju Abrahamovim sinovima i kćerima. Abrahamovo nepokolebljivo povjerenje u Boga (Post 15,6) dokazuje se »vezanjem Izaka« (Post 22) na Moriji. Zatim je na Moriji sagrađen jeruzalemski hram. Prema židovskoj tradiciji, nitko se, navodno, nije toliko bavio Božjim zapovijedima koliko Abraham (b Ned 32a); on je već prije zakonodavstva na Sinaju poštovao svih 613 zapovijedi i propisa iz usmene predaje (b Joma 28b). Pripisuje mu se i uvođenje jutarnje molitve (b Ber 26b prema Post 22,3: »On ujutro podrani«), resa na skutima (Br 15,38) i kutijica s molitvenim svitkom (P'nz 6,8; b Sota 17a). Abrahamovo gostoprimstvo i čovjekoljubljе, koje se posebno vidi u njegovu zalaganju za Sodomu i Gomoru (Post 18), produbljuju njegovu osobnost (Post R 39,6; 49,9; 48,9; b B M 86b).

Javljaju se i pojedinačne kritike Abrahama. Tako je, kako se navodi, pozvao u rat učenjake (prema Post 14,14), posumnjao u Božja obećanja i sprečavao obraćenje drugih (prema Post 14,21; usp. Ned 32a) itd. Ni Biblija ni rabinska egzegeza ne prešućuju ljudske slabosti svojih junaka pa djeluju protiv kulta ličnosti i predaka.

»Vezanje Izaka« smatralo se u srednjem vijeku primjerom privrženosti vjeri otaca koji su radije prihvaćali smrt svoje djece negoli njihovo otpadništvo od židovstva. Nakon Auschwitza to je ponovno tema mnogih teoloških rasprava.

Lit. E.-L.Ehrlich, Abraham in der jüdischen Tradition, u: *Littera Judaica*, Frankfurt, o. J.; Micha Josef Bin Gorion, *Die Sagen der Juden*, Berlin 1935; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1909–1938.

P. NAVE LEVINSON

2. kršćanski

U biblijsko-kritičkoj znanosti na Abrahama se gledalo samo kao na središnji lik jedne zbirke priča. Danas se na Abrahama usuglašeno gleda kao na povijesnu osobu koja je živjela oko 1800–1400 pr. Kr. Abraham je praotac židovskoga naroda; u njemu su blagoslovljena sva plemena na zemlji (Post 12,3); on je otac svih vjernika (Post 15,5). Jer je vjerovao u Boga i slijedio njegovu riječ (Post 12,1; Post 22), Bog ga je izabrao i sklopio s njim poseban savez (Post 15,5). Biološko podrijetlo od Abrahama samo po sebi ne određuje pripadnost Božjem savezu. Sin sluškinje Hagare Jišmael otjeran je (Post 16), a Sarin sin Izak postaje nositelj obećanja. U kušnji Abrahamove vjere u Moriji (Post 22) to se obećanje iznova potvrđuje.

U Novom zavjetu Židovi se nazivaju Abrahamovim sinovima i kćerima (Mt 3,9; Lk 13,16); i Isus potječe od Abrahama (Mt 1,1). No važna je duhovna pripadnost Abrahamu jer »Bog može od ovih stijena podići Abrahamovu djecu« (Lk 3,8). Prava Abrahamova djeca postupat će prema njegovim djelima (Iv 8,39). Zbog Isusove izjave: »Prije nego je Abraham bio, ja jesam« (Iv 8,58), dolazi do raskida sa Židovima. Pavao produbljuje misao da je Abrahamovo duhovno potomstvo odlučujuće (Rim 4,9 i d.). Oni koji vjeruju Abrahamova su djeca (Gal 3,7) i potječu od Sare, slobodne, koja je simbol novoga Saveza, dok Hagara zastupa robovanje zakonu u suprotnosti s vjerom (Gal 4,22–31). U novijim teološkim razmišljanjima i u započetom dijalogu sa Židovima i muslimanima Abraham se iznova otkriva kao veza i spojnica triju »abrahamskih religija«. Svi su kršćani kao Abrahamova djeca po vjeri duhovno povezani sa Židovima (Drugi vatikanski koncil, NA 4). Isti je i odnos prema muslimanima koji su poput Abrahama podložni Božjoj volji i stoga okruženi Božjim milosrdnim htijenjem da ih spasi (Drugi vatikanski koncil, NA 3 i LG 16). G. EVERS

3. islamski

Kuran skicira o Abrahamu (Ibrahim) izvanredno simpatičnu sliku. On je primjer bezgranične predanosti Bogu, ali i Božji saveznik koji je ispunjen radošću djelovanja. Njegova je vjera bila prototip islama, one, po muslimanskom shvaćanju, jedinstvene religije koja je bila objavljena svim poslanicima i u kojoj se susreću judaizam, kršćanstvo i islam. »Islamska« zajednica, koju je utemeljio Abraham, naziva se u Kuranu islamskom zajednicom; sam je Abraham prvi henif, tj. čisto monoteistički vjernik.

Biblijski prikaz povijesti njegova života proširuje se u Kuranu izvanbiblijskim pojedinostima. Genealoški podaci, koje je u islamskoj teologiji iznio recimo al-Tha'ālibī, slažu se s podacima iz Post 11,10–21 i 1 Ljet 1,17–27. Već u svojoj ranoj mladosti Abraham je spoznao Boga. To se dogodilo kada je promatrao nebeska tijela i njihovu prolaznost. Tako je došao do vjere u jednoga Boga (Kuran 6,75–79). Abraham je nastupio i kao rušitelj slika: On je uništio kumire u hramu grada Ura. Kada je kao osumnjičenik pozvan na odgovornost, branio se: »Uradio je to najveći od njih, pa pitajte same porušene!« – »Već znaš da ovi ne govore«, uzvratili su mu sugrađani. – »Pa zar vi obožavate mimo Boga ono što vam ne može ništa (*ni*) koristiti ni štetiti? Jao vama i onome što obožavate mimo Boga!« (21,59–67).

Iz Mezopotamije, gdje je sretno izbjegao zasjede kralja Nimroda, Abraham se povukao u Kanaan a potom u Egipat. U tom izlasku iz poganskog okruženja muslimani su vidjeli prasliku → hidžre, vidjeli su Muhamedovo iseljenje iz Meke u Jesrib. U oba je slučaja nastupio religijsko-povijesno značajan preokret. Zbog Sare, Abrahamove žene, u Egiptu je došlo gotovo do sukoba s tadašnjim faraonom.

Sara je bila bez djece i stoga je svojemu suprugu poklonila djevičanstvo, hadžar. Rodila mu je kasnije dječaka, Ismaila (→ Jišmael). S tim je sinom Abraham osnovao staro doba Kabu u Meki. Kuran izvješćuje i o rođenju drugoga sina, Ishaka (Izaka), koji je bio pokoran ostarjeloj Sari. Abrahamova povezanost s Bogom, koja mu je donijela počasno ime »Božji prijatelj« (Khalīl Allāh), okrunjena je njegovom spremnošću da dugo željenoga sina s prvom ženom žrtvuje Bogu (kasnija tradicija je nastojala pokazati da je taj sin bio Jišmael). Ta spremnost na žrtvu snažno utječe na islamsku pobožnost. Žrtvovanje životinja, koje se prigodom hodočašća u Meku prinosi svugdje u islamskom svijetu, nadovezuje se na Abrahamovu žrtvu. Kao što je poznato, u to se vrijeme slavilo najveće godišnje slavlje, slavlje prinošenja žrtve ('Īd al-aḍḥā) ili Kurban-bajram.

U teološkim djelima susreću se mnoge pojedinosti o Abrahamovu životu i djelu koje se ne oslanjaju na Kuran, nego su uzete iz židovskih izvora. One spadaju u ono područje islamske tradicije koja se poznaje pod imenom isrā'īliyyāt (izraelizmi).

Abraham je umro u dubokoj starosti i pokopan je u Hebronu, te se stoga taj grad arapski naziva »Al-Khalīl«. Nakon strašnoga suda Abraham će pratiti vjernike u raj.

Lit.: EI², Ibrāhīm; Y. Mouharac, *Abraham dans le Coran*, Paris 1958. S. BALIĆ

ALAH → BOG

ALIJA ('ALĪ)

islamski

A., Muhamedov rodak i zet, roden oko 600. u Meki, poginuo oko 661. u Kufi, bio je prvi ili drugi član prve zajednice. Kao takav i kao jedan od četiri »pravovjerne kalife« on zauzima važno mjesto u religioznoj svijesti muslimanā. Za šijite je on prvi u nizu imama koji se smatra jedinim zakonitim Muhamedovim nasljednikom. Prvobitno samo politički, a potom i religiozno motivirano opredjeljivanje za Aliju bilo je bitno obilježje koje šijite razdvaja od sunita. A. je u očima šijita imam i veli (walī: »prijatelj i poznavatelj Boga«). Zadnje spomenuto svojstvo čini ga osobom bliskom Bogu koja je zahvaljujući toj prednosti u stanju upravljati prirodom.

A., njegova supruga → Fatima i oba njihova sina, Hasan i Husein, očekivali su posebno poštovanje kod vjernika. Oni su u njihovim *sijerima* (biografijama) tražili poticaj i pravila za život i kult.

Hrabri Muhamedov zet slovi kao najveći junak u islamskoj povijesti. On je sudjelovao u svim ratnim sukobima prve zajednice. Jedino je zbog preuzimanja zapovjedništva Medinom bio spriječen sudjelovati u ratu za vrijeme pohoda na Tebuk. U Bitci kod Uhuda zadobio je 16 rana.

Za vrijeme hidžre, koju je on kasnije predložio kao početak islamskoga računanja vremena, dobio je zadaću da ostane u Meki i da u kući vjerovjesnika zavarava neprijatelje. Također je preuzeo nalog da dobra koja su bila povjerena Muhamedu vrati njihovim vlasnicima.

Godine 657. bio je upleten u višemjesečnu borbu s pobunjenim upraviteljem Sirije, *Mu'āwiyom*. Pokušaj da se građanski rat okonča pregovorima za zelenim stolom imao je za njega nepovoljan ishod: zbog lukavstva protivničke strane na arbitražnom sudu oduzeta mu je kalifska čast. To je dovelo do otpadništva *kurejšita* koji su se smatrali obvezanim na uklanjanje kalifatskog establišmenta i da predavanje vodstva zajednice u ruke najčasnijega, bio on potomak plemićkoga plemena Kurejša ili rob. Godine 661. A. je pao kao žrtva napada jednoga kurejšite.

A. i oba njegova sina iz braka s Muhamedovom kćerkom Fatimom, Hasan i Husein, pojavljuju se i kao prenositelji tradicije. No ipak je u priznate zbirke hadisa pod naslovom *al-Bukhārī* i *Muslim* ušao samo manji broj → hadisa. Zato postoji niz Alijinih mudrih izreka, propovijedi i pisama koja kao njegova oporuka obogaćuju izvornu literarnu gradu. Njemu se, dakako ne s pravom, pripisuju i izvjesne pjesme. Neke manje šijitske skupine pripisuju Aliji božanska svojstva. One se time postavljaju iznad pravovjernog razumijevanja Alije i stoga se smatraju hereticima. Kult Alije živi u pozadini.

U legendi A. nosi mnoge crte biblijskih junaka. On se poimence često identificira s prorokom Ilijom. Nacionalni junaci muslimanskih naroda rado se ukrašavaju Alijinim krepostima. Tako se čini da se npr. iza legendarnoga lika glavnih junaka narodnih pjesama bosanskih i albanskih muslimana Alije Đerzeleza, barem u izvjesnim crtama, krije Alijina osoba.

Lit.: Ahmad Fadl, *Ali, the fourth Caliph of Islam*, Lahore 1958; Muhammad ibn al-Husayn al-Abrash, Tardjuma wa sharh. Nahdj al-balāgha, Tahrān 1365 H. (1946) i dalje (sadrži 'Alijine propovijedi, pisma i izreke); E. L. Petersen, *'Ali and Mu'āwiya in early Arabic tradition*, Kopenhagen 1964; W. Sarasin, *Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna*, Basel 1907; Henri Laoust, Le Role de 'Ali dans la »sira« chiite. U: *Revue des études islamiques*, Paris 1962; Abdurrahman Güzel, *'Alī in der Bektaschi-Dichtung, namentlich jener des 16. Jahrhunderts*, Wien 1972 (neobjavljena inauguralna disertacija). S. BALIĆ

ANĐEO

1. židovski

Pod andelom (hebr. *mal'ak*) SZ podrazumijeva ponajprije čovječjega glasnika koji mora izvršiti određeni nalog i koji od svojeg nalogodavca ima odgovarajuću punomoć (Post 32,4; Br 20,14). A. (riječ je izvedenica od grč. *angelos*) mnogo češće nastupa kao Božji glasnik. Može se pojaviti u čovječjem liku i tada se u njemu ne može odmah prepoznati a. Božji (Post 18; 32,25 i d..; Iš 5,13 i d.; Suci 13). Povremeno ima krila (Iz 6,2) koja mu olakšavaju izvršenje zadaće. Krila nisu nepoznata na starom Orijentu. U njih se ubrajaju i starozavjetni kerubi koji čuvaju Kovčeg saveza s njegovim Zakonom (Izl 25,18) ili brane ulazak protjeranog Adama u edenski vrt (Post 3,24). Božji a. prenosi kao posrednik Božju objavu

koja sadrži opomenu, prijetnju kaznom, obećanje pomoći i dr. Mojsije je preko anđela Božjeg dobio nalog da Izraelce izvede iz Egipta (Izl 3,2). Osim anđela pojavljuje se, dakako, i sam Bog kao govornik (3,4). Kao posrednik a. Božji može proroku protumačiti Božju poruku (Zah 1,9). Često nedostaje veza s ljudima. Anđeli (serafi, ofani, er'eli i »živi«) u skupinama okružuju »gospodara vojski« i pjevaju mu hvalospjev (Ps 103,20; 148,2). Izgled tih skupina ne može se sa sigurnošću razabrati. Serafi imaju krila, ofani imaju oblik kotača (Božja prijestolna kola, Ez 1). Obojica arkanđela, imenovana u Knjizi o Danielu, Mihael i Gabriel (Dn 10,13; 8,16) pojavljuju se kao muškarci (10,21). Povrh toga, Gabriel »doletje u brzu letu«. Malo je vjerojatno da SZ poznaje zle, »pale« anđele. Neki egzegeti vide u »Božjim sinovima« (Post 6,4) pale anđele, ali sam tekst nema u sebi negativan sud o njima. Ni Satan (Job 1), koga poslijebiblijsko doba izjednačava s đavlom, nije »zao«. On otkriva slabosti čovjeka i njegovu uvjerenost u vlastitu nepogrešivost, a pritom djeluje po božanskom nalogu. Ako a. želi zaštititi pojedinca (Post 21,17; 24,7; 48,16) ili narod (Izl 14,19; 23,23; 32,34) ili nadviti nevolju nad ljude kao a. koji »donosi uništenje« (2 Sam 24,16; Iz 37,36) s mačem u ruci (1 Ljet 21,15 i d.), nikada ne djeluje svojevoljno. Valja pretpostaviti da su na stvaranje kasnobiblijske i poslijebiblijske angelologije utjecali stari Babilonci, a možda i Perzijanci. Prema jeruzalemskom Talmudu (Roš ha-šana, I,2), imena anđela donijeli su sa sobom Židovi koji su se vraćali iz babilonskoga progonstva. U SZ nalazimo ih pretežito u narativnim dijelovima. Rijetki su kod proroka (posebice Iz, Ez i Zah). Starozavjetni ih zakon izbjegava šuteći o njima.

Međutim, apokrifna literatura oblikovala je angelologiju s mnogo fantazije. Anđeli imaju ime i specifičnu zadaću. Poznaju tajne stvaranja svijeta i prenose ih na birane ljude, primjerice, na Henoka. Sedmorica se anđela nalaze u neposrednoj blizini Boga i daju mu molitve smrtnika (Tob 12,15). Ako je Knjiga o Danielu znala samo za Mihacla i Gabriela, u apokrifnoj literaturi pojavljuju se još arkanđeli Rafael, Uricl, Re'uel, Jeremiel, Fanuel. U njihove dužnosti (1 Hen 90,21 i d.) ubraja se kažnjavanje palih anđela (1 Hen 6), onih anđela koji su htjeli poučiti ljude o Božjoj pravednosti, ali su ih zavele čovječje kćeri (Jubileji 4,15 i d.). Kumranska sekta znala je za dualističku hijerarhiju anđela: dobri anđeli borili su se protiv »zlih« i pobijedili ih pod vodstvom »kneza svjetlosti« (1 QM 13,10–12; 1 QS 3,20–22).

U Mišni, temeljnoj knjizi talmudske literature, anđeli se uopće ne spominju. Možda zbog namjere da se umanji njihova važnost. Međutim, ne može se osporiti da su i široke mase i pismoznanci uvjereni u njihovo postojanje. Brojne su predodžbe u pojedinostima. Anđeli su stvoreni prvoga ili drugog dana stvaranja, ali njihovo nastajanje još nije završeno. Oni hodaju uspravno, govore hebrejski i obdareni su razumom. Zbog sposobnosti letenja oni lete s jednoga kraja svijeta na drugi i proriču budućnost (Hagiga 16a). Imaju oblik čovjeka, ali njihov je lik napola vatra i napola voda. Za razliku od ljudi, nemaju zlih poriva. Važno je načelo da a. može obaviti samo jednu zadaću u određenom vremenu. Anđeli jedu i piju (Post 18) samo da bi ukazali čast čovjeku koji ih ugošćuje. Oni sami ne trebaju jesti. Broj je anđela nepregledan. Osim nižih ima i viših anđela. Posebno su važni Bogu blizak Metatron i a. smrti koji je općenito okrutan, ali njega se povremeno može odgovoriti od nauma i odgoditi čas smrti. Od njega se ništa ne može sakriti, jer je (Avoda zara 20b) »obasut očima«. Ubija tako da umirućem spusti u usta kap otrova sa svojeg mača. Pod utjecajem → *mistike* angelologija ulazi u liturgiju. Ipak je nadasve važno da se štovanje anđela ne može dokazati. Izraelove molitve uvijek su upućene Bogu, a ne njegovim nebeskim slugama. Židovska srednjovjekovna filozofija (posebice Majmonid, *Führer der Unschlüssigen*, II,6) nije poricala postojanje anđela, ali ih je ipak »dematerijalizirala«. Majmonid vidi u njima »nematerijalna razumska bića« čijim posredstvom Bog vlada svijetom. U današnje vrijeme konzervativni i reformirani Židovi, a i predstavnici racionalističkoga ortodoksnog židovstva tumače predodžbu anđela na simboličan i poetski način. U mistici i u hasidističkim krugovima vjera u anđele živa je sada kao i prije.

Lit.: A. Kohut, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie*, 1866; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1925; F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, 1934; *Encyclopedia Judaica* (njemačko izdanje), VI, 626–648; E. Jenni/Cl. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum*

Alten Testament, 1971, 1,900 i d.; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 1962, I, 298–300; Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, 2 Bde., 1924 (novo izd.: 1972).

R. GRADWOHL

2. kršćanski

Vjera u postojanje duhovnih bića koja stoje između Boga i ljudi i čije ime »a.« označava njihovu funkciju »vjesnika« i »posrednika«, nalazi se na području biblijskih knjiga i u zapisima Staroga i Novoga zavjeta. Religijske predodžbe, koje su se nekoć mogle naći u svim religijama, prilično su se dugo prihvaćale. U najstarijim zapisima Staroga zavjeta razmjerno su oskudna upućivanja na anđele (Post 18,2; Iš 5,14). Oni se spominju kao posrednici Božjeg zahvata i djela pomoći čime čuvaju Božju transcendenciju. Tako izjave o anđelima pripadaju doduše polju biblijske objave, ali same nisu predmet Božje objave. U kasnijim knjigama Staroga zavjeta upućivanja na anđele postaju brojnija (Job, Zah, Dn, Tob) a i u izvankanonskim knjigama (Henok, Knjiga jubileja, Baruhova apokalipsa) perzijskog i grčko-rimskog doba. Iskazi Novoga zavjeta pretpostavljaju predodžbe o anđelima iz tadašnjeg vremena, koriste ih prilično dugo i donose kritiku pretjerivanja i odstupanja u apokaliptičkim i dualističkim predodžbama. Kao vjesnici, anđeli nastupaju kod navještanja i rođenja Isusova; oni mu služe i stoje uz njega. U poslanicama i kasnijim zapisima Novoga zavjeta kaže se o Isusu Kristu da je on Gospodar svake vlasti, sile i poglavarstva (1 Kor 15,24). Prije svega u apokaliptici anđeli igraju veliku ulogu kao izvršitelji strašnoga Božjeg suda nad čovječanstvom (15–16).

Razvoj nauka o anđelima polazio je od tih biblijskih izjava i prilično je dugo bio pod utjecajem izvanbiblijskih predodžbi o anđelima, koje su tijekom teološke refleksije djelomično opet bile izdvojene, ali ipak su zadržani vremenski uvjetovani mnogi elementi pučke pobožnosti. Na IV. lateranskom koncilu 1215. postojanje anđela kao duhovnih bića, koja su stvorena zajedno sa svijetom, postalo je obvezno vjersko učenje Katoličke crkve. U srednjovjekovnoj filozofiji i teologiji mnogo se spekuliralo o anđelima kao čistim duhovima koji nisu sastavljeni iz materije i oblika nego su čisti oblik. Ovo spekuliranje o broju anđela, njihovoj individualnosti, redoslijedu i funkciji, kao i mnoga druga granična pitanja, opsežno se odvijalo bez obzira na kristologiju i antropologiju. U novijoj katoličkoj teologiji pokušala se angelologija staviti u odnos prema kristologiji i antropologiji kao proširenje čisto antropocentrične slike svijeta. Pokazalo se kakvo značenje pripada postojanju duhovnih, osobnih bića koja s ljudima stoje u zajedničkoj povijesti spasenja. Kristološki se ostalo kod toga da su anđeli podređeni Isusu Kristu, da nemaju samostalnu funkciju u priopćavanju božanske objave, jer se samo u Kristu zbiva Božje samopriopćavanje. U evangeličkoj teologiji oštro su kritizirane (K. Barth) nuspojave pretjerane angelologije kako su je donijele patristika i skolastika. U demitologiziranju biblijske poruke odbačeno je vjerovanje u duhove i zloduhe kao nespojivo s modernom slikom svijeta (R. Bultmann). Za sve kršćanske Crkve može se reći da se u pučkoj pobožnosti značenje, koje je imalo vjerovanje u anđele, u velikoj mjeri vratilo.

Lit.: W. Grundmann/G. von Rad/G. Kittel, 'aggelos', Th W I, 72–86; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958; H. Winklhofer, *Die Welt der Engel*, Ettal 1958; K. Rahner, Angelologie, SM I, 146–154; Engel, 1038–1046; M. Seemann, *Die Engel, My Sal* II, Einsiedeln 1967, 954–995; H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974.

G. EVERS

3. islamski

Anđeli (*meleci: malak*, množina: *malā'ika*) su po islamskom shvaćanju duhovne sile ili bića koja ljudima udahnjuju dobre, usrećujuće misli a životinjama spasonosne slutnje ili koja su na bilo koji način u službi prirode i života. Sile ili bića, koja djeluju u suprotnom smjeru, nazivaju se đavao (*šejtan*: *shaytān*, množina: *shayātīn*). Anđeli su neposredno u službi Boga, budući da prate ljude i ostala stvorenja, te sudjeluju u njihovim djelima. Bez volje i bez razuma anđeli ne mogu počiniti nikakvu grešku. Oni potiču čovjeka na mišljenje.

Ima mnogo anđela. Po imenu su poznati vrhovni. Džibril, Israfil, Azrail, Mikil, Harut, Marut, te kažnjavatelji u grobu, Munkar i Nekir. Među đavle pripada i pali a. Iblis (Diabolus) koji je iz bijesa zbog stvaranja čovjeka otkazao poslušnost Bogu. Među anđelima ne postoji nikakva razlika u spolovima. Oni su izvan vremena i prostora. Njihova je zadaća održavanje reda u svemiru. Istaknuta su im svojstva nepogrešivost, spiritualnost i ljepota. Tako su Putifarine prijateljice smatrale anđelom egipat-

skoga Josipa. A Džibril se opisuje u Kuranu kao »vjerni duh«, »naš duh« ili kao »sveti Duh« (19,17).

Džibril i Mikil igraju ulogu kao posrednici u tijeku objave. Naročito se Gabriel često spominje kao glasnik. Serafim, a. Tore, javlja se samo u islamskim eshatološkim legendama. Azrael, a. smrti, ne spominje se poimence u Kuranu. Tamo nema nikakve upute ni o Munkaru i Nakiru. Prema tradiciji, oni su zaduženi za kažnjavanje u grobu. Ima dakle i bezobzirnih, sirovih anđela koji se lako mogu pobrkati s đavolima. Kerubinski andeli (almuqarrabūn) signaliziraju naročitu Božju blizinu. Bezgrešnost i bespolnost anđelâ izgleda da su iznimka u slučaju Haruta i Maruta: »Oba ta anđela trebaju biti podložni spolnom iskušenju, trebaju sjediti zatočeni u paklu kod Babilona i tamo učiti čovjeka magiji«. Ta slika ova dva anđela nije doduše kuranska, no ona i inače – u Kuranu kao i u tradiciji – daje uporište za pretpostavku da i anđeli imaju nedostatke. S druge strane, tradicija kaže da među đavolima živi jedan dobri muslimanski usamljenik: Iblisov prvi nećak »koji se ukazao Muhamedu i od njega naučio neke sure iz Kurana«. Prikazi anđela općenito su lišeni nekoga strogog tipiziranja. Slika nije jedinstvena. Islamska literatura koja se bavi time često poseže i za predodžbama iz nemuslimanskoga svijeta (»filozofi«, Židovi, kršćani, dualisti i čak idolopoklonici).

Lit.: Malā'ika, u: HI, 405–408. S. BALIĆ

ANTISEMITIZAM

I. židovski

a) Manifestacije antisemitizma: »Netko je zgodno fašizam nazvao socijalizmom glupih ljudi. Međutim, a. je aristokratizam svjetine. Možemo ga svesti na vrlo jednostavnu formulu: 'Ja, doduše, nisam ništa', implicira on, 'ali nisam Židov.' Jadnik misli da je time ipak nešto. No, tko doista nešto jest, nema potrebe ustuknuti pred sobom zbog takve negativne prednosti, koja ni u svojoj negativnosti nije prednost, a i ne doživljava se kao takva nego se sa strahom i zavišću osjeća kao nedostatak.« Thomas Mann izgovorio je te rečenice u ožujku 1937. u svojem uvodu u čitanje odlomaka iz romana *Joseph und seine Brüder* u cionističkom društvu »Kadimah« u Zürichu (o problemu antisemitizma v. Thomas Mann, *Sieben Manifeste zur jüdischen Frage 1936–1948*, izd. W. A. Berendsohn, 1966, 27–42, 29 i d.). On je opažao »potrebu jednoga vremena da za svoje boli, nevolje prijeznog doba i kritične neprilike potraži *krivca* i nađe ga, da žrtvenoga jarca pošalje zbog toga u pustoš mržnje i difamacije; napravi od njega opaka i manje vrijedna bauka kako bi se, gledajući ga, osjećalo možda snažnijim, boljim, pa i plemenitijim« i definiralo a. kao »zle i zlobne patničke reakcije vremena, loše palijative, vremena koje sebi dopušta čak svoje nevolje i strahove za olakšanje, za ludo *objašnjenje*«, kao »najrašireniie, najomiljeniie, najpopularniie« sredstvo za smirenje, kao »pribor i geslo današnje tmurne, kaotične ljudske masovnosti i masovne mistike pomiješane s mnogo bestijalnosti« (op. cit. 28. str. i dalje). Thomas Mann osvjetlio je u to doba taj složeni fenomen neprijateljstva ili mržnje prema Židovima, na koji se primjenjuje danas dobro poznati izraz »a.«. Doduše, taj pojam potječe tek iz druge polovine XIX. stoljeća, od društvenoga pokreta koji je omalovažavao »židovsku rasu« i odbijao »semitske karakteristike«, premda su ga njegovi zagovornici usmjerili samo protiv Židova; ipak, često traženi diferencirani naziv predprosvjetiteljskoga neprijateljstva prema Židovima te predrasuda i radnji onih, koji su se sami smatrali »antisemitima«, manje je važan od shvaćanja najrazličitijih manifestacija u kojima se mržnja prema Židovima očituje općenito kao u cijeloj povijesti židovskoga naroda: kao vjerski, gospodarski, kulturni, društveni i kao politički a. Često se u zbilji pojedini vidovi nedvojbeno preklapaju ili poklapaju. U jednom opisu moramo ih ipak promatrati zasebno kako bismo uočili opsežni fenomen antisemitizma i mogli jasno razlikovati provale mržnje prema Židovima u prošlosti, takozvani klasični a., i moderni a.

b) Klasični a.: izrastao je iz trajne antižidovske reakcije na židovsku dijasporu u starom vijeku. Najranija židovska svjedočanstva o životu u zajednici u *goli* (dijaspori) nalazimo u apokrifnim spisima o Juditi i o Tobiji potkraj perzijskoga doba; u njima se mogu raspoznati izolacionističke crte premda se njihova povijesna jezgra može teško istražiti. O događajima na perzijskom dvoru izvješćuje pregled-

no i točno kanonska knjiga Estera; i ovdje nedostaju izvanbiblijski dokumenti koji ta izvješća potvrđuju. Unatoč tomu, te židovske predaje daju određeni uvid u odnose gole na Istoku i dokazuju nekakvo socio-religiozno antižidovsko stajalište. Židovi koji su se naseljavali u Palestini osjetili su neprijateljstvo nežidovskoga stanovništva različitoga etničkog podrijetla, koje se pod vlašću Ptolemejaca i Seleukida udružilo u određeno helenizirano jedinstvo. No, židovski se narod susreo s mržnjom ne samo pri svojoj integraciji u sirijsko-fenički savez država i u helenističku civilizaciju, u Judeji i u drugim područjima svoje domovine, zbog svojega specifičnog nacionalnog, religijskog i kulturnog karaktera (1 i 2 Mak; Sir 36; 50,25 i d.; Josip Flavije, *Antiquitates XII*, 1; 3,3–11,2); mržnja se ponajprije susreće i prema skupinama židovskoga stanovništva koje su živjele u dijaspori kao religijska manjina. Seoba Židova iz Palestine u Egipat pojačala se u početnoj fazi helenizma. Dijelom je bila i prisilna: ptolemejske vojske koje su prolazile kroz Palestinu zarobile su mnoge Židove i porobile ih; drugi su se Židovi pak preseljavali dragovoljno: privlačili su ih bolji gospodarski uvjeti u Egiptu koji je također bio pod ptolemejskom vlašću. Ugledni Judejci putovali su često u Aleksandriju privatno i poslovno i održavali veze sa Židovima koji su živjeli u Egiptu (Sir, Proslov; Josip Flavije, *Antiquitates XII*, 2,1–7,13–15). Pučanstvo helenističkog Orijenta odgovorilo je na snažan rast dijaspore virulentnom mržnjom prema Židovima. Već u nekim palestinskim gradovima, koje su utemeljili Grci i Rimljani, primjerice u lučkom gradu Cezareji, glavnom gradu rimske uprave u zemlji, ali posebice izvan Palestine, Židove su smatrali strancima, premda su oni tamo, npr. u Aleksandriji, već stoljećima bili nastanjeni. Raširena mržnja i prezir prema Židovima u helenističko-rimskom društvu imali su razne uzroke: za nežidove nerazumljiv partikularistički židovski način života (život prema halahi), uključujući svakodnevne naputke u vezi s prehranom koja se temelji na propisima o hrani i čistoći te uključujući i ograničene mogućnosti komunikacije, stalno su upozoravali svakoga na razliku između njih i drugih u sredini u kojoj su živjeli. Pučanstvo je također osjećalo odijeljenost zbog njihova ujedinjavanja u židovske zajednice koje su se činile poput države u državi. Naglasak, koji su izlasku iz Egipta pridavali židovski sveti spisi, liturgija i običaji u vezi s njihovim blagdanom Pesaha, Egipćani su osjećali kao nacionalnu uvredu; nelagodu su osjećali i njihovi helenistički vladari. Helenistička masa doživljavala je kao drskost ista građanska i politička prava koja su Židovi naseljeni u »grčkim« gradovima, npr. u Aleksandriji, Neukratisu i Ptolemaidi, mogli tražiti i za sebe.

Nakon što su rimski osvajači srozali na pokoreno pučanstvo isprva heterogene skupine, koje su se u međuvremenu počele osjećati Grcima, rasla je njihova težnja za razlikovanjem od Židova, pa se neprijateljstvo prema Rimu očitovalo u napadima na Židove. Neprekidno se ponavljao prigovor kako rimski carevi favoriziraju Židove. U svojim političkim odlukama rimske su vlasti doista morale u Judeji uvijek uzimati u obzir reakcije jakih židovskih općina dijaspori, u istočnim rimskim provincijama te u zapadnom dijelu Rimskoga Carstva. Posebice su Židovi u Rimu, bliski dvoru, budili nepovjerenje vladajućih klasa; kao manjina koja je stalno živjela u dijaspori smatrali su se prisiljenima na *modus vivendi* s moćnicima, pa su ih stoga grdili kao »imperijalističke skorojeviće«. S druge strane, otpor njihova helenističko-rimskog okoliša poticao je ustrajanje Židova, suočenih s civilizacijom koja je spajala narode, u njihovoj monoteističkoj vjeri u nevidljiva Boga bez lika a posljedicama koje su iz toga proistjecale. Konzervativni krugovi pa i filozofski obrazovani ljudi, koji su u idolima vidjeli samo simboličke prikaze prirodnih sila, zbunjeno su se suočavali s nacionalno-religijskim načinom života Židova, koji su se na život i smrt borili za nevidljivost svojega Boga bez lika, za pridržavanje zapovijedi o hrani ili za svetkovanje šabata te zanemarivali uobičajene kultne obrede, premda je njihovo tumačenje svakomu bilo dopušteno. Obrambeni pokret, rođen u tjeskobi i strahu od drukčijega tražio je racionalan izlaz u manifestacijama koje su bile nalik na moderni a. Zbog svojega povlaštenog položaja, na kojemu su im zavidjeli drugi dijelovi pučanstva – široke autonomije u vlastitoj zemlji i opsežnih općinskih prava izvan nje – te s obzirom na njihovu spremnost na političke sukobe i time na zaoštravanje religijsko-socijalnih suprotnosti, Židovi su se Rimljanima, uvjerenima u svo-

je pravo na vlast nad svijetom i narodima koji su joj se pokorili, zacijelo doimali poput po prirodi buntovnoga, neposlušnog i opakog naroda.

Opisujući težnju Židova svojega vremena i kasnijih naraštaja za oslobođenjem od rimskoga jarma, rimski pisci Ciceron, Horacije, Seneka i Tacit prenose nam sliku o malom praznovjernom narodu koji mrzi strance i planduje na šabat, koji se postavlja iznad granica zakona moći i ratne sreće (»fortuna«) što ih priznaju drugi narodi, i bori se protiv rimske mirovne vlasti (»pax Romana«) svojatajući pravo da ih je njihov nevidljivi Bog izabrao za sebe. Kako moderni a., tako je i starovjeka mržnja prema Židovima stvorila suprotstavljene argumente: jedanput je politička slabost Židova poslužila kao neoboriv dokaz njihove religijske inferiornosti (Ciceron); drugi put, običajima te nadasve grešne nacije pripisuje se jaka privlačnost i nešto prijeteće u njihovu primanju u drugim zemljama; pobijeđeni su nametnuli svoje zakone pobjednicima (Seneka prema Augustinu, *De civitate Dei).* Pogrešno mišljenje velikoga rimskog povjesničara Tacita (*Historiae* V, 1–13; *Annales* XV, 44) o Židovima i židovstvu nije bilo veoma utjecajno samo u starom i srednjem vijeku; uvijek su ga iznova navodili antisemitski tekstovi sve do u XX. stoljeća. Već je stari vijek pripremao propagandno i stimulativno sredstvo za ono što se u srednjem i u novom vijeku jasno potvrdilo kao religijski utemeljeni a. i što se danas u povijesti antisemitizma naziva »obredno ubojstvo«; borba protiv Židova opravdava se diskreditiranjem židovskoga naroda i njegove religije: Antioh IV. Epifan (175–164 pr. Kr.) navodno je u Svetinji nad svetinjama jeruzalemskoga hrama, koji je on oskvrnuo i čije je blago opljačkao, našao čak zlatnu magareću glavu – pravi židovski kultni objekt! – i oslobodio jednoga Grka, kojega su Židovi držali kao zarobljenika u Hramu i tovili ga kako bi ga poslije »uz neprijateljske kletve protiv svih Helena« zaklali i prema svojem običaju pojeli. Klasični a. stvorio je ove i druge protužidovske prikaze (Josip Flavije, *Contra Apionem* I;24 i d.; II,7) za kojima je moderni a. posegnuo poput nekakve tradicije. Prije privilegiranoga položaja kršćanske religije, koji je ona dobila od Konstantina (313), židovstvo se moralo razračunati s poganskim svijetom, napose na kulturnom području, jer pogansko Rimsko Carstvo nije osporavalo postojanje nacionalnih religija. Odnosi Židova i njihova okoliša ipak su se temeljito promijenili kad je kršćanstvo ojačalo i u IV. stoljeću uzdignuto u službenu državnu religiju. Kršćanstvo kao monoteistička religija nije pokraj sebe trpjelo ni jednu drugu religiju; smatralo se nasljednikom »duhovnog Izraela« i poganskoga svijeta te iz toga izvodilo svoje pravo na religijsku i političku vlast. Dok su svojom zadaćom držali iskorjenjivanje poganstva, kršćanstvo je priznavalo židovstvo »ovoga svijeta«, ali ipak uvjereno da je opće obraćenje Židova rezervirano za »budući svijet«. Crkva je ipak sustavno poticala mržnju prema Židovima. Otkako se odvojila od židovstva, u praksi je primjenjivala prezir prema Židovima i u rimskim višim slojevima preuzela prezrivo stajalište poganskoga carstva. Neprijateljstvo prema Židovima, koje su širili crkveni oci, biskupi i redovnici, te uvredljiv jezik antižidovskoga carskog zakonodavstva i uredba vlade i uprave očitovali su se na svim razinama; ono je poprimilo jasan oblik i u napadima fanatika na Židove i njihove ustanove.

Srednji su vijek Židovi doživjeli u potpunosti kao povijest obeščašćenja, nasilja, progona, protjerivanja i razvlašćivanja. U prvim stoljećima prijelaznog razdoblja od srednjega vijeka do nastanka modernoga zapadnog svijeta većina je Židova živjela još u Aziji i u sjevernoj Africi, u Istočnorimskom, tj. kršćanskobizantskom Carstvu i u muslimanskim imperijima koji su se širili od Arabije; u civilizaciji i kulturi bili su mnogo nadmoćniji od Europe koja se preustrojavala. Između VIII. i XII. stoljeća židovsko se naseljavanje premjestilo s istoka na zapad, pa se od XII. stoljeća do kasnog XIV. stoljeća, te u ograničenom opsegu sve do XX. stoljeća većina židovskoga naroda nastanila u kršćanskom svijetu i ondje morala tražiti gospodarsku egzistenciju, uvijek je obnavljati i ostvarivati svoje religijske, socijalne i kulturne težnje. U gospodarstvu svake pojedine zemlje Židovi su uvijek popunjavali praznine koje još nisu zauzeli povlašteni domaći ljudi i do kojih im Crkva, država i društvo kao nekršćanima još nije zakrčila put. U X. i XI. stoljeću srednjoeuropski i istočnoeuropski Židovi (Aškenazi) osjećali su sve jači religijski i socijalni pritisak kojim su ih kršćani htjeli na-

vesti na odmetanje od židovske vjere. Ako su Židovi još dotad mogli gnjevno odbijati takve zahtjeve, sada su bili prisiljeni na odluku: Očituj se kao kršćanin ili umri! Doduše, Prvi križarski rat 1096. donio je uspjeh papinskom planu da stane na čelo kršćana; no Židovima koji su živjeli u kršćanskim zemljama otvorio je novu epohu patničke okrutnosti, a dakako i posvećivanja svetoga imena Božjega stalnim mučeništvom (*kiduš ha-šem*). Sakralna umjetnost, njezini alegorijski prikazi, klevetanja i okrivljavanja i otvorena osuda Talmuda sijali su mržnju prema Židovima u XII., posebice u XIII. stoljeću; u područjima aškenaskih općina između 1298. (optužba za oskvrnuće hostije u Röttingenu) i 1348. (Židovi su osumnjičeni da su otrovanjem bunara uzrokovali »crnu smrt« radi uništenja cjelokupnoga kršćanstva) uslijedili su progoni i masakri. Nakon uvođenja inkvizicije i ujedinjenja Španjolske u zajedničku državu, »katolički kraljevi« protjerali su 1492. iz Španjolske sve Židove koji nisu prešli na kršćanstvo u roku od tri mjeseca. Nekoliko godina poslije i portugalski su Židovi morali birati između pokrštavanja i progonstva. Napokon, gospodarska i socijalna kriza u XIV. i XV. stoljeću uzrokovala je protjerivanje Židova iz Europe kao žrtvenih jaraca.

Apsolutističke europske države pružale su Židovima između XVI. i XVIII. stoljeća prostor kad su njihovim vladarima pomagali pri postizanju njihovih ciljeva poput slobodnijeg raspolaganja prihodima i time razvoja novih gospodarskih djelatnosti. No, s primanjem i položajem Židova nastale su negativne posljedice: naslijeđenim stereotipnim predodžbama o Židovu kao demonskom štetniku kršćana priključila se mržnja starosjedioca koji je branio svoja prava i osnovu svoje gospodarske egzistencije od kvaritelja »dobrih starih« običaja i kršitelja časne tradicije i nastojao isključiti suparnika u gospodarstvu moralnim argumentima i oduzeti mu pravo boravka. Za Židove je srednji vijek sa svojim sustavom posebnih prava za društvene staleže i klase i ograničenjima posebnih prava, a time i klasični a., završio tek s proglašenjem trajnih prava čovjeka u američkoj Deklaraciji o neovisnosti 1776. i sa shvaćanjem slobode, jednakosti i bratstva svih ljudi u Francuskoj revoluciji 1789. godine.

c) Moderni a.: Deklaracija o pravima čovjeka postavila je temelj socijalnoga i političkog oslobođenja europskih Židova i njihova uključenja u modernu državu i moderno društvo i kulturu koje je ta država oblikovala i koja ih oblikuje. Proces emancipacije trajao je ponovno gotovo stotinu godina; posljednja geta zatvorena su u Francuskoj, Engleskoj i Austriji 1867., a u Njemačkoj tek 1871. godine. Liberalizam ondje nije vodio k emancipaciji Židova; u Njemačkoj je to prije bio čin milosrđa apsolutističke države, kako je pokazao njezin postupak: nepisani zakon onemogućavao je Židovima činovničku karijeru, a licencije za rad sudaca i sveučilišnih profesora nisu mogli dobiti. S formalno-pravnim izjednačavanjem statusa i integracijom Židova u državno-društveni život narodâ nastao je moderni a., koji povijesno-sociološka istraživanja razlikuju od klasičnoga, premda se u njima prepoznaje nejasna razdjelnica tih dvaju razdoblja; naime, mnoge antisemitske predrasude s trajnim karakteristikama (obredna smrt, oskvrnuće hostije, lihvarstvo itd.) zadržale su se kroz stoljeća sve do danas. Ako je neprijateljstvo prema Židovima prije prosvjetiteljstva bilo usmjereno ponajprije protiv židovskih religijskih običaja, protiv njihova načina života i načina privređivanja i ako su ih obilježavali kao društvene parazite i krvopije, kao političke prevratnike čija bi »pokvarenost i nelojalnost« mogla dokinuti i sam prijelaz na kršćanstvo, moderni su antisemiti tvrdili kako je razorni »židovski demon« prodro u Europu s onim Židovima koji su se svojim nazorima i svojim oblikom života najviše približili sredini. Oni su sagradili suprotnost između stranoga, orijentalnog »židovskog načina« i »arijsko-kršćanskog duha«, koji je vladao europskim narodima, te uzdizali nepromjenljivost svoje prirode i stoga vječno neprijateljstvo između jednog i drugog na razinu svojega antisemitskog vjerskog načela. Poslužili su se određenim rezultatima istraživanja fizioloških antropologije kako bi se okoristili pojmom rase kao elementom za objašnjenje povijesti. Antisemitski pokreti i proglasi u njemačko carsko doba pretopili su kršćanski, politički i rasistički a. u politički instrument kojim se u svako doba moglo manipulirati s najrazličitijim ciljevima.

Religijsko podrijetlo bio je novovjeki protuždovski pokret u Francuskoj; tek u doba Drey-

fusove afere on je između 1894. i 1906. naglo pokrenuo politički antisemitski val. U obliku političkog antisemitizma moderna se mržnja prema Židovima manifestirala posebice u Njemačkoj. Tek kad je berlinski dvorski propovjednik Adolf Stöcker svojoj »Kršćansko-socijalnoj radničkoj stranci«, osnovanoj 1878. i isprva alternativi uglavnom religijskokritičkoga, pa i protucrkvenog radničkog pokreta, dao antisemitski program i agitirao protiv »židovske prevlasti« u poslovnom životu, u tisku i u politici, nisu mu prišli samo pojedini malogradani nego i mase. Njegov »Berlinski pokret« (1880) naišao je na sve veće odobravanje u konzervativnoj aristokraciji, na dvoru i među časnicima, činovnicima i, prije svega, među studentima. »Židovsko pitanje« bilo je tema u tisku, na ulici i u salonima. A. je držao na okupu najrazličitije političke struje. Karakterizirala ga je Stöckerova namjera: »Neću nikakvu kulturu bez nijemstva i kršćanstva; stoga se borim protiv židovske premoći.« Povjesničar Heinrich von Treitschke, koji je na akademsko gradanstvo prenosio a., slično je oblikovao svoje misli: »Nećemo da nakon tisućljeća germanske čudorednosti uslijedi era miješane njemačko-židovske kulture« (*Pruski godišnjaci 1879*); njegova su izlaganja dosegla vrhunac u rečenici koja se uvijek iznova navodila u svim antisemitskim tekstovima i koja je poslije odjekivala s naslovnih stranica *Stürmera*: »Židovi su naša nesreća« – načelu novovjekog antisemitizma.

U doba gospodarskoga pada nakon 1918., a. ponovno biva pogonskom silom svih oporbenih strujanja protiv Weimarske Republike. Nacionalsocijalističkoj propagandi bila je potrebna kako bi nezaposlenike, koji su od 1929. prerastali u milijunsku armiju, potaknuli protiv »židovske republike«, »židovsko-demokratskog« i »židovsko-marksističkog sistema«. Više-manje prisilna koncentracija Židova u određenim skupinama zanimanja davala je povoda antisemitizmu u propagandnim metodama koje su se oslanjale na gospodarske argumente. Taj društveno-ekonomski antisemitski fenomen imao je uzroke u tijesnoj vezi emancipacije njemačkoga židovstva i uspona njemačke srednje klase, koja nije imala nikakve političke moći, potkraj XVIII. i u XIX. stoljeću; njoj je bila potrebna stereotipna slika Židova koji je rođeni trgovac, koji bira zanimanja što bez muke donose dobit, koji se u poslu ponaša nemoralno i kojemu nije do trajnih vrijednosti, pa su to povezali s nedokazanim tvrdnjama da Židovi kao vlasnici kapitala vladaju poslovnim životom a svojim međunarodnim vezama trgovinom. Budili su mržnju i zavist spram navodnih izrabljivača u onima koji su se osjećali iskorištenima zbog ekonomske moći i potkopavali položaj Židova i prije stvarnoga početka nacionalsocijalističke diktature. U revolucioniranom gospodarskom životu gospodarski a. stvarao je u žrtvama novih okolnosti antikapitalističke težnje i očitovao se u traženju krivaca. Našli su ih u Židovima, jer su u tom trenutku očigledno predvodili u razvitku; njihova osebujnost koja je zbunjivala okolinu samo je potkrepljivala sumnju.

Osim nezadovoljstva ekonomsko-socijalnim položajem nastalo je i nezadovoljstvo duhovnom situacijom. I u tome su Židovi bili najupadljiviji – također posve neprimjereno pravoj problematici – pa su ih identificirali s pokretačkim silama. Od svojega početka moderni je rasistički a. mržnja prema Židovima u kulturi. Kao proširenje antisimbola nastaje slika iskvarena Židova. U svojoj cjelokupnoj politici prema Židovima njemačka je nacionalsocijalistička država provela rasnu ideologiju kakva se od J.A. de Gobineaua do Eugena Dühringa razvila u nacionalsocijalizam i – što je neodrživo s obzirom na rezultate prirodnoznanstvene antropologije – iz rasne pripadnosti izvodila visoku vrijednost ili nižu vrijednost jedne skupine ljudi, a time i pojedinca.

Razlikujemo nekoliko stadija: Počelo je s pojedinačnim protužidovskim mjerama donesenih izvanrednim uredbama i zakonskim ovlaštenjem na temelju prividne zakonitosti (1933–35): jednodnevni organizirani bojkot židovskih trgovina 1. travnja 1933. organiziran s proklamiranim ciljem da se Židovi kao »nearijci« i štetnici u narodu ozloglase, smanji njihov gospodarski utjecaj i ograniči židovski udio u akademskim zvanjima. Prvim opsežnim zakonom židovski su činovnici umirovljeni i Židovima je onemogućen pristup u državnu službu. U sljedećem razdoblju (1933–38) proglašen je 15. rujna 1935. »Zakon o građanima Reicha« i »Zakon o zaštiti njemačke krvi i njemačke časti« te provedbene uredbe rasnim načelom pravne osnove za državljanstvo. Ži-

dove su isključili iz »državljanstva Reicha«, iz sudjelovanja u političkom životu, obavljanja javnih službi, zabranili im sklapanje braka i izvanbračno spolno općenje s njima uz prijetnju zatvorske, a u određenim slučajevima i smrtne kazne. »Potvrda o podrijetlu« koju su posvuda zahtijevali – od licencije za ljekarništvo do dozvole za trgovinu stokom – osnivanje posebnih židovskih škola, zabrana služenja vojnog roka, gubitak građanske pravne zaštite potpuno su politički, pravno i socijalno izolirali židovsko stanovništvo. U trećem stadiju progona (1938–41) u cijelom su Reichu odredi SS-a i SA-a izvršili organizirani pogrom od 9. na 10. studeni 1938., kojega je nacionalsocijalistička propaganda nazvala »spontanom reakcijom« njemačkog naroda na ubojstvo tajnika njemačkog veleposlanstva u Parizu što ga je izvršio jedan mladi poljski Židov. Židovi nisu morali samo popraviti načinjenu štetu nego platiti Reichu još 1,25 milijardi reichsmaraka kao »odštetu«. Za mnoge židovske obitelji te su mjere značile ekonomsku propast i gubitak egzistencijalne osnove. Novim zakonskim mjerama Židove su sustavno udaljavali iz gospodarstva. Područje valjanosti protužidovskih zakona i pravilnika proširilo se na države integrirane Njemačkome Reichu, tj. »pripojene« njemu, na Austriju od ožujka 1938., Čehoslovačku od ožujka 1939., te na države u gotovo cijeloj kontinentalnoj Europi, koje su Nijemci osvojili poslije 1. rujna 1939. i podčinili ih nacističkoj vlasti. Upad njemačkoga Wehrmachta u Poljsku uzrokovao je brojne pogrome. Nakon svršetka vojnoga pohoda na Poljsku počele su deportacije Židova u Poljsku. U tzv. »General-Gouvermentu« najprije je u jeseni 1939. prisilno uvedena »židovska zvijezda«; za Židove u Reichu ta policijska uredba vrijedila je od 1. rujna 1941. godine. Židove su počeli proganjati i deportirati čim bi osvojili i zaposjeli neku zemlju. S napadom na Sovjetski Savez po Hitlerovoj zapovijedi počeo je posljednji stadij progona Židova (1941–45). Posebice su »operativne grupe« – specijalne jedinice SS-a i policije – dobile zapovijed da »likvidiraju« Židove, Cigane i političke komesare u osvojenim istočnim područjima. Masovnim strijeljanjem i organiziranim pogromima pobijeno je otprilike milijun ljudi, uglavnom Židova. Od ljeta 1941. počeli su u Auschwitzu pokusi za masovna ubojstva tehnički učinkovitijom metodom otrovanja plinom, koja je izazivala manju pažnju. Takozvana Konferencija u Wannenseeu 20. siječnja 1942. o »konačnom rješenju židovskog pitanja« koordinirala je i sistematizirala mjere što ih je trebalo poduzeti. Rezultat nacionalsocijalističke židovske politike bilo je ubojstvo više od trećine židovskog naroda i dvije trećine svih europskih Židova.

d) Problem nežidova: Izvorište neprijateljstva prema Židovima jest u osnovnoj razlici između monoteističke židovske manjine i moćnoga poganskog antičkog carstva te u otporu židovstva ranokršćanskoj misijskoj praksi koja je, sa židovskoga stajališta, samo zbog prilagodbe poganskim običajima privukla mase štovatelja idola. Mržnja prema židovskom narodu dugo je djelovala u kršćanskoj kulturi te u mišljenju i prosudbama Europljana. Religijske, socijalne i gospodarske krize u srednjem vijeku i u novom, koji je tek počinjao, uvijek su se očitovale u mržnji prema Židovima i u pogromima. Stoljećima prenošena mržnja prema Židovima na osnovi njihova *imagea*, duboko usađena u kršćansko-europsku svijest, odigrala je važnu ulogu i u razvitku modernog antisemitizma. Međutim, ne treba ga shvaćati izdvojeno od određenih previranja u društvu novoga vijeka, već prije iz susreta emancipacije Židova s ukidanjem dotadašnje organizacije života zbog općega pravnog izjednačavanja ljudi, iz susreta s razvitkom nacionalne države. Rasni se a. mogao lako i učinkovito usaditi radi manipulacije nezadovoljnim malograđanima i, napokon, za gradnju i potporu totalitarnoga nacionalsocijalističkog režima, jer su političke stranke ondje vrlo kasno – kao u doba carstva kancelara Bismarcka – i samo djelomice sudjelovale u političkoj moći, a masa građana nije bila odgojena za produktivnu političku vlastitu odgovornost. Istraživanja socijalne psihologije u vezi s ustrojem društva u kojemu je neprijateljstvo prema Židovima moglo prerasti u a. uništenja, otkrila su u čovjeku nesvjesne subjektivne nagone za mržnju prema Židovima: uzroci antisemitizma nisu u ponašanju Židova nego u unutarnjoj i vanjskoj situaciji samih nežidova. Neprijateljstvo prema Židovima upućuje na problematiku onih koji mrze. A. se može uvijek otkriti kao reakcija na neriješene poteškoće u društvu.

Lit.: A. Bein, *Die Judenfrage I/II*, ²1980; H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes I–III*, 1978–1980; H. Geive, *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*, 1983; F. Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, ²1981; O. Küster, Gewissen und Gedächtnis – Jüdische Geschichte in Deutschland, u: *Freiburger Rundbrief XXXI*, 1979, 53–59; P. W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, 1959; J. Menke, *Der Antisemitismus in Germania Judaica*, N. F. 1, 1962, 1–7; P. v. d. Osten-Sacken (Hrsg.), *Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 11*, 1980; *Juden in Deutschland*; L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus I–V*, 1977–1983; isti/C. Delacampagne/P.Girard, *Über den Rassismus*, 1984; R. Pfisterer, *Quellen zu Fragen um Juden und Christen*, 1971, 13–47; E.G. Reichmann, *Die Flucht in den Haß. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe*, 1956; A. Silbermann, *Der ungeliebte Jude. Zur Soziologie des Antisemitismus*, 1981; *Encyclopaedia Judaica 3*, ⁴1978, 79–160.

D. VETTER

2. kršćanski

Pojam antisemitizma razmjerno je novijeg datuma, skovan 1879. u Njemačkoj; naprotiv, prastara je stvar koju označava. Polazeći od značenja te riječi, oznaka je netočna jer se ne misli na negativan stav prema svim semitskim narodima nego na neprihvaćanje i suzbijanje Židova. Stoga oznaka »antijudaizam« bolje pogada činjenično stanje suparništva i neprijateljstva prema Židovima. Kod antisemitizma radi se o grupnoj predrasudi koja je usmjerena protiv Židova u cjelini; oni su neprihvaćeni i proganjani zbog činjenice što su drugačiji u kulturalnom i religijskom smislu, zbog stvarnih ili samo pretpostavljenih sposobnosti i osobina na gospodarskim, umjetničkim i ostalim područjima ljudske djelatnosti. Neprijateljskih strujanja protiv Židova bilo je od postanka židovske dijaspore. Knjiga o Esteri izvješćuje o mržnji prema Židovima Perzijanca Hamana u čijem se liku utjelovljuje a. koji je židovski narod u dijaspori uvijek iznova proživljavao. Ispoljavanje antisemitizma obuhvaća mnoge neprijateljske načine ponašanja od društvenog neprihvaćanja Židova, njihova slabijeg pravnog položaja i gospodarske prikraćenosti do njihova protjerivanja i fizičkog uništavanja.

Kao poticaji koji vode antisemitizmu mogu se razlikovati: *teološki* razlozi, *ekonomski* čimbenici te *rasističke* i *nacionalističke* predrasude. Iako je bilo antisemitizma i u antičko doba prije kršćanstva, ipak raskid između crkve i sinagoge doveo je do novog oblika antisemitizma koji je stoljećima trovao odnos obadviju srodnih religija. Ne može se poreći da – barem u svom povijesnom učinku – uzroci antisemitizma iz religijskih pobuda leže već u Novom zavjetu. Polemika protiv »licemjernih Farizeja« , prigovori zbog »mrtve zakonitosti« i predbacivanje Židovima da su »ubojice Boga«, sve se to nastojalo uvijek iznova oslanjati na Novi zavjet. U zahtjevu Crkve da bude »novi Izrael«, »novi narod Božji« umjesto »starog Izraela« leži istodobno i zahtjev Crkve da se Židovi razbaštine i zamijene. Židovstvo koje je i dalje istodobno postojalo s kršćanstvom, držano je za nešto što ne bi trebalo biti, a što se može objasniti samo tvrdokornošću Židova i njihovim postupcima koji su se protivili ispravnijem shvaćanju. Od Augustina potječe izreka o Židovima kao »slijepim nositeljima knjiga« koji kršćanima nose svoje knjige, a njihov pravi smisao ostaje im zatvoren. To su gledište pripremali zapisi apologeta II. i III. stoljeća, u Barnabinoj poslanici, kod Justina, Tertulijana i Origena, koji su Židove držali razbaštinjenima. Kod različitih crkvenih otaca, kod papa i ostalih kršćanskih predstavnika mogu se naći mnoge antisemitske izjave koje se ne mogu jednostavno ukloniti kao zablude i promašaji pojedinih kršćana. Taj zastrašujuće dugačak lanac antisemitskih izjava i slučajeva u crkvenom prostoru, koji se provlači stoljećima, a koji ima kao začetnike čak kanonizirane svece (kao što su Ivan Zlatousti, Ivan Kapistranski i dr.), baca krivnju na Crkvu u cjelini. Greškama u crkvenom naviještanju i poučavanju učvrstile su se predrasude koje su sve do najnovijeg doba pružale plodno tlo za antisemitske ispade i progon Židova. Ta mješavina teoloških predrasuda i legendi o Židovima povezana s razdobljima kriza i katastrofa vodila je uvijek iznova do grubih sumnjičenja i progona Židova. U vezi s time valja navesti prigovore da oskvrnjuju hostije, vrše obredna umorstva, bacaju otrov u bunare.

Drugi izvor antisemitizma leži na *ekonomskom* području. Budući da se u srednjem vijeku Židovima u velikoj mjeri ograničavala djelatnost u zvanjima i obrtima, bili su sasvim ograničeni na novčarske poslove i kamatarenje. Zabrana zelenaštva (Četvrti lateranski koncil, 1215) kojom je kršćanima zabranjeno uzimanje kamata, bila je za Židove uvijek iznova zamka i povod za periodički progon i klevetanje. Iz tog povijesno uvjetovanoga jakog položaja Židova u trgovini i obrtanju novca proizašle su predrasude koje su se sve do

najnovijeg doba pokazale kobnima. Gospodarska zavist i gospodarska pohlepa mogle su se prikrivati iza antisemitskoga stava.

U vezi s emancipacijom Židova u XIX. stoljeću nastao je nov oblik antisemitizma koji se nastojao oslanjati na *nacionalističke* i *rasističke* argumente. Linija tih antisemita ide preko H. St. Chamberlaina direktno do rasnih teorija A. Rosenberga i A. Hitlera i dosiže svoj jezivi vrhunac u »konačnom rješenju«, pokušaju genocida čija je žrtva bilo 6 milijuna Židova.

U godinama nakon Drugoga svjetskog rata pokrenut je u kršćanskim crkvama proces novog promišljanja odnosa crkava prema židovskom narodu koji je započeo obrađivanjem sukrivnje kršćanstva u nastanku antisemitizma koji je doveo do »holokausta«. U Stuttgartskom vjerovanju (1945) evangelička crkva priznaje: »Optužujemo se jer nismo odvažnije ispovijedali vjeru, vjernije molili, radosnije vjerovali i gorljivije ljubili.« Na Drugom vatikanskom koncilu Katolička crkva je iznova promislila svoj stav prema židovstvu i odbacila je a. »Stoga Crkva ... sjećajući se zajedničke baštine sa Židovima ... žali mržnju, progone, očitovanja antisemitizma kojima su u bilo koje vrijeme i s bilo koje strane Židovi bili pogođeni« (NA 4).

Kršćansko-židovski dijalog, koji bi trebao antisemitizmu oduzeti teološka utemeljenja, još je na početcima – unatoč zajedničkoj povijesti od gotovo dvije tisuće godina. Moralo bi se objasniti u kojoj se mjeri antisemitske izjave nalaze u Novom zavjetu, kako se s njima mora postupiti u egzegezi, naviještanju i poučavanju. Otvoreno je pitanje u kojoj mjeri kršćanske crkve priznaju daljnje postojanje Saveza između Boga i izraelskoga naroda i kakve to ima teološke posljedice. Odatle proizlazi i »jamstvo istodobnosti«, tj. priznavanje da židovstvo legitimno postoji istodobno s kršćanstvom i uz kršćanstvo. Trebalo bi isto tako načeti i problem misije Židova, područja koje je u prošlosti uvijek iznova davalo povoda za antisemitske ispade.

Lit.: J. Isaac, *Genesis des Antisemitismus*, Wien 1969; L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Worms 1977; E. Sterling, *Judenhass*, Frankfurt 1969; C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord*, München 1978.

G. EVERS

3. islamski

Suzi li se pojam antisemitizma na svoju povijesnu supstanciju, naime na odbojnost ili neprijateljstvo prema Židovima, tada se u povijesti islama spoznaju jasne antisemitske tendencije. No motivacija za njih ipak ne leži u religijskom, već prije svega u političkom i sociokulturnom području. U razdoblju Muhamedova djelovanja u Medini židovsko-islamski odnosi bili su opterećeni političkim očekivanjima koja su se razilazila. Nastao je ravnomjerni antagonizam. Židovi nisu bili skloni bez protivljenja prihvatiti Muhamedov zahtjev za uspostavom islamske države. Također su se osjećali ugroženim u svojim religijskim i gospodarskim interesima. Uslijedili su verbalni, a potom i stvarni napadi na Muhameda i na njegovu zajednicu. Tako je, primjerice, židovska pjesnikinja Salmā bint Marwān napisala osramoćujuće pjesme kojima je kasnije Muhamedov dvorski pjesnik Hassān ibn Thābit pjesnički uzvratio u sukladno oštroj formi.

Neprijateljstva su se naposljetku izrodila u ratne sukobe koji su doveli do nasilnog iseljavanja židovskih plemena iz Medine. Pritom je muslimanska strana postupala s grubošću političkih revolucionara. Antižidovski stihovi iz Kurana daju naslutiti međusobni animozitet koji je vladao između prve (muslimanske) zajednice u Medini i njezinih židovskih sugrađana. I pod kalifom Omarom (634–644) bile su poduzete protužidovske mjere.

Unatoč tom ranom povijesnom opterećenju odnos je islama prema judaizmu bio općenito podnošljiv, zgodimice i dobar. Islamska teologija ne iznosi nikakve dogmatske argumente protiv Židova. Njoj su poimence strani standardni prigovori kršćanskoga antisemitizma (ubojstvo Boga, odbacivanje židovskoga naroda, prigovor da je judaizam religija Zakona). Međutim, Židovi su u povijesti islama također igrali važne uloge. Ni teologija nije bila lišena njihova utjecaja. 'Abdallāh ibn Sabā, islamizirani Židov, smatra se duhovnim utemeljiteljem šijizma. Vjernost ortodoksnih Židova svom religioznom identitetu fascinirala je muslimane. Zbog sukoba u Palestini u islamskom se svijetu rasplamsalo vidno anticionističko raspoloženje. No bilo bi pogrešno vidjeti u tomu neki a. Radi se prije o jednoj formi otpora protiv neokolonijalizma kakav upravo cionizam doživljava od Arapā.

S. BALIĆ

ANTROPOMORFIZAM → SLIKA, → BOG

APOKALIPTIKA

1. židovski

A., grč. »otkrivenje«, vizionarsko tumačenje povijesti s gledišta stvaranja, otkrivenja i izbavljenja u narodu Izraelovu u doba 2. Hrama. U Kanonu hebrejske Biblije takve se vizije nalaze u Ezekielu, Izaiji 24–27, Zahariji, Joelu, Malahiji i Danielu. A. je kao široki pokret pučke religije nastajala prije svega u II. stoljeću pr. Kr. do kraja I. stoljeća pos. Kr. Većina spisa nije prihvaćena u kanon već u apokrife, »izvanjske spise«, većina u obliku pseudoepigrafa pripisanih jednoj biblijskoj osobi: Abrahamu, Henoku, Salomonu, Ezri itd. Ta osoba prikazuje čitav tijek povijesti kao »pogled na budućnost«. Svjetska carstva opisuju se kao životinje iz basne, pali anđeli vladaju svijetom, tajanstveni brojevi pozivaju na izračun očekivanoga vremena svršetka svijeta. Prethode mu prirodne katastrofe i ratovi. Tada nastaje obnovljeni, bolji svijet. Bog šalje svojega Pomazanika iz kuće Davidove kao kralja Izraela, novi Savez (Jr 31) produhovljuje ljude, mrtvi ustaju, presuđuje im se pakao ili raj. Važnu ulogu pritom ima »čovječji sin« kao Božji pomoćnik.

Apokaliptičko skoro očekivanje raslo je pod pritiskom sirijskih helenista i Rimljana. Vodeći učitelji poslije uništenja Jeruzalema bili su apokaliptičari, npr. Rabi Akiva i Rabi Jišmael (II. stoljeće). U progonima pod carem Hadrijanom Rabi Akiva proglasio je mesijom vojskovođu Bar Kohbu, »sina zvijezde«. Drugi su pismoznanci rekli: »Prije će narasti trava na tvojoj bradi nego što ćeš vidjeti sina Davidova« (j Taanit IV, 8). Nakon mnogih razočaranja, rabinski je zabranjeno izračunavanje posljednjeg vremena. Ono ipak ima i dalje važnu ulogu sa slikama apokaliptike, posebice nakon progona i u vezi s → mistikom: nakon križarskih ratova, protjerivanja iz Španjolske (XV. stoljeće), kozačkih pogroma (XVII. stoljeće), Židovi i nežidovi smatrali su mesijom Šabetaja Cevija 1666. godine. Uglavnom mitološka orijentacija apokaliptike nalazi se i poslije kod židovskih mistika i vizionara.

Lit.: W. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Gn 1 und Apk 12*, 1894, Göttingen ²1921; P. von der Osten-Sacken, *Die A. in ihrem Verhältnis zu Theologie und Weisheit*, München 1969; G. Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah, 1626–1676*, London 1973.

P. NAVE LEVINSON

2. kršćanski

Pod apokaliptikom se razumijeva literarna vrsta religijskih izričaja o budućnosti koja se odnosi na sudbinu pojedinaca i svijeta. Postavljanje granice između apokaliptičkoga govora, s jedne strane, i predskazivanja, proricanja i eshatoloških iskaza, s druge strane, osporava se i ne može se uvijek jednoznačno provesti. Kod razlučivanja apokaliptike od eshatologije pokazalo se da apokaliptički iskazi imaju kao predmet već ostvarenu i u svojim pojedinostima utvrđenu budućnost kod Boga, koja će se dogoditi Božjim nepogrešivim znanjem i vodstvom, neovisno o postupcima i odlukama ljudi u povijesti. Apokaliptička poruka u svojem većinom simboličkom i alegorizirajućem obliku, koji je u svim pojedinostima čini razumljivom samo posvećenima, obraća se vjernicima koji trebaju utjehu i ohrabrenje u posebnoj situaciji kušnje i progona. Ukazivanje na nepromjenljivu i nepogrešivu kaznu te na uništenje neprijateljskih sila treba dobrima pružiti pouzdanje, a zlima strah. Naprotiv, eshatološki iskazi stavljaju težište na činjenicu da je u Isusu Kristu već sada nastupila Božja kraljevska vlast i naviještaju njezinu punину koja još nedostaje, ipak se ne gubeći u pojedinostima tih događaja koji još nedostaju. U apokaliptičkom iskazu napetost i nalaženje u odlučnoj situaciji, koja zahtijeva odgovorne postupke, razrješava se pasivnim očekivanjem svršetka koji je u svojim pojedinostima već neopozivo utvrđen, a proizvest će ga jedino Bog.

Apokaliptička književna vrsta nastala je iz daljnjeg razvoja profetske literature pri čemu se egzegeti ne mogu složiti, gdje u pojedinačnom treba postaviti granicu. Kao vrijeme nastajanja obično se navodi vrijeme Makabejaca (II. stoljeće pr. Kr.) kad su nastale Danielova knjiga i Henokova knjiga. U apokaliptička djela uračunavaju se, da spomenemo najvažnija: Mojsijevo uzašašće, četvrta Ezrina knjiga i Baruhova apokalipsa (u sirijskoj i u grčkoj verziji). Ti zapisi nisu prihvaćeni u židovski kanon. I tzv. novozavjetnim apokalipsama isto je tako zabranjen pristup u kanon. Tu se ubraja-

ju: Izaijino uzašašće, Petrova apokalipsa, Pavlova apokalipsa i Hermin »Pastir«. Za teološko je istraživanje ova književna vrsta korisna za bolje shvaćanje konteksta u kojem su nastali zapisi Novoga zavjeta. Tu se mogu izvući uzročno-posljedični zaključci o raspravama različitih strujanja kako u židovskim (Kumran, Eseni) tako i u ranokršćanskim skupinama. Za židovsko-kršćanski dijalog ti su zapisi (kako židovske tako i kršćanske apokalipse) od osobitoga značenja kako bi se za razdoblje nastanka kršćanstva bolje razumjela pitanja u svezi s očekivanjem mesije i s predodžbama o njemu. S druge strane, ezoterički jezik, simbolika, mistika brojeva i ostale literarne tvorbe ove književne vrste ne mogu se lako razumjeti bez pomoći tumačenja. Unatoč toj teškoći apokaliptički zapisi i modeli predočavanja uvijek su iznova nalazili svoje oduševljene pristaše u svim vremenima, a osobito u razdobljima prirodnih katastrofa, ratova i ostalih povijesnih i kozmičkih nevolja. Utjecaji se višestruko mogu naći u literaturi i likovnoj umjetnosti.

Lit.: H. Ringgren/R. Schütz/H. Kraft: RGG³ I, 463–472; P. Grelot, SM I, 224–231; P. von der Osten-Sacken, *Die Apokaliptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, München 1969; J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokaliptik*, München 1969; K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970. G. EVERS

APOKRIFI → KANON

APOLOGETIKA

1. židovski

A., od grč. apologeia, »samoobrana«, prikaz religijskih, ljudskih i kulturnih vrijednosti židovstva radi informacije i protiv nesporazuma, predrasuda i ocrnjivanja. Apologetska literatura počinje u biblijskoj kontroverzi s poganstvom. Knjiga Estera (II. stoljeće pr. Kr.) obrađuje problem mržnje prema Židovima, → antisemitizma. U kasnom starom vijeku, srednjem i novom vijeku apologeti su reagirali na ponižavanja židovskoga naroda, njegove povijesti i religije u kršćanskim, muslimanskim i sekularnim društvima. K tomu se pridružuje diskusija o državi → Izraelu. Unutaržidovska a. tiče se razlika između religijskih pravaca i trudi se oko otuđenih Židova. Često je a. povezana s polemikom protiv mišljenja i religija većina, s kojima se Židovi suočavaju kao manjina.

U SZ-u poganski su se himni prepjevali u pjesme Božjega hvalospjeva. Autori su naglašavali nadmoć svoje vjere. Izvješće o postanku odgovor je na staroorijentalne mitove. Božanstva starovjekovnih velesila ironično su prikazana kao ništavnosti i nemoćno čovječje djelo za razliku od Boga Izraela (npr. Ps 115,5–11; 1 Kr 18; Jr 10,2–5; Iz 40,18–26; 44,6–20).

Židovski helenizam (III. stoljeće pr. Kr. do I. stoljeća pos. Kr.) proturječi raširenoj pretpostavci da je štovanje nevidljiva Boga i odbijanje kulta bogova i cara ateističko i protudržavno. Židovski autori koji su govorili grčki pokušavali su spriječiti asimilaciju s moćnim državnim poganskim helenizmom i opisali su u povjesnicama, romanima i dramama navodnu sintezu židovske kulture i sredine u kojoj se u dotično vrijeme našla. Tako je, navodno, Abraham otkrio zvjezdoznanstvo, Josip društvene poretke, Mojsije umijeće pisanja, a na prijevode Biblije utjecali su prije Homera, navodno, Grci i mnogi drugi. Zemlju i narod Izraelov smatrali su središtem geografije i povijesti. Poslije su ta gledišta kršćanski apologeti iskoristili kao povijesne činjenice. Dijelovi »Apologije Židova« egzegeta i mislioca Filona Aleksandrijskoga (I. stoljeće pos. Kr.) sačuvali su se kod crkvenog oca Euzebija. Josip Flavije (I. stoljeće pos. Kr.) napisao je na latinskom »Protiv Apiona« i ukratko izložio tadašnje glavne argumente za Židove i protiv njih. Proročki jezik određuje apologetiku »Aristejevih pisama«, »Salomonove mudrosti« i »Sibilinskih proročanstava«.

Talmudska literatura također donosi apologetiku, uglavnom u obliku razgovora i priča o Bogu i stvaranju svijeta, o ulozi Izraela i ograničavanju idolopoklonstva. Pored perzijskoga i gnostičkog dualizma raspravlja se i o novom kršćanstvu, npr. rabinskim tumačenjem stihova, kojima se koriste kršćani kao dokaz da je Isus sin Božji (npr. j Taanit 2,1,65; Izl R 29,5; Pnz R 2,33). Protiv gledišta crkvenih otaca u II. stoljeću do III. stoljeća, da je rušenje Jeruzalema znak odbacivanja Židova, da je Crkva Novi Izrael, naglašava se trajni ljubavni odnos Boga i Izraela (b Jevamot 102b i drugdje); govori se i o potrebi da usmeni nauk, kojega su kršćani odbili, postane potpuno vlasništvo Božje objave.

U srednjem vijeku počela je i a. u odnosu na islam, prije svega zbog mišljenja da su Židovi krivotvorili Božji nauk i da ih je u tome zamijenio islam. Tim se mišljenjem htjela, između ostaloga, ojačati vjera, jer je zbog apsolutnog monoteizma islam bio prihvatljiv mnogim Židovima, koji su time mogli postići status punopravnih građana.

Tu apologetiku nalazimo kod biblijskih egzegeta i mislilaca u islamskom kulturnom krugu na hebrejskom i prvenstveno na arapskom jeziku, npr. Saadja, Ibn Davud, Majmonid, S. Duran i dr. Od X. stoljeća a. se često okreće protiv šizmatičke židovske sljedbe karaita u Aziji, sjevernoj Africi i u Bizantu. Oni su osporavali vrijednost rabinskog autoriteta, pa su ih stoga smatrali nasljednicima saduceja.

U kršćanskoj Europi Židove su često prisiljavali na religijske rasprave s kršćanima. Apologetska literatura poučavala ih je obrani vjere. Pritom su se koristili filozofskim dokazima protiv učenja o trojstvu Saadje (X. stoljeće, Egipat i Bagdad), J. Halevija (Španjolska, XII. stoljeće) i H. Cerscasa (ondje, XIV. stoljeće). Sa širenjem židovske → mistike i njezina kršćanskoga tumačenja nastala su nova apologetska djela u XV. stoljeću, prije svega protiv obraćenika na kršćanstvo, koji su židovstvo nazvali stranputicom. Nakon protjerivanja Židova iz Španjolske (1492) i Portugala (1497) vodstvo je preuzela Italija.

Židovi su u renesansi ponegdje prekršili zabranu prikazivanja židovstva u europskim jezicima. D. d'Ascoli napisao je »Apologia Hebraeorum« protiv protužidovske politike pape Pavla VI. (1559), D. de Pomis branio je židovske lijčnike od pape Grgura XIII. Prvi kršćanski apologet židovstva bio je J. Reuchlin (1455–1522). L. Modena razlikovao je 1644., kao prvi židovski autor, u svojoj apologetskoj knjizi Židova Isusa od kršćanske dogmatike. Njegov opis židovskih obreda i ceremonija (1637) objavljen je na mnogim jezicima. S. Luzzatto opisao je 1638. pozitivnu ulogu Židova u društvu i u gospodarstvu.

U Njemačkoj je J. T. Lippmann branio u XIV. stoljeću židovsku tradiciju i etiku od neopravdanih objeda. U XVII. stoljeću objavljen je *Židovski terijak* (lijek) S. Z. Uffenhausena kao odgovor na pamflet *Židovski odbačeni svlak* S. Brenza. U toj apologetici, pa sve do danas, važno je pobijanje krivnje za obredno ubojstvo. To je tvrdnja da Židovi ubijaju kršćane kako bi njihovu krv uporabili za uskršnji kruh.

U novom vijeku privremeno se izgubio tradicionalni antijudaizam. Stoga se apologetici priključila tendencija → dijaloga. Kršćanski religijski kritičari rado se koriste apologetikom I. Trokija (Litva, XVI. stoljeće, i dodaci) s brižljivom raščlambom dogmi. J. Emden (XVIII. stoljeće) naglasio je važnost kršćana za širenje Božjega nauka i činjenicu da je učenje o trojstvu dopušteno nežidovima. Njegova a. (1755) daje sliku anđela u kojem su ujedinjeni kršćani, Židovi i muslimani. M. Mendelssohn nije državi priznao pravo uskraćenja građanskih prava iz religijskih razloga. Otada su židovski i kršćanski apologeti naglašavali korist židovskih građana u svojim državama. G. Riesser usporedio je 1831. tlačenje Židova s američkim tlačenjem crnaca. S građanskim pravima europskih Židova raslo je ipak i njihovo oslanjanje na novo. Nakon što je nacistička država provela uništenje Židova, naglašava se potreba novog razumijevanja. Katolici i protestanti trude se da svladaju antižidovske predrasude.

Lit.: M. Mendelssohn, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1783; M. Modena, »Schild und Schwert«, njem. prijevod P. Navè, u: *Saeulum* (1975); M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig, 1877; M. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik*, Zürich 1903; J. Bergmann, *Jüdische Apologetik im mittelalterlichen Zeitalter*, Berlin 1908; M. Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum*, 2 Bde., München 1921; J. S. Bloch, *Israel und die Völker*, Berlin–Wien 1921; J. Isaac, *Jesus und Israel*, njem. izdanje Wien 1964 (fr. 1948); isti, *L'enseignemnt du mépris*, 1962, engl: *The Teaching of Contempt*, 1964; J. Österreicher, *Die Wiederentdeckung des Judentum durch die Kirche*, Freising 1971. P. NAVE LEVINSON

2. kršćanski

Pozitivnu utemeljenost apologetike možemo naći u pozivu 1 Pt 3,15: »... uvijek spremni na odgovor svakomu tko vam zatraži razlog nade koja je u vama.« Da se dade odgovor i pomoć onomu koji zaista pita, kao polazište u svakom je slučaju bilo slabo djelotvorno u povijesti kršćanske apologetike. Pretežit je bio napor da se dokazuje i brani pravo na istinu i opću važnost kršćanske religije naspram ostalih religija i svjetonazora. Ako se polazi od njezine biti, apologetici je stalo da prikaže vlastiti položaj u suprotnosti s nekim drugim stavom i stoga ima obranaški karakter. A. uz obranu ima također i nakanu uvjeriti sugovor-

nika, bolje reći »protivnika«, u vlastito stajalište. Pa ipak, obično preteže razlog sporenja i polemike tako da napor kako bi se bolje učvrstila istina i razboritost u vlastitom stavu, lako vodi do toga da se odbacuje i pobija drugačije mišljenje i uvjerenje.

U povijesti kršćanstva a. igra značajnu ulogu. Prvi počeci nalaze se u Novom zavjetu, u sinoptičkim evanđeljima, Djelima apostolskim i u Pavlovim poslanicama. U Isusovim raspravama s »farizejima«, »pismoznancima« i »Židovima«, o kojima izvješćuju evanđelja, radi se često o naknadnim projekcijama prepirki mladoga kršćanstva sa Židovima kasnijeg razdoblja. Prvi predstavnici početne kršćanske teologije u II stoljeću pr. Kr. općenito su nazivani »apologetima« kad bi se karakterizirali njihovi zapisi. Najpoznatiji su grčki apologeti: Aristid, Justin, Tacijan, Meliton Sardski, a od latinskih treba spomenuti: Minucija Feliksa i Tertulijana.

U tzv. *Adversus Judaeos* – traktatima sukobljava se kršćanska a. sa židovstvom. U brojnim zapisima grčki i latinski crkveni oci pokušavaju pokazati ispravnost kršćanske egzegeze Staroga zavjeta, prikazujući Isusa iz Nazareta kao ispunjenje proročke poruke i kao Mesiju. Treba prije svega spomenuti Justinov *Dijalog s Trifunom* i Irenejev *Adversus Judaeos*. Kršćanska a. zapala je kod mnogih crkvenih otaca u polemiku sa židovstvom. Osnovni argumenti kršćanskog antisemitizma (ubojstvo Boga), odbacivanje židovskog naroda (prigovor zbog religije zakona) razvili su se u ono vrijeme. Političkim prevratom konstantinske prekretnice (312), umjesto apologetskog sporenja, nastupila je diskriminacija Židova državnim zakonima. Na drugom nišanu apologetike onoga vremena bila je poganska filozofija i poganski obredi. Kršćanski apologeti prilično dugo koriste argumente židovske apologetike da bi dokazali nadmoć monoteističke religije naspram politeizma te moralnu kvalitetu, dublju duhovnost, a i filozofsku nadmoć kršćanstva.

Nastanak i širenje islama u VII. stoljeću donosi ponovno oživljavanje apologetike u kršćanstvu. Iako je na početku jače ratničko sukobljavanje koje svoj vrhunac dosiže u križarskim ratovima, ipak se apologetsko sukobljavanje s islamom razvija iz nužnosti da se militaristička, kulturalna i znanstvena kvaliteta islama nekako uskladi s kršćanskom pretenzijom na istinu i jedinstvenost. Kako su kršćanski apologeti često imali površna saznanja o islamu, a. se snažno kreće na polju polemike i klevetanja (napadi na moralni integritet proroka Muhameda i prikazivanje islama kao kristološkoga krivovjerja). Počeci stvarnog sučeljavanja nalaze se kod Nikete Byzantiosa (IX. do X. stoljeće), Rajmunda Lulla (1235–1315) i Tome Akvinskog u njegovoj *Summa contra gentiles*. Za kasniji srednji vijek treba spomenuti cara Manuela II. Paleologa (kraj XIV. stoljeća) i Nikolu Kuzanskog (XV. stoljeće). U srednjovjekovnoj skolastici dobiva a. novi filozofsko-teološki oblik. Iz postavljanja pitanja »fides quaerens intellectum« dolazi do razvitka racionalnog obrazlaganja vjere u razradi »pracambula fidei«. Doba reformacije i s njom povezanog raskola u kršćanstvu vodi do razvoja novog oblika unutarkršćanske apologetike koja nadasve u XVI. i XVII. stoljeću dosiže sramotne oblike međusobnih pogrda i kleveta. Kontroverzistička teologija, koja se razvija iz toga, postizava svakako višu duhovnu i znanstvenu razinu (za katoličku teologiju treba spomenuti Roberta Bellarmina), ali ostaje pri osnovnoj nakani sukobljavanja i međusobnog pobijanja.

U izazovu racionalizma, deizma, ateizma i prirodnih znanosti nastaje a. koja nastoji dokazati razumnost vjere, povijesnu istinu kršćanstva, vjerodostojnost Svetoga pisma i jedinstvenost osobe Isusa iz Nazareta. Raspored zadaća takve fundamentalne teologije ostao je do danas osporen u kršćanskoj teologiji. Prije svega se u evangeličkoj teologiji uvijek iznova stavlja u pitanje nužnost i dopustivost da se racionalno brane i dokazuju razumnost i primjerenost vjerskih istina – najjasnije i najoštrije u dijalektičkoj teologiji K. Bartha. Za kršćansku teologiju u sadašnjem vremenu postavljaju se pitanja apologetike u izmijenjenom obliku. U sučeljavanju s modernom kritikom religije, borbenim ateizmom, vjerom u znanost i pitanjima hermeneutike nakana apologetike nije više obrana vjere izvana nego višestruko sučeljavanje s unutarnjom ugroženošću religije unutar kršćanskih crkava.

A. se u povijesti pokazala kao nedostatna da među skupinama s drugačijom religijom i svjetonazorom izazove razmjenu mišljenja i razumijevanje. Apologetskom stajalištu nedostaje

spremnost da drugoga sasluša, poštuje i tolerira u njegovoj posebnosti. A. tako dospijeva u napeti odnos prema dijalogu kojem je stalo do uzajamnog informiranja, do slušanja i uvažavanja partnera. U vrijeme religijskog i svjetonazorskog pluralizma dijalog je svakako najbolji oblik da se ostvare i učine plodonosnima stalne nakane i zadaće teološke apologetike.

Lit.: C. Schweitzer, *Antwort des Glaubens, Handbuch einer neuen Apologetik*, Schwerin 1928; K. Aland, *Apologie der Apologetik*, Berlin 1948; H. Lais, *Probleme einer zeitgemäßen Apologetik*, Wien 1956; K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München ²1963; J. B. Metz, Apologetik, SM I, 266–276; J. Schmitz, Die Fundamentaltheologie im 20. Jh., u: R. van der Gucht (Hrsg.), *Bilanz der Theologie*, II, Freiburg 1965, 197–245; A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, 2 Bde., München 1968; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985. G. EVERS

3. islamski

U naravi je najvještaja vjere da se on hrani suprotnošću poricanja Boga, zla i protivništva, te da na tomu izrasta. Stoga od pradavnih vremena postoje apolegetske tendencije u religiji. Sa zahtjevom za apsolutnošću islama, koji ortodoksija proteže i na čisto svjetovno polje čovjekova djelovanja, za islam nastaju naročiti problemi koji su povezani s apologetikom.

Suočavajući se s poganskim svijetom Muhamed je bio prisiljen služiti se i apologetikom. S obzirom na neprestani židovski, kršćanski, zoroasterski i agnostički izazov, teologija se ni nakon njegove smrti ne može odreći apologetike. No u filozofskoj je tradiciji bio prisutan intelektualni integritet koji istinu traži jedino u skladu s činjenicama. Klasični je islam vidio u intelektu sredstvo objašnjenja objave. Dakle, živjelo je nešto poput slobodne misli. Razlike u mišljenju važile su čak kao milost i privilegija zajednice. Ta je misao izražena u predaji koja se vraća na Muhameda. Usp. Muhammad ibn 'Abdarrahmān ad-Dimashqī, Rahmat al-umma fī khtilāf al-a'imma (napisano 878 H. = 1378) u: 'Abdalwahhāb ash-Sha'rānī, Al-Mīzān, 1–2, Kairo 1306 H. = 1888/9.

Sa zadaćom samostalnog iznalaženja dijeljenja pravde, idjtihād, u sunitskom je islamu apologetska literatura dobila na opsegu i značenju. Zahvaljujući raširenim anegdotama, pripovijestima i pjesmama, apologetski je duh zahvatio čak i pučku književnost.

Susret islama sa zapadnom kulturom XIX. i XX. stoljeća stvorio je osjećaj ugroženosti vlastite situacije i strah od gubitka identiteta. Nastalo je pogodno tlo za apologetski način razmišljanja i pisanja. Bujica obrambenih spisa, koji su branili ne samo islam, nego i one društvene strukture koje se podrazumijevaju pod njim, preplavila je istočnu tržnicu knjiga. Način razmišljanja koji stoji u pozadini toga otežavao je bilo kakvo razmišljanje o vlastitom staništu. U tome je ležao – a i još danas leži – jedan od najdubljih uzroka za tegobno snalaženje muslimana-vjernika u današnjemu svijetu. A. svakako ispunjava svoju najprije njoj postavljenu zadaću: učvršćivanje vjernosti tradiciji u svijetu koji se mnijenja. Ona je, dugoročno gledano, svakako permanentna opasnost za duhovni razvoj. Kao što je poznato, ona se lako izopačuje u romantiku i samodopadljivost. Ali se velika većina pučanstva pokazuje sasvim prijemčivom za nju. Posebno su poželjni apologetski umeci koji potječu od prominentnih zapadnih autora i koji riječ daju islamu. Tako se čak u čisto religioznim djelima mogu susresti navodi Goethea, Carlylea, Bucaillea i mnogih drugih. Stoga se bez pravilne ocjene apologetike teško može steći dublji uvid u stanje islama.

Kritičke se analize apologetike u današnjem islamu poduzeo Wilfred Cantwell Smith u svojemu djelu *Islam in modern history*. U prvom njemačkom izdanju tog djela (objavljeno u Frankfurtu 1963. pod naslovom: *Islam in der Gegenwart*) ti se izvodi mogu naći na str. 86–90. Prosudena po svojoj vrijednosti u međureligijskim odnosima, a. se jednoznačno pokazuje kao negativna. Tako se moramo složiti s Moritzom Steinschneiderom kada smatra da bismo se iz polemičke literature trebali učiti prije svega njezinoj neučinkovitosti.

Lit.: Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden. Nebst Anhangen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877. S. BALIĆ

APOSTOL

1. židovski

A., grč., poslanik, za hebr. »šalijah«, prema židovskom pravu opunomoćenik koji u ime nalogodavca provodi religijske radnje i radnje povezane sa zajednicom. Apostoli su nastupali udvoje. Crkveni oci govore o apostolima koji su u općinama u dijaspori skupljali go-

dišnje poreze za židovske institucije u zemlji Izraelu. Većinom su bili propovjednici vješti pisanju.

Autori nisu jedinstveni opisujući Isusove apostole u NZ glede njihova broja i povjerene im zadaće. Ipak se ističe ovo: prema riječima Evanđelja: »Ja sam poslan samo k izgubljenim ovcama doma Izraelova« (Mt 15,24,26), poslao je svoje apostole (Mt 10,5,6,) u židovske gradove u zemlji, ali ne i u poganske (tj. rimske) i samarijske. Pavao je tu službu nazvao »apostolatom među obrezanima« (Gal 2,8). Naredba se odnosila na približavanje kraljevstva nebeskog (Mt 10,7). Ovamo se ubraja skupljanje »izgubljenih ovaca Izraela«, tj. 10 plemena u sjevernom kraljevstvu, izgubljenih od 721. pr. Kr. Oni su se trebali ujediniti s južnim plemenima Jude i Benjamina u jedan narod Božji (Jr 31; Ez 37; usp. Mt 19,28; Otk 21,12). Odatle znakovit broj 12 – broj apostola. Uz to dolazi obećanje da se svi narodi – prema tradiciji njih 70 – obraćaju Bogu kao njegov narod (Zah 2,15). Na to upućuje broj od 70 učenika (Lk 10,1–16) u čijoj propovijedi valja spomenuti poganske gradove. Za pogane se jedanput na godinu prinosilo 70 žrtava okajnica kao priprema za kraljevstvo Božje.

Neki istraživači misle da je brojka 12 utvrđena tek nakon Isusove smrti u judeokršćanskim zajednicama kako bi se isključio poganski a. Pavao kojega Isus za života nije poznavao.

Nakon Isusova raspeća i objave uskrsnuća, te su zajednice vodili Petar, Isusov brat Jakov i Zebedejevi sinovi. Novi članovi zajednice obvezali su ih na poštovanje židovskih zapovijedi (obrezivanje, šabat, propisi o hrani itd.) koji trebaju biti vječni (Mt 5,18–20) te na djela koja Bog očekuje od čovjeka (Jak 2,14–26). Pavao je zastupao suprotno mišljenje. Sukob apostola riješen je kompromisno na Apostolskom saboru u Jeruzalemu (Dj 15; Gal 2,1–10). Apostoli koje je postavio sam Isus trebali bi nastaviti djelovati, prema svojem shvaćanju, među Židovima ne provodeći misionarstvo među poganima. Bio je to nalog Pavla, koji pak nije trebao misionirati Židove. S prihvaćanjem pogana kršćanstvo se iz židovske sljedbe promijenilo u Crkvu. Prema Dj 15,19,20 obraćeni su pogani bili obvezni prihvatiti noahidske zapovijedi koje imenuju rabini (b Sanhedrin 56a), među njima uzdržavanje od idolopoklonstva, nećudoređa, jedenja neobredno zaklanih (»ugušenih«) životinja i pijenja krvi. Tri daljnje noahidske zapovijedi bile su ionako sastavni dio kršćanske vjere: zabrana bogohuljenja, ubijanja, zapovijed primjene propisa zajednice. Time će, prema židovskom shvaćanju, biti spašeni (b Sanhedrin 105a).

Tradicijski lanac apostolskoga naslijeđa kršćanskih svećenika odgovara prvobitnoj ordinaciji židovskih rabina. → Služba. Prema židovskom uzoru nastali su (Pseudo)Apostolski statuti u 8 knjiga koji uređuju kršćanski život. Knjiga 7, *Didahe* ili Nauk apostola, seže u II. stoljeće. Njihov poučni dio ponavlja etičke zapovijedi hebrejske Biblije i *Avota*, traktata Mišne, »Izreke otaca« čije su doslovne formulacije dopunjene novozavjetnim izričajima. Molitveni dijelovi sadrže izreke blagoslova s dodatkom Isusova imena. U knjigama 1–6, »Didaskalija apostola«, nalaze se molitve s naslovom: »Našim ocima Abrahamu, Izaku i Jakovu«. Ovdje se liturgijski red Crkve obvezno prilagođuje židovskom. → Bogoslužje.

Lit.: H. Vogelstein, Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum, u: MGWJ 49 (Breslau 1905), 427–447; Teil 2 u: HUCA 2 (Cincinnati 1935), 99–123; D. Flusser, Qumran und die Zwölf, u: C. J. Bleeker (Hrsg.), *Initiation, Leiden* 1965, 134–146; A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and Its Development*. App. I.: *Jewish Elements in the Early Christian Liturgy*, Cincinnati 1932, ²1960; E. Werner, *The Sacred Bridge, Liturgical Parallels in Synagogue and Early Church*, New York 1959. P. NAVE LEVINSON

2. kršćanski

A. je poslanik koji je prema semitskom poimanju glasnika (izvedenica od hebrejskog »šaliah« u egzegezi je u svakom slučaju sporna) ravnopravan s onime koji šalje. Kao podloga vrijedi načelo: Poslanik je jednak onomu koji šalje. U Novom zavjetu pojam se apostola shvaća u širem i u užem smislu. Pavao u svojim poslanicama treba pojam apostola da bi označio samoga sebe (obično na početku poslanica), da bi označio »Dvanaestoricu« (Gal 1,17) i za karakteriziranje svojih suradnika (Rim 16,7). U Djelima apostolskim (Dj 1,2 i d.; 1,21) a. se uzima u užem smislu. Morao je biti Isusov učenik i »vidjeti« Uskrsloga kao i biti poslan po Duhu Svetom. Odlučujući kriterij je poslanje po Uskrslome naviještati evanđelje (Dj 1,8; 10,42). U evanđeljima nije jasno koliko su »Dvanaestorica« (Mk 3,14) u isključivom smislu identična s apostolima i nose li

već tu oznaku. Broj dvanaest bjelodano dokazuje Isusovo pravo da bude poslan k dvanaestero plemena. Na kraju vremena, u prenošenju sudačke funkcije na »Dvanaestoricu« (Mt, 19,28) to je pravo podcrtano.

Na temelju apostola i proroka (Ef 2,20) izgrađena je Crkva. Iako je sigurno da a. kao svjedok Isusova života i uskrsnuća ne može imati nasljednike, ipak je povezanost s apostolima uvijek imala konstitutivno značenje za kršćansku Crkvu. U četiri bitne oznake Crkve ubraja se apostolicitet. Da je ustrajanje u učenju apostola bitna nužnost za kršćanstvo, niti je bilo niti jest prijeporno. U kolikoj mjeri može »nasljednik apostola« biti u liku određenih crkvenih službi (biskupi, papa), to je sporno. Kakav stalni oblik ima trajno apostolsko poslanje i apostolska služba koja je povjerena Crkvi?

Apostoli su prvi adresati (njima je dano da razumiju tajne kraljevstva Božjeg; Mt 13,11); oni su vjerni i razboriti upravitelji (Lk 12,42) Božje objave koja je uslijedila u Isusu Kristu. Prema crkvenom učenju, smrću posljednjeg apostola zaključeno je vrijeme objave. Ostaje mogućnost razvoja i produbljenog shvaćanja objave, ali isključen je materijalni rast. Ta je tvrdnja važna za postanak Novoga zavjeta (stvaranje kanona). Teza o svršetku javne objave ima veliko značenje za dijalog s islamom. Islamska pretenzija da je Muhamed »pečat proroka« nailazi na prigovor u kršćanskom poimanju vjere, prema kojem u Isusu Kristu dolazi Božja eshatološka objava, a završava smrću posljednjeg apostola. Teškoće kršćanske teologije u procjenjivanju Muhamedove osobe i djela dobrim se dijelom temelje u toj kršćanskoj vjerskoj izjavi.

Lit: K. Rengstorf, u: apostolos, u: ThW I (1933), 406–448; H. Riesenfeld, Apostel, RGG I ³, 497–499; W. Kredel/A. Kolping, natuknica: Apostel, u: HThG I, 85–99; W. Dych, Apostel, SM I, 285–290; G. Klein, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gestalt einer Idee*, Göttingen 1961; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967; Y. Congar, Die apostolische Kirche, *My. Sal* 4/1 (1072). 533–599 (Lit.); E. Schlink, Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter, u: *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, München/Mainz 1973, 123–162.

G. EVERS

ASKEZA

1. židovski

Biblija i rabinsko židovstvo ne zahtijevaju askezu (grč. »vježbanje, uvježbavanje« za odricanje od njege tijela, živežnih namirnica, seksa ili druženja) kako bi se čovjek približio Bogu. Zapovjedeno je, štoviše, cijeli život živjeti sveto, tj. umjereno uživati u tim bogomdanim dobrima. Pristup se temelji na jedinstvu tijela i duše, za razliku od kasnogrčkoga neprihvaćanja tijela. U židovstvu zapovijedi iz Tore određuju odnos prema bližnjima i prema tjelesnim stvarima. Rabini rigorozno poučavaju da je čovjek pred Božjim sudom dužan polagati račune za sve dopuštene užitke kojih se odrekao (j Kid 4,12). Hillel (I. stoljeće) naziva njegu tijela i kupanje religijskom obvezom (Lev R 34,3). Jedenje biblijski dopuštenih životinja bez uživanja krvi (Post 9,1; Lev 11,3; Pnz 14,4–5) ubrajalo se već u starom vijeku u radosti šabata i blagdana, baš kao i vino koje uveseljava Boga i čovjeka (Suci 9,13) i s kruhom je znak svetkovanja šabata. Religijsku vrijednost ljubavi muža i žene svjedoči Pjesma nad pjesmama i Pjesma o vrsnoj ženi (Izr 31, 10–31). Djeca se smatraju najvećim blagoslovom čovjeka i ona su prva biblijska zapovijed: »Plodite se i množite« (Post 9,1). Svećenici su morali biti oženjeni kako bi obavljali službu u hramu. Rani brakovi smatrali su se načelom sređena ljudskog razvitka. Život u zajednici morao se, usprkos svim sukobima, održati, a kritični glas bližnjega poštovati. »Zajednica svetaca« ne znači izgon i prezir drugoga izbjegavajući ga, kao u kumranskoj sljedbi, nego znači zajednički život i molitvu svih stanovnika mjesta. Samo tako čovjek može ispuniti Božju volju. Ipak ima iznimaka od toga općeg životnog pravila. → Post je povezan s vremenom intenzivne molitve ili tuge u određenim prigodama zajednice.

Prorok Jeremija ne smije se ženiti u određeno vrijeme, ne smije ići u društvo i mora se suzdržati od jela i pića s drugima kako bi tim neuobičajenim ponašanjem upozorio na riječ Božju (Jr 16,2,8).

Odricanje je simbol podnošenja krivnje svih preko proroka (Ez 4,4–15). Proroci ipak stalno naglašavaju da a. bez promjene nema vlastite vrijednosti. Askete na određeno vrijeme Biblija naziva nazirejcima (= oni koji se odriču) koji se odriču šišanja kose i uživanja vina, a kad završi vrijeme zavjeta, prinose u hramu žrtvu okajnicu (Br 6). Plemenska skupina Rekabovaca nije pila vino, nije stanovala u građenim kućama, nije sijala, nije žela (Jr 35).

U doba drugoga Hrama bilo je sljedbi kojima je a. bila središte života: eseni, kumranska sljedba, egipatski terapeuti i dr. Izvješćuje se da je Ivan Krstitelj nosio haljinu od dlake, da se hranio skakavcima i divljim medom, da nije jeo kruh niti je pio vino. Nakon razaranja Hrama javila se sklonost askezi. U to doba i poslije posebno su je isticali mistici. Oženjeni muškarci i udane žene postali su doživotni nazirejci (talmudski traktat *Nazir*). U srednjem vijeku bilo je povremeno židovskih i kršćanskih flagelanata. Većina rabina naglašavala je i u to doba da čovjek mora čuvati i njegovati svoje tijelo. Grešno je sam sebi nanositi nepotrebne muke koje uzrokuju tjelesne i duševne bolesti /vidi M.H. Luzzatto (XVII. stoljeće), *Put poštenja*, pogl. 13/.

Lit.: J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, s.v.; M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, 1, ²1904, 272–280.

P. NAVÉ LEVINSON

2. kršćanski

Pojam askeze nije biblijskog porijekla, nego je ušao u kršćanstvo iz grčkog jezika, gdje su ga prije svega upotrebljavali stoici i pitagorejci da bi označili metodičko vježbanje vladanja nagonima i požudama. U religioznom smislu pojam askeze upotrijebio je Filon koji u askezi vidi pretpostavku za čovjekovo uzdizanje do kontemplacije i mističnog sjedinjenja.

U židovstvu je a. igrala ulogu u svezi s obredom za koji se zahtijevalo poštivanje određenih propisa o čistoći. U Isusovo vrijeme kod skupina Esena, kumranske sekte i kod Farizeja nalaze se propisi, vježbe i načini ponašanja koji pripadaju području askeze. Nekonformizam, koji Isus stavlja na vidjelo naspram ove predodžbe o pobožnom čovjeku, pribavlja mu prigovor da je »izjelica« i »pijanica« (Mt 11,18 i d.). Hoćemo li govoriti o askezi kod Isusa, onda to nije u poštivanju određenih načina ponašanja kao što je post, suzdržanost i odricanje nego u bezuvjetnoj poslušnosti Ocu čiji nalog želi izvesti sve do spremnosti da dade svoj život. Po tom shvaćanju na askezu se u kršćanstvu gledalo kao na spremnost da se nasljeduje Krist s čijom je sudbinom kršćanin povezan krštenjem (Rim 6,2 i d.) i koja se u njemu treba ispuniti. U skorom očekivanju Kristove paruzije obveza askeze postaje prijeko potrebna (1 Kor 7), pa se postavljaju posebni zahtjevi za budnošću, molitvom, postom i uzdržanošću, da bi ljudi bili oboružani protiv napasti požude tijela i požude očiju (1 Iv 2, 16).

U vrijeme progona kršćana posebno je aktualna bila misao o nasljedovanju Krista kao izjednačavanju s njegovom sudbinom. U srednjovjekovnoj pobožnosti na askezu se gledalo isključivo moralno kao na napor borbe protiv požuda i nižih čovjekovih nagona, a koju su kao uzor prije svega živjeli »asketi po zanimanju«, monasi.

Iz dualističkog mišljenja proizlaze pogrešni oblici askeze u kojima se tijelo i materija obezvrjeđuju naspram onoga što je duhovno i viših čovjekovih sila. Protiv pogrešnih oblika krivo shvaćene askeze, koja vodi osebujnostima, jednostranostima i pretjerivanjima, okreće se protest reformatora koji u »monaškoj askezi« prije svega vide nuspojavu pobožnosti djelima koja više ne odgovaraju duhu evanđelja.

U naporu kršćanske teologije da ponovno otkrije temeljne zamisli askeze, težište danas leži u askezi koja je nužna uz kršćansku vjeru. Stav poslušnosti, spremnost prepustiti se Bogu i strpljivost da u tami i neizvjesnosti očekujemo ispunjenje obećanja, uvjetuju držanje koje može biti drugo ime za askezu. Težište takve askeze ne leži više u posebnim vježbama nego u spremnosti da se prihvati svakodnevica s njezinim zahtjevima i napastima. U toj askezi svakodnevice slijedi priprava za čovjekov najveći izazov da u prihvaćanju smrti dokaže svoju vjersku spremnost i da je aktivno ispuni. U takvom poimanju askeze kao suobličavanja s Kristom u vjerskoj poslušnosti moguć je unutarkršćanski konsenzus.

Lit.: R. Egenter, *Die Askese des Christen in der Welt*, Ettal 1956; G. Mensching/H. Bardtke/ G. Kuhn, Askese, u: RGG I, 639–648; F. Wulf, Askese, u: SM I, 358–371.

G. EVERS

3. islamski

Kao forma pobožnosti u islamu asketizam je tek u II. stoljeću nakon → Hidžre poprimio čvrsto obličje. Naglasak je najčešće ležao na unutarnjem i subjektivnom asketizmu: na potiskivanju požuda i želja. Najviši je stupanj asketizma zahtijevao odricanje od odjeće, stana, ugodnog jela i žena. Najglasovitiji asket u islamskome svijetu je Ibrāhīm ibn Adham iz VIII. stoljeća. Često se susreće prijelaz s askeze na misticizam. Najveći se mir ne traži u odricanju od svijeta, već naprotiv u ekstazi

kontemplacije. Jedan oblik askeze, koji je utemeljen u tradiciji, jest odvajanje od svijeta u zadnjoj dekadi mjeseca posta, ramazana. U to se vrijeme pobožan čovjek u svakoj većoj naseobini povlači u džamiju i posvećuje se pobožnom djelovanju i mišljenju.

A. u islamu svoj korijen vuče iz indijskih religija, a prije svega iz budizma. Njezin je pripravitelj bio neoplatonički nauk o panteističkom monizmu (wahdat al-wudjūd). Okretanje od svijeta i njegovih primamljivosti kod mnogih je sufija išlo dotle da se više nisu osjećali privučenim ničim u ovome svijetu, pa ni bilo kojim čovjekom. Mističarka Rabija (Rābi'a) nije u svom srcu imala nikakva mjesta za ljubav prema Muhamedu ili za mržnju prema Sotoni. Svaka je a. bila utemeljena u Bogu.

Lit.: Helmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955, 685 (tamo se nalaze podaci o odgovarajućim mjestima u tekstovima). S. BALIĆ

ATEIZAM

1. židovski

A. je naziv za tri svjetonazora u suprotnosti s teizmom, vjerom u osobnoga Boga (tj. Boga kojega se doživljava kao osobu, Boga koji se poima osobno): a) religijske predodžbe u kojima se sveobuhvatni božanski prauzrok ne povezuje s poviješću ljudi; b) ideologije koje poimaju kozmos i čovječanstvo samo djelovanjem materije i njezinih mehanizama; c) nijekanje Boga koji nagrađuje i kažnjava uz potvrdu etičkoga Sveduha (deizam).

U židovstvu se gdjekad javljaju utjecaji a) u sintezi s biblijsko-rabinskim elementima. Vlastiti oblik b) razvio je mislilac Salomon ibn Gabriol (Španjolska, XI. stoljeće) kao »duhovnu tvar« koja izvire iz volje (= Boga) i samostalno djeluje. Njegovo je glavno djelo, *Fons vitae* (Izvor života), sačuvano u latinskoj verziji. Kršćanski skolastici citiraju ga kao »Avicebrona« i raspravljaju o njemu s tim imenom. Na židovsku filozofiju nije utjecao.

Biblijski orijentiranom čovjeku oba su gledišta strana, kao i ono pod c). Njega zanima smisao patnje (Abraham, Job, psalmisti), raspravlja s Bogom, čija su mu opstojnost i djela na svijetu neupitna, pa traži od njega pravednost za njegova bića. Rabinski čovjek nalazi odgovor u onostranoj osveti dobra i zla. Tko je negira, »niječe temeljno načelo« i nema udjela u vječnosti. On je epikurejac, »apikoros« (prema filozofu Epikuru: onaj tko vidi smisao opstanka u životnom užitku). U II. stoljeću pos. Kr. Rabi Eliša ben Avuja predstavlja zastrašujući primjer toga gledišta. Došao je do njega kad su Rimljani pobili u nekoliko akcija nemoćne ljude, a Bog ih nije u tome spriječio. U Talmudu ga spominju kao »Aher« (Drukčiji). Usprkos njegovim ateističkim pogledima njegova se etika citira, a on ostaje Židov. Židovski religijski zakon, *halaha*, ne bavi se definicijama Boga i prave vjere, nego normama ponašanja prema volji Božjoj u rabinskom tumačenju i zakonodavstvu. Prema tomu, on ne poznaje nikakve ustanove poput sudova za heretike.

Kazna za otpadnike nije na ljudima nego na Bogu, ona je u budućnosti njegove duše. Gdje mišljenja oprečna normama dovode do odvajanja od židovske zajednice ili joj nanose štetu, može se dosuditi izopćenje. Zabranjuje se društveno i vjersko ophođenje s izopćenikom, ali on i dalje ostaje Židov. U XVII. stoljeću Amsterdamska zajednica osudila je Spinozu na izopćenje kad je kršćanska Crkva objavila rat njegovim »ateističkim« pogledima, pa je stoga Židovima, koji su bježali od inkvizicije, moglo biti ugroženo pravo stanovanja.

Nakon Auschwitza iznova se postavlja pitanje osobnoga poimanja Boga. Utjecajna je filozofija američkoga mislioca M. Kaplana koji poučava o samoostvarenju čovjeka iz onoga etičkog i povijesnog prauzroka koji je vidljiv od Biblije. Prepoznatljiv je pravac koji u tradiciji vidi snagu koja oblikuje ljude, pa tako gledište c) povezuje s humanizmom i egzistencijalizmom religijskoga pečata. Ponajprije se naglašava odgovornost čovjeka bez obzira na to da li je pristaša ateizma ili tradicijske vjere.

Lit.: M. Kaplan, *The Religion of ethical peoplehood*, New York 1970; K. Rohmann, *Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen »Gott-ist-tot-Theologie«*, 2, Zürich 1977. P. NAVÉ LEVINSON

2. kršćanski

Problem ateizma u posebnoj se mjeri postavlja u modernom industrijskom društvu, jer vjera u Boga, Stvoritelja svijeta, koji svijet održava i njime vlada, nije više po sebi razumljiv svjetonazorski okvir u kojem je većina ljudi jedinstvena. Teoretski i praktični načini pona-

šanja, obuhvaćeni pod glavnim pojmom ateizma, višestruke su naravi i ne mogu se lako obuhvatiti u jednoj definiciji. Općenito se pod ateizmom razumijeva negiranje postojanja osobnog, apsolutnog i transcendentnog Boga. To negiranje može imati svoj korijen u teoretskoj tvrdnji da je prihvaćanje Božjeg postojanja na znanstvenim temeljima nepotrebno, odnosno iznutra nemoguće. Drugi oblik ateizma temelji svoje neprihvaćanje Božjeg postojanja na moralnoj nemogućnosti da se vjeruje u dobroga Boga koji vodi svijet i ljude i njima upravlja naočigled patnji, katastrofa i nesklada ljudske egzistencije. Uz to postoji oblik praktičnog ateizma koji se sastoji u tome da čovjek živi u potpunoj ovostranosti i da više ne raspravlja o filozofskim i teološkim pitanjima Božjeg bića i egzistencije.

U antici su kritičari odveć antropoloških predodžbi o bogovima, kao što su bili sofisti ili Protagora, označeni kao ateisti; i prvi su kršćani zbog neprihvaćanja politeizma svoje okoline dobili istu oznaku. U semitskom okruženju Svetoga pisma Staroga zavjeta vjera u Božje postojanje bila je po sebi razumljiva pretpostavka. Samo »bezumnik« (Ps 10, 4; 14, 1; 53, 2) može u to sumnjati. I srednjovjekovni dokazi o Bogu (Anselmo Canterburyjski, Toma Akvinski) izrastaju manje iz egzistencijalne nevolje i zbunjenosti, a više kao filozofska potpora vjerskoj teološkoj izvjesnosti. Prekretnicu u novom dobu obilježava činjenica da je vjera u Božju opstojnost načelno stavljena u pitanje u procesu prosvjetiteljstva, shvaćenog kao osamostaljivanje punoljetnoga ljudskog duha od ovisnosti o autoritetima koji se nisu oduprijeli ispitivanju ljudskoga uma. Za racionalizam i materijalizam prihvaćanje Božje egzistencije protuslovi zahtjevima znanstvenosti. »Pretpostavka o Bogu« ne pokazuje se više nužnom kod pokušaja znanstvenog prodiranja u svijet. Taj oblik ateizma nastaje u sukobu sa židovsko-kršćanskom slikom svijeta uslijed razvoja prirodnih znanosti, sociologije, psihologije i ostalih znanstvenih disciplina koje pretendiraju na vrijednost diljem svijeta, a u središte stavljaju autonomnog čovjeka, odnosno ljudsko društvo. U društvenom nauku marksizma-lenjinizma religija je kao »opijum naroda« fenomen koji nestaje razvojem čovječanstva. U psihologiji (Freud) javlja se vjera u Boga kao iluzija ili čovjekova projekcija (Feuerbach). Stanoviti oblik vjere u znanost vidi u prirodnim znanostima mogućnost totalnog objašnjenja svijeta koji svaki oblik religije čini suvišnim. Odgovor kršćanske vjere na izazov ateizma dugo se nalazio u besplodnom apologetskom stavu. S crkvene strane previdjelo se da su mnogi oblici ateizma bili svjestan anti-teizam naspram odveć samouvjerene teologije koja je doduše neprestano naglašavala Božji tajanstveni karakter, a ipak je davala odveć mnogo izjava o Bogu. Dugo je trebalo dok se moglo priznati da je jedan od korijena ateizma u nedostacima prakse kod Crkve i kršćana (Drugi vatikanski koncil, GS 19). Katolička crkva u sporu s tvrdnjom da se Božje postojanje načelno ne može dokazati, tumači načelnu mogućnost Božje spoznaje naravnim svjetlom uma (Prvi vatikanski koncil, 1870). Kako je pokazala rasprava o tom stajalištu »naravne teologije« s predstavnicima ostalih teoloških stavova unutar kršćanstva (osobito s dijalektičkom teologijom) i s različitim oblicima ateizma, tom načelnom izjavom ništa nije rečeno o mogućnosti Božje spoznaje u pojedinačnom slučaju (quaestio facti). S tog se stajališta na kraju kaže da pitanje Božje egzistencije pomoću filozofskih izjava ostaje načelno otvoreno, jer isto tako suprotni ateistički stav nije u stanju bezuvjetno dokazati svoju tezu. U protestantskoj se teologiji intenzivno vodila rasprava s izazovima slike svijeta kako je vidi novo doba. K. Barth je, naspram teologije koja previše zna, stavio u središte Božju drugačijost što mu je tada, obrnuto, pribavilo prigovor da zastupa pozitivizam objave. R. Bultmann vidi u znanstveno utemeljenom svijetu mogućnost vjere u Boga egzistencijalnim tumačenjem biblijske poruke koja kao pretpostavku ima načelno demitologiziranje. Bonhoeffer bi želio ozbiljno uzeti datost svijeta koji je postao »svjetovni svijet«, u kojem kršćanin mora živjeti u solidarnosti s ljudima koji više ne mogu vjerovati i u kojem Bog ne dolazi do izražaja. Poticaji te teologije, kao i prihvaćanje ostalih strujanja, vode u 60-im godinama XX. stoljeća do takozvane »Bog je mrtav« – teologije (G. Vahanian, Th. Altizer, P. M. van Buren i dr.) koja s jedne strane artikulira promjenu u shvaćanju vjere u modernom svijetu, a s druge strane teološki, uz nužnu kritiku samouvjerene teologije, još jedva umije davati izjave koje bi čuvale vezu s tradicijom.

U svom pastoralnom ponašanju prema ateistima kršćanske su se crkve znatno promijenile. Shvatilo se da a. ne mora biti nužno povezan s osobnom krivnjom, da ima ateizma u obliku odbijanja preživjele, pogrešne Božje slike, da može izrasti iz negativnog iskustva s kršćanstvom i Crkvom pa tako uključivati protest protiv zloporabe religije. Stoga je, umjesto apologetike, stupio na snagu dijaloški stav. Kao i u dijalogu s »nekršćanskim religijama« na dijalog s ateizmom gleda se kao na zajednički stav u zalaganju za više ljudskosti i u vezi s time na zajedničko jamstvo u praksi. To u načelu otvoreno držanje znatno je otežano u sporu s organiziranim oblicima političkog i društvenog ateizma, kao što je zadnjih godina pokazala povijest. U ponašanju prema ateizmu kršćanstvo se u mnogočemu slaže sa židovstvom, a razlog je u zajedničkoj povijesno-duhovnoj tradiciji. U dijalogu s islamom to nije tako, jer u islamskim zemljama nije bilo povijesno-duhovne prekretnice kao što su prosvjetiteljstvo i sekularizacija.

Lit.: L. Dewart, *Die Zukunft des Glaubens*, Einsiedeln 1968; K. Rahner, Atheismus, SM I (1967) 372–383; D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, Freiburg 1968; H. Vorgrimler, Theologische Bemerkungen zum Atheismus, *Mysterium Salutis* 3/2, 582–603, Einsiedeln 1969; H. Zahrnt, *Gott kann nicht sterben*, München 1970; H. Ott, *Gott*, Stuttgart 1971; H.-M. Barth, *Atheismus - Geschichte und Begriff*, München 1973; H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978.

G. EVERS

3. islamski

A. je po islamskome shvaćanju svjesno nijekanje Boga. To se nijekanje žestoko odbacuje ukoliko izvire iz one filozofije koja se oslanja na razum. Za pobožne muslimane »poganska« je filozofija općenito dvojbena zato što obezvrđuje sveti Zakon. »Jer od nevjere se možemo čuvati kada je ona razotkrivena. No umijeće raspravljanja i samome znalcu ometa put.« Prema ortodoksnomu nauku za ateiste je u božanskom planu providnosti predviđen vječni pakao. Šerijatsko pravo zabranjuje vjernicima stupanje u brak s ateistima. Za njih nema mjesta ni na muslimanskim grobljima. Predaja kaže: »Onaj tko se u životu odvojio od zajednice, taj ni u smrti ne smije biti zajedno s njom«.

Šijiti su ateiste smatrali nečistima. Oni su se pritom pozivali na stih iz Kurana (9,28) koji idolopoklonike proglašuje utjelovljenom prljavštinom. S obzirom na to, većina sunita imala je rastegljiviji stav. A. se općenito odbacuje utoliko žešće što više uočljivim postaju njegova politička očekivanja. Ukoliko se radi o ateizmu bez ideološke podloge, utoliko je po Kuranu dozvoljen suživot s njim: »Tko želi, neka vjeruje, tko želi, neka ostane u nevjeri«. Postavke za religiozno i etičko izjednačavanje vjernika s ateistom pruža prije svega mistika. Tako Abū Sa'id ibn Abīl-Khayr, (u. 1049), zahtijeva prvenstvo osobnoga stava svakog pojedinca prema Bogu: »Nitko neće postati pravim muslimanom sve dok mu vjera i nevjera ne postanu jednake«. Dakako, apsolutna većina muslimana smatra to stajalište teološki neprihvatljivim. U socijalističkim se državama kod religiologa mnogo toga promijenilo u odnosu na a. Tamo se sve češće susreće misao da se pod predznakom moralnih vrijednosnih sudova prvenstvo treba dati čovjekovim osobnim načinima djelovanja. Nasuprot tomu, u pozadinu stupa individualna krivnja za a.

Lit.: EI², natuknica: Kufr; Helmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955.

S. BALIĆ

B

BESMRTNOST → DUŠA, → USKRSNUĆE

BIBLIJA → SVETA PISMA

BISKUP → SLUŽBA

BOG

1. židovski

a) »Čuj, Izraele: ON naš Bog, ON jedini!« Ni jedna druga biblijska riječ nije postigla taj rang u liturgiji, homilijama i u židovskoj svakodnevici kao »Šema Jisrael« (Pnz 6,4). Treba je uskliknuti potpuno sabranih misli, glasno, ističući njezinu važnost, i »da njegove uši čuju što se izgovorilo ustima« (Šulhan aruh, Orah hajim 17,3.5, usp. M Berahot II,3) kako bi se zadovoljio »propis intenziteta« (b Berahot 13b): »Riječi ove što ti ih danas naređujem, neka ti se urežu u srce« (Pnz 6,6). Već u razdoblju drugoga Hrama biblijski odlomci, Pnz 6,4–9; 11,12–21; Br 15,37–41 spojeni su u cjelinu (M Berahot II,2; b 14b) i čine neizostavan dio svakodnevne jutarnje i večernje molitve (M Berahot I,1; Tamid V,1; Josip Flavije, *Antiquitates iudaicae* IV,8,13). *Šema Jisrael* potječe od početka prve rečenice: »Čuj, Izraele: ON naš Bog, On jedini!« Tim riječima Židov iskazuje *jedinstvo i jedinost* Boga. One se zasebno recitiraju pri čitanju Tore na šabat i na blagdane te u keduši Musafa (trisagion) i u zaključnoj molitvi (Neila) na Dan pomirenja te na drugim mjestima u dnevnim molitvama (J. H. Hertz, *The Authorized Daily Prayer Book*, 1946, 116 i d. 480 i d. 528 i d. 936 i d. 30; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1931/1967, 16 i d. 63 i d., 199.212.247.507). Upadljivo ponavljanje u bogoslužju dokazuje revnost i predanost koje su učitelji židovstva ukorijenili i štitili u svojem narodu pri uskliku Jedan Jedini. Ucjepljivao se djeci na jutarnjoj i večernjoj molitvi; u novije vrijeme prihvaća ga i dječak na Bar micvi kao svjesnu pripadnost zajednici; te su riječi od davnine dokazane kao glas umirućega ili onih koji su se skupili oko njega (J. H. Hertz, op. cit., 1116 i d. 1042 i d. 1064 i d.), prema midrašu već za smrtni čas patrijarha Jakova (= Izraela prema Post 32,28; 35,10): »Otkada su Izraelci tako sretni da čitaju *Šema*? Od trenutka kada se Jakov približio smrti. Tada je sazvao sva plemena i obratio im se riječima: Možda ćete poslije mojeg odlaska s ovoga svijeta štovati nekoga drugog boga?... Oni su odgovorili: 'Čuj, Izraele. ON naš Bog, On jedini!'« (Devarim raba II,6,4). O Rabi Akivi (u. 135. pos. Kr.) izvješćuje se da je, prije negoli su ga Rimljani pogubili, iskazao svoju vjeru ovako: »Otczao je (riječ) Jedini sve dok pri Jedini nije ispustio dušu« (b Berahot 61b). Mučenici su recitirali *Šema* i glasno iskazivali vjeru u Jednoga jedinog kad su išli u smrt (usp. »Midraš desetorice mučenika«; H. H. Ben Sasson, izd., *Geschichte des jüdischen Volkes I*, 1978, 410 i d.; N. N. Glatzer, *Geschichte der talmudischen Zeit*, ²1981, 46 i d.). »Te riječi«, kojima, prema starom tumačenju, govornik objavljuje svoju ljubav prema Bogu, jer njima spoznaje Boga i uči kako će se priključiti njegovim putovima (Sifre Pnz 6,6), prate židovski život: »Napominji ih svojim sinovima. Govori im o njima kad sjediš u svojoj kući i kad ideš putem; kad lijegaš i kad ustaješ« (Pnz 6,7). To djelovanje odražavaju i posebne molitve, npr., za novogodišnji blagdan: »Svet si i silno je tvoje Ime i *nema Boga osim tebe*« u molitvi Osmanaest blagoslova ili u litaniji u kojoj zajednica od Roš ha-šane do Jom kipura potvrđuje: »... naš Otac, naš Kralj, *nemamo drugoga kralja osim tebe*«, ali i svakoga šabata kada okupljeni vjernici uvjeravaju: »Ti si *jedan* (jedini), i tvoje je Ime *jedno* (jedino)« (J. H. Hertz, op. cit. 850.162.578).

Svakodnevno, klicanjem istaknuto »jedinstvo« Boga nije tek površna riječ: poziv *Šema Jisrael* svaki put ostvaruje djelo zajednice izabranog

naroda, uzvik »ON naš Bog« svjedoči o njegovoj neposrednoj prisutnosti, izgovaranje »ON jedini«, koje pokazuje sjedinjenost Boga sa svojim narodom, podsjeća na to da pojedinac »preuzima jaram Božje vlasti« (*kabalat ol malkut šamajim*, b Berahot 13b; M II,2) kao što je Izrael učinio na Sinaju (Mehilta Izl 17,8 i d.; Sifra Lev 19,2 i d.; Vajikra raba XXIV,19,2). Takozvani monoteizam, što ga je židovski narod unio u povijest narodâ i religija, ne potječe iz racionalnog razmišljanja nego iz Izraelova povijesno doživljenoga uzajamnog odnosa s *jednim* Bogom. Susreti u zajedničkom odnosu temelje se na samoodređenju Boga: »JA sam Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva« *i* na priznanju njegove vlasti od strane Izraela, kojemu se on obratio, a time i svakoga pojedinca iz naroda: »Nemoj imati drugih bogova osim mene... »(Izl 20,2 i 20,3–17). Djelovanja obaju partnera uvijek se mjere životnim odnosom vlasti i službe, u koji su stupili: »Vi ste vidjeli što sam učinio Egipćanima; kako sam vas nosio na orlovskim krilima i k sebi vas doveo. Stoga, budete li mi se vjerno pokoravali i držali moj Savez... A sav narod uzvrati jednoglasno: Vršit ćemo sve što je ON naredio« (Izl 19,4–8). Ponavljanje odluke Izraela s prethodnim pristankom da će izvršiti ono što se traži: »Sve što je ON rekao, izvršit ćemo i poslušat ćemo!« (24,7) pokazuje borbu za isključivost Boga i za ostvarenje u konkretnom času kao oblik pravog pokreta u povijesti toga životnog odnosa (usp. M. Buber, *Königtum Gottes*, ³1956, 75 i d.; isti autor, *Moses*, ³1966, 120 i d., 140 i d.). Stoga priznanje »Jedinstva« ostaje i tamo gdje je ono jasno izraženo: »ON naš Bog, ON jedini«, neodvojivo od onoga što neposredno slijedi: »ljubi NJEGA, Boga svoga« – neodvojivo od traženja da se Bog ljubi bezuvjetno, potpuno i iskreno, što odgovara temeljnom načelu o »jednosti«: »...svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom snagom svojom« (Pnz 6,5). To traženje bezuvjetnosti, koje polazi od »Jednoga«, zahtijeva od pojedinca da ozbiljno shvati tu životnu isključivost: »Budi posve vjeran NJEMU, Bogu svojem!« (18,13). O toj važnosti posvemašnjosti Leo Baeck kaže: »*Svime* što jesmo i što imamo možemo služiti samo *jednom* Bogu... *Čudoredno jedinstvo* doprlo je čovjeku do svijesti, pa time i *jedinstvo Boga*« (*Das Wesen des Judentums*, ⁶1960, 102). Ne istaknuto djelo, već *sveukupno* djelo treba postati spojnicom Boga i čovjeka time što će na njega povoljno utjecati volja *jednoga* Boga. U »jednom jedinome« Izrael je susreo »Sveca« (Svetoga, Iz 40,25; Lev 19,2). Spoznaja Boga i život ljudi ne smiju stoga postojati odvojeno. Svjedočenje »jedinstva« Boga mora se odraziti u »posvećenju« ljudske egzistencije (Izl 19,6; 22,31; Lev 11,44; Pnz 7,6): »Dakle, Izraele, što od tebe traži ON, Bog tvoj? Samo to da se bojiš NJEGA, Boga svoga; da po svim putovima njegovim hodiš; da ga ljubiš i služiš NJEMU, Bogu svomu, svim srcem svojim i svom dušom svojom« (Pnz 10,12; usp. 30,11–14; Iz 1,16 i d.; 33,15 i d.; Mih 6,8). Rabini su svjedočenja Boga pretvorili u zadaću: »Neka se čovjek uvijek promatra tako kao da je u njemu svetac« (b Taanit 11a). Jedan je mudrac u cjelokupnom zajedničkom djelovanju Božjega spoznavanja i ostvarenja opazio zbir Tore: »To je povjesnica ljudi: budući da je Bog stvorio čovjeka, stvorio ga je na sliku Božju« (Sifra Lev 19,18). Jedno hagadsko tumačenje objašnjava to ovako: »Samo na sliku, a ne u prispodobi, jer prispodoba je u ruci čovjeka« (Jalkut re'ubeni Post 1,27). Dužnost, koja je ujedno sposobnost stvorenja da bude nalik Stvoritelju, tj. pripremiti u čovjeku izabranika za božansko djelovanje, komentirao je Majmonid: »Dakle, naši su mudraci zapovijed da se 'hodi Božjim putovima' objasnili ovako: Kao što je Bog nazvan dobrostivim, tako budi i ti dobrostiv, kao što je Bog milosrdan, tako budi i ti milosrdan, kao što je Bog svet, tako i ti budi svet. U tom smislu proroci su nazvali Boga sporim na srdžbu, milostivim, pravednim kako bi pokazali da su to dobri i ravni putovi kojima čovjek treba hoditi da bi time bio, prema mogućnostima, što sličniji Bogu« (Mišne Tora, Hilhot deot I,6). Mistik Moše Hajim Luzzatto (I. pol. XVIII. stoljeća) opisao je ostvarenje i opažanje Božjeg »jedinstva« i njegova smisla u objavi zapisanoj u Tori: »Bit svetosti sastoji se u tome da je čovjek toliko odan svojem Bogu da se on ni u jednom svojem poslu ne odvaja od njega niti se udaljava, pa stoga nije zbog svojega bavljenja zemaljskim odvučen od svoje veze s Bogom i spušten sa svoje visine, nego je, štoviše, uzdignuto ono zemaljsko time što se on njime bavi« (*Messilat ješarim*, pogl. 26).

Drugi vid isključuje misaonu vezu s mogućim razvitkom izraelskoga »monoteizma«: to je ime Božje. Hebrejski tekst »Šema Jisraela« sastoji se od četiri suglasnika (tetragram): »Čuj, Izraele: JHVH naš B., JHVH jedini.«

Nije to bilo *jedno* ime kojim bi se taj B. razlikovao od drugih, štoviše, *određeno* ime koje je toga Boga kao jedinoga suprotstavilo drugima. Izrael je poznavao, štoviše priznavao samo to ime svojega Boga koje je doživio snažnije od nositelja mnogih imena u egipatskom panteonu (Izl 12,12) i koji mu se dokazao u njegovoj povijesti kao Prvi i Posljednji, kao jedini (Iz 44,6), koji je od iskona navijestio i objavio što će doći (41,26). Premda se iz strahopoštovanja izbjegavalo izgovaranje tetragrama već u razdoblju drugoga Hrama (M Sanhedrin VII,5; X,1) i ograničilo na određene prigode u sinagogalnoj službi – na svakodnevne višesložno pjevane svećeničke blagoslove (M Sota VII,6; Tamid VII,2; Sifre Br 6,23) i zbog toga s jedva čujnim svetim imenom (b Kidušin 71a), no prije svega na »jasno izgovoreno ime« (*Šem hameforaš*) što ga izriče veliki svećenik na Dan pomirenja (M Joma VI,2, usp. III,3; IV,2; b 39b) – četverosložnom imenu nikada nije prijetila opasnost da će biti zaboravljeno. Doduše, njegov izgovor poslije uništenja svetišta ostao je poznat još samo u talmudsko doba (b Joma 39a; Sota 38a; 42b; Kidušin 71a.b; Avoda zara 17b; Sanhedrin 60a); ali puni je tetragram i prije i poslije zapisan u svicima Tore i na svojim mjestima u molitvi i čitanju Tore sačuvalo se u prijevodu kao »Adonaj« (»Gospodin«, »Gospodar«), jer se u prizvuku te riječi ističe pravo ime Božje (usp. M Sota VII,6; b Kidušin 71a). Čitajući JHVH kao »Adonaj«, učitelji židovstva birali su *referentnu riječ* prema kojoj su proroci oblikovali izraze obraćanja i uzvike (Am 5,3; 7,1 i d. 4 i d. 7 i d.; 8,1.3.9.11; 9,1.5; Iz 6,1). Prijevod »Gospod(in)/Gospodar« (pod utjecajem riječi *kyrios* u grčkom i *dominus* u latinskom prijevodu Biblije) otkriva vrlo malo o odnosu između onoga koji susreće i onoga koji mu odgovara svojim imenom »Adonaj« baš kao i Calvinov prijevod »Vječni« za JHVH u prijevodu Pentateuha M. Mendelssohna iz kojega je prodrlo u sljedeće židovske prijevode Biblije i u molitve. Osim toga, zbog svojega upućivanja na Isusa Krista u njemačkom NZ »Gospod(in)« se izbacuje kao prikladna zamjena Božjeg imena; ni »Vječni«, koji označava, prema Mendelssohnu, »vječno potrebne biće s providnošću« (Komentar Izl 3,14), ne rješava problem prevođenja.

Otprilike osamnaest stoljeća prije negoli su povijesna istraživanja Biblije otkrila tu razliku i primijenila je kao prvi kriterij literarnokritičkog razmatranja Pentateuha (usp. R. Rendtorff, *Das Alte Tetstamen. Eine Einführung*, 1983, 166 i d.), rabini su ustanovili da Post 1,1 glasi: U početku stvori *Elohim* (»Bog«) nebo i zemlju, a da Post 2,4 glasi: »Kad je *JHVH Elohim* sazdao nebo i zemlju...« Upadljivo, dvostruko imenovanje Boga stari tumači nisu pretvorili u predmet kritičke rekonstrukcije povijesnoga razuma; nastojali su ga razumjeti iz cjeline Biblije i odjenuli njegov *teološki* uvid u prispodobu: »Slično kao s kraljem koji je imao prazne vrčeve i rekao: Ulijem li u njih vrelo, napuknut će, ulijem li hladno, rasprsnut će se. Što je učinio kralj? Pomiješao je vrelo s hladnim, ulio mješavinu u vrčeve i ona je ostala u njima. Isto tako govorio je i Stvoritelj: Stvorim li svijet s mjerom milosrđa, njihovi će se grijesi nakupiti, stvorim li ga pak s mjerom stroge pravde, kako da svijet opstane? Stvorit ću ga s mjerom jednog i drugog, pa neka ipak opstane!« (Berešit raba XII,2,4). Prema tim riječima, Božje ime Elohim pokazuje djelovanje Božje pravednosti, a sveto ime JHVH obznanjuje rad Božjega milosrđa. Mudraci su izrazili bogatstvo Božjega milosrđa nabrajanjem riječi i izričaja u Izl 34,6 i d., one ustaljene formule koja se već u kasnijim spisima hebrejske Biblije stalno ponavlja kao oslovljavanje Boga (Neh 9,17; Jl 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8); otkrili su pritom »trinaest atributa« (*šeloš esre midot*), sve same objave o Božjoj sporosti na srdžbu i Božjem milosrđu (b Roš ha-šana 17b; Nedarim 32a; Sifre Pnz § 49) u kojima su spoznali bitno obilježje biblijskoga dokaza o Božjem djelovanju: »Onoga sata, kada je B. htio stvoriti prvoga čovjeka, posavjetovao se sa svojim anđeoskim slugama i rekao im: Hoćemo načiniti čovjeka na svoju sliku i nama sličnoga. Čemu? upitaše ga. Kako bi od njega nastali pravednici..., no nije im obznanio da će od njega nastati grešnici; naime, da im je to obznanio, mjera pravednosti ne bi dopustila stvaranje« (Berešit raba VIII,1,26). Učenjaci u tim različitim pravcima nisu na Božju dobrotu i milosrđe gledali samo kao na

glavnu crtu njegove vlasti nad svijetom (b Joma 75a; Tanhuma, Ethanan § 3) nego i kao na njegovu milostivost koja obuhvaća sva stvorenja, pravednike i grešnike (Tanhuma, Nicabim § 5). Ta ih je spoznaja tako ispunila da je jedan od njih samoga Boga predstavio kao predmolitelja, koji je »Mojsiju pokazao molitveni red (Izl 34,6 i d.) govoreći mu: Koliko god Izraelova djeca griješila, neka postupe prema tom redu, i ja ću im oprostiti« (b Roš ha-šana 17b). Stoga »trinaest atributa« Božjega milosrđa čine središte svih molitvi za oprost (Selihot, Dn 9,9; usp. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, ³1931/1967, 221 i d.), a drugi blagoslov prije »Šema Jisrael«: »Bogatom ljubavi ljubio si nas, Adonaje, Bože naš; smilovao si nam se velikim prevelikim milosrđem« (b Berahot 11b; usp. I. Elbogen, op. cit., 20.100), upotrebljava za zazivanje Boga i njegov govor karakteristični nadimak »Milosrdni« (M Šavuot IV,13; b 35a.37b; Bava mecia 3b; Berahot 36b; Jabmut 5b; usp. I. Elbogen, op.cit., 223). Mudraci nisu shvaćali pravednost i milosrđe kao atribute božanskoga bića; opisuju ih kao dva vida jednoga osobnog Boga aktivnog u povijesti. Prema staroj predaji (b Sanhedrin 97b) shvatili su Iz 30,18 tako da će B. otkupiti Izrael i da Izrael čeka da ga B. otkupi, ali da zbog Izraelova grijeha stroga Božja pravda sprečava ostvarenje otkupljenja. Da je B. slijedio svoj »vid pravde«, morao bi zahtijevati kaznu za grešnike i naposljetku odlučiti o Izraelovoj propasti. Samo »vid milosrđa« Božjega, zajedno s obraćenjem i patnjom pravednika, prevladava zahtjev Božje pravde koja kažnjava. Protiv optužbe B. navodi patnju pravednika i Mesijinu nezasluženu patnju, jer sam B. je takoreći optužen sve dotle dok se drži svoga izabranog naroda, sve dotle dok je uza svoja stvorenja (usp. A. Goldberg, *Erlösung durch Leiden*, 1978, 56 i d.). Za rabine nije bio problem pomiriti ta dva suprotna vida. Boga nisu mogli zamisliti ni kao nepravednoga ni kao nemilosrdnoga. Istaknuli su Božje ponašanje kao djelo koje čovjek treba oponašati i izvršiti. Pritom su im i Mojsije i Aron poslužili za oba postupka: »Mojsije je također rekao da pravda probija brdo; no Aron je ljubio mir, težio za mirom i uspostavljao mir među ljudima« (b Sanhedrin 6b). Hilel je jasno zahtijevao: »Budi jedan od Aronovih učenika« (M Avot I,12). Slično je propovijedao jedan kasniji učitelj: »Jao grešnicima koji mjeru Božjega milosrđa pretvaraju u mjeru pravednosti, no spas pobožnima koji svojstvo pravednosti pretvaraju u milosrđe. Posvuda gdje u Pismu stoji JHVH označava se svojstvo Božjega milosrđa, a tamo gdje piše Elohim označava se svojstvo pravednosti« (Berešit raba XXXIII,8,1).

Povezanost imena JHVH s biblijskim nizom doživljaja milosrdnoga Boga u talmudskoj literaturi rasvjetljava nastojanja Martina Bubera i Franza Rosenzweiga da u smislu Biblije prevedu tetragram na njemački. U kontekstu Izl 3,12–14 Rosenzweig nije prepoznao Božju »vječnost«, nego je pokrenuo razgovor na temu »sadašnjost, bivanje za vas i bivanje s vama sada i ubuduće«. Njegovo shvaćanje »Eheje ašer eheje« u biblijskoj izreci o Božjem imenu JHVH (stih 14) slično je rabinskom objašnjenju, jer tko jest za vas i s vama, milosrdan je: »Kako se otac smiluje dječici, tako se JHVH smiluje onima što ga se boje« (Ps 103,13). Prema Rosenzweigovu i Buberovu sudu jedini prikladan prijevod sve transparentnijeg imena JHVH jest osobna zamjenica. Ona označava u njegovim osobama (JA, TI, ON) tri dimenzije te »osobne prisutnosti Božje«, JA kada ga se može čuti, TI kada mu se može obratiti i ON kada se o njemu govori (F. Rosenzweig, »Der Ewige« /Vječni/, 1929: u *Kleinere Schriften* /Manji spisi/, 1937, 182–198,188 i d.; usp. M. Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, Beilage zum ersten Band*, ²1976, 28 i d.). Zamjenica umjesto imena treba izraziti *uzajamni odnos* koji se nalazi u upotrebi četveroslovnog imena Božjeg: »Samo zato što je on moj Ti, opažam (čujem) sebi prisutnoga iz njegova Ja i smijem o Njemu govoriti« (F. Rosenzweig, *Briefe*, 1935, br. 502,603). Jezični oblik uzajamnosti dovodi do toga da sadržaj u ključnoj rečenici za židovski »monoteizam« glasi: »Čuj, Izraele: ON naš B., ON jedini! Moram počiniti ovu zajednicu tom Jedinome, koji se samo u načinu svojega djelovanja izražava različito – u beskrajnoj milosrdnoj ljubavi i u zahtjevnoj strogosti koja kažnjava. Jedinost toga, ovdje poznatoga, nije jedinost pojedinačnosti, nego jedinost odnosa u cjelini života življenoga prema »NJEMU«.

b) »Zaista, uzvišen je ON, ali gleda na ponizna.« Razgovor o Bogu u Bibliji i u tradicijskoj

literaturi odnosi se na stvorenje kao sugovornika. To proizlazi iz nezakrŽljaloga znanja ljudi o načinu *kako* B. susreće čovjeka: on ulazi u konkretnu cjelovitu stvarnost svojega stvorenja s istim konkretnim cjelovitim susretom. Svaka izreka živi od susreta sa stvaranjem ili stvorenjem: ako ovdje ima nešto što se vidi, na to B. usmjerava svoj pogled: »Vidio sam jade svoga naroda« (Izl 3,7). – »B. reče Mojsiju: Ti vidiš samo jedno, a ja vidim dvoje, ti vidiš samo da dolaze na Sinaj i primaju moju Toru, ali ja ih vidim da primaju Toru... i vidim ih također kako dogotavljaju tele« (Šemot raba III,3,7). »Jer uzvišen je ON, ali gleda na ponizna« (Ps 138,6) – »Dođi i vidi kako se razlikuje način djelovanja (ponašanje) Svetoga, hvaljen bio, od načina djelovanja (ponašanja) mesa i krvi. Način ponašanja mesa i krvi sastoji se u tome da visoki poštuje visokoga, ali ne i da visoki poštuje poniznoga, no drukčiji je način ponašanja Svetoga, hvaljen bio, on je visok i poštuje poniznoga« (b Sota 5a). Ako čovjek zove, B. tada otvara uho: »Tvoj me odgovor obogaćuje« (Ps 18,36) – Čovjek kaže svojem prijatelju: Idi kititi zaručnice, posjetiti bolesnike, pokopati mrtve, utješiti žalosne! Međutim, on mu odgovara: Ja sam bogat i važan, i ja da idem (i činim takvo što)? Za razliku od toga, Sveti, hvaljen bio: 'I (ON, B.) od rebra napravi...' (Post 2,22) 'ON mu se ukaza...' (18,1) – I ukopa ga on u dolini...' (Pnz 34,6 – 'B. se opet objavi Jakovu... ' (Post 35,9)« (Jalkut šimoni II,161 uz Ps 18,36). Kada ljudi više ne mogu raspoznati put, vodi ih B.: »ON je išao pred njima, danju u stupu od oblaka, da im put pokazuje, a noću u stupu od ognja, da im svijetli« (Izl 13,21) – »Rabi Jose Galilejac je rekao: Kad to ne bi bio stih napisan u Pismu, ne bi se smio izgovoriti: poput oca koji pred svojom djecom nosi baklju i poput gospodara koji pred svojim robovima nosi baklju« (Mehilta Šimona bar Johaja 47 za Izl 13,21). Kada ljudi više ne mogu dalje, B. ih nosi: »Vodio sam vas pustinjom četrdeset godina« (Pnz 29,4) – Rabi Jehuda je rekao: Dođi i vidi kako se B. udostojao. Obično kad otac ima sina, natovari ga, no ako ga boli, ubrzo ga odbacuje; međutim, Bog tako ne postupa, Izraelci su bili četrdeset godina u pustinji i razljutili su ga, a on ih je ipak nosio« (Devarim raba VII,29,4). Ako se ljudi iz čežnje žele približiti ili se nastoje iz prkosa udaljiti, B. se spušta kako bi ih susreo na pola puta ili se suprotstavio bjeguncima: »... ali (ja sam) i s potlačenim i poniženim« (Iz 57,15) – »R. Huna i r. Hizda (ovdje zastupaju različita mišljenja); jedan je objasnio, kod mene je poniženi, a drugi je objasnio, ja sam kod poniženoga. No jasnije je gledište onoga koji je objasnio: ja sam kod poniženoga, jer je Sveti, hvaljen bio, prešao sva brda i brežuljke i ostavio svoju *šehinu* (Božju prisutnost u svijetu) da počiva na brdu Sinaju, ali brdo Sinaj nije dizao u visine« (b Sota 5a); »ON se spusti« (Post 11,5) – »Pa, dva, tri puta spustio sam se (sam) s neba na zemlju kako bih vidio izopačenost ljudi« (Šemot raba XLII,32,7). Kada se pruže ruke preklinjući za pomoć, B. ih može prihvatiti: »Zato sam sišao da ga izbavim iz šaka egipatskih« (Izl 3,8) – Rabi Eleazar je rekao: Zašto se Sveti pojavio sišavši s neba i razgovarao s njim (Mojsijem) iz gorućeg grma? Kako je taj grm niži od ostalog drveća, Izraelci su se spustili na najnižu stepenicu, a Sveti, hvaljen bio, spustio se s njima i izbavio ih« (Mehilta Šimona bar Johaja 1 za Izl 3,2). Takozvani biblijski antropomorfizmi, pa i oni kasniji u hagadskoj literaturi, nikada se međusobno ne spajaju u sliku ili opis da bi se smjelo reći kako B. ima oči, uši, usta, ruku, nogu, nos – ali nipošto zato što bi vidjeti, čuti, govoriti, uhvatiti, spustiti se, njušiti ili dahtati bila ograničenja nedostojna Boga (usp. 1 Sam 5,11; Iz 52,10; Br 11,1; 2 Kr 19,16; Ps 8,4; 13,2.4; 33,9.13)! »Poljudivanja«, pojmovno i jezično, ne kažu ništa ni o Bogu ni o čovjeku, već govore o *događanju između njih*. Ona su čovjeku potrebna; naime, ona mu brane da trenutnu objavu Božju učvrste u trajnu sliku i time paze da ne zapadne u mnogoboštvo. No, budući da B. ocjenjuje »antropomorfizme«, naznačuje možda shvaćanje mudraca o anđelima: ni jedan glasnik Božji ne smije izvršiti više od jedne zapovijedi (usp. b Bava mecia 86b; Berešit raba L,19,1). Biblijski stil – a on odgovara biblijskom smislu! – zadaje čovjeku ono što on može učiniti, ako se samo otvori: da ima beskrajno povjerenje u neograničene snage Boga koji svoje djelo i sva stvorenja susreće u svakom trenutku njihova života. Rabini su se nastavili baviti djelom biblijskih učitelja i pripremali tlo za nedvojbeno poimanje kako B. može ono što hoće: »Rabi Johanan je rekao: Posvuda, gdje god nađeš veličinu Svetoga, hva-

ljen bio, naći ćeš i njegovu skromnost (spuštanje; »samoponižcnje« prema P. Kuhnu, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* /Samoponiženje Božje u rabinskoj teologiji/, 1968, 13). To je opisano u Tori (Pnz 10,17.18), ponovljeno u Prorocima (Iz 57,15) i utrostručeno u Spisima (Hagiografa) (Ps 68,5.6)« (b Megila 31a). Istodobno su izoštrili sluh i pripremili se svjesno prihvatiti da Božje stvorenje može ono što mora: »Rabi Josef je rekao: Neka čovjek stalno uči iz postupaka svojega stvoritelja« (b Sota 5a). B. Izraela, posvjedočen u biblijskoj i talmudskoj literaturi, ne vlada samo svijetom; on se upušta i u situacije svojega naroda i pojedinaca. »Zaista, uzvišen je ON, ali gleda na ponizna« (Ps 138,6). Iz dubina patnji u Izraelovoj povijesti izranja pojava Božja kao Boga napaćenih. U borbi za unutarnju i vanjsku problematiku puta izraelske zajednice proširio se i produbio uvid njezinih proroka: oni su navijestili Boga Izraela koji se ukazuje napaćenima, a ipak nije prikraćen u svojoj nadmoći nad svijetom: »Jer ovako govori Višnji i Uzvišeni, koji vječno stoluje ... ali ja sam i s potlačenima i poniženima« (Iz 57,15; usp. M. Buber, *Der Glaube der Propheten* /Proročka vjera/, 1950. u *Djelima II*, 1962, pos. 400–484). Proročke riječi ispunjene su jekom ljubavi i razočaranja, milosrđa i zlovolje Božje. Oni otkrivaju Božju povezanost sa zajednicom Izraela i sa svim stvorenjima, njegovu upletenost u život ljudi. Bez obzira na to da li proroci kude ili optužuju, brane ili tješe, oni govore o osobnom odnosu Boga i Izraela. U ljudskom djelovanju B. i čovjek susreću se na tajanstven način. Budući da Božje zapovijedi nisu puke preporuke ljudima za djelovanje već i utjelovljenje Božje brige i skrbi, Boga se osobno tiče hoće li ljudi izvršiti te zapovjedi ili će ih odbaciti (Am 6,8; Jr 5,9; 51,14). Riječi proroká obznanjuju kako B. u tome sudjeluje i kako ga to pogađa (usp. A. J. Heschel, *Prophets* /Proroci/ *I–II*, 1962; A. Neher, *L'essence du prophétisme*, 1972). Samo zato što su i sami govorili u žaru božanskoga »patosa«, mogli su posvjedočiti riječ i način djelovanja Boga povezanoga s čovjekom. Sudoživljavanje Boga, koji se upušta u sudbinu svojega naroda, jasno je u primjeru reakcije na Izraelovo optužujuće pitanje: »Hoće li njegov gnjev plamtjeti dok je svijeta i vijeka, vječno tinjati gnjev tvoj?!« Ono izaziva odlučan odgovor Boga: »Vrati se, odmetnice, Izraele, riječ je NJEGOVA. Ne gnjevi se više lice moje na vas, jer sam milostiv – riječ je NJEGOVA – neću se gnjeviti dovijeka« (Jr 3,5.12). Gnjevu Božjem, koji traje trenutak, suprotstavljena je Božja ljubav koja se nastavlja dovijeka: »U provali srdžbe sakrih načas od tebe lice svoje, al' u ljubavi vječnoj smilovah se tebi, govori ON, tvoj Otkupitelj« (Iz 54,8). Tim angažmanom, koji se izražava u smilovanju ili gnjevu, proroci ne žele pokazati nešto iracionalno, već prije način Božjeg djelovanja na temelju njegove odluke; ono se događa mnogo češće u trenucima sudenja nego u doba patnje: »Zar mi je Efrajim sin toliko drag, dijete najmilije? Jer koliko god mu prijetim, bez prestanka živo na njega mislim, i srce mi drhće za njega od nježne samilosti – riječ je NJEGOVA« (Jr 31,20). To spuštanje k svom narodu, s mnogo ljubavi, potaknulo je čudenje rabinâ; osjetili su kako je strahovit i paradoksalan takav radikalni preokret odnosa B. – čovjek na pozadini biblijskoga naglaska na Božjem Veličanstvu (b Suka 4b-5a), pa su proširili hvalu »kako je Sveti, hvaljen bio, popustljiva srca stao na istu razinu« (Tanhuma vajera 3). Razmišljanjem o tom elementu Božjeg iskustva kada se sam Stvoritelj upušta u ograničeni život svojih stvorenja mudraci su uvidjeli da Bog čak sudjeluje u kaznenoj patnji koju je sam dosudio. To sudioništvo nisu prikazali samo kao samilost (usp. Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, 1978, 31 i d.349 i d.) nego kao realno supatništvo Boga sa svojim narodom (P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinnen*, 1968, 82 i d.); opisali su to sve do stvarnosti kada se B. sasvim obično ponaša kao čovjek: »Ti, naime, smatraš da je B., kad su Izraelci bili raspršeni među narode svijeta, išao od vrata do vrata naroda kako bi čuo što će reći. I što su rekli? B. te nacije osvetio se, doduše, faraonu, Siseri, Sanheribu i sličnima, ali ostaje li on uvijek mlad? Ostario je...« B. plače, jer mu se narodi rugaju zbog njegove veze s Izraelom (Eha rabati, Uvod pismoznanaca 14,26).

Kako B., koji ipak uzvišen stoluje na nebu (Ps 33,13 i d.), može biti prisutan usred svojega naroda, objasnili su rabini izrazom »šehina«. Predodžba o prebivanju Boga u izraelskoj sredini temelji se na ovoj ili sličnoj biblijskoj re-

čenici: »Neka mi sagrade Svetište da mogu boraviti među njima« (Izl 25,8; usp. A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekina in der frühen rabbinischen Literatur*, 1969, 439 i d.). Doduše, taj se pojam rijetko javlja u halaškim tekstovima, a u Mišni ga nema (osim u Pirke Avotu zabilježen je samo u Sanhedrinu VI,6); unatoč tomu, midraški izričaj »prebivalište šekine« mogao je biti aktualan baš u razdoblju drugoga Hrama, dok se pojam šekine u izgnanstvu i u zajednici pojavio tek u nauku i utješnim propovijedima mudraca poslije razorenja Hrama (usp. A. M. Goldberg, op. cit., 103–109, 160–176.443). Šekina je, prije svega i prvobitno označavala Božju nazočnost u Svetištu kao izabranom i posvećenome mjestu na kojem je Bog ostvario zajednicu s Izraelom (b Joma 26a; Šir ha-širim II,4; V,16; Šemot raba I,1,1; XXXIII,25,3). Mudraci su proširili pojam šekine kao nazočnosti na šekinu kao pojavnost. Za razliku od starije primjene termina za Božji silazak u kontinuiranu nazočnost u Svetištu, novija je uporaba šekine označila vremenski ograničenu nazočnost koja se dogodila u Izraelovoj prošlosti radi objave riječi (b Jevamot 62a; Sota 12b) za pomoć i sud (B Sota 3b.48b; Nedarim 38a; Berahot 57a.7a; Bava batra 15b.60a; Joma 73b). Povijest nakon 70. pos. Kr. uskratila je židovskom narodu doživljavanje nazočnosti Božje u Hramu i pojave na mjestima posvećenim izabranstvom (Sinaj i Zemlja Izrael); time je izblijedjelo razlikovanje tih dvaju pojmova. U riječima upućenima Židovima u dijaspori učitelji koji su poučavali o povezanosti Boga s Izraelom zadržali su u izgnanstvu tip nazočnosti. Stariji midraši govorili su o tome da je B. na nevidljiv, ali nadasve realan način sudjelovao na putovima naroda: »A to glasi: Radi tvojega naroda koji si sebi otkupio iz Egipta, narod i njegova Boga... (2 Sam 7,23). Rabi Akiva je rekao: Da to nije zapisano u Pismu, bilo bi nemoguće reći da su Izraelci rekli Svetome, hvaljen bio: Otkupio si sama sebe! I tako opažaš da je na svako mjesto, na koje su Izraelci išli u progonstvo, s njima u progonstvo išla i šekina. Krenuli su u progonstvo u Egipat, šekina je bila s njima... (1 Sam 2,27). Krenuli su u progonstvo u Babilon, šekina je bila s njima... (Iz 43,14). Krenuli su u progonstvo u Elam, i šekina je bila s njima... (Jr 49,38). Krenuli su u progonstvo u Edom, i šekina je bila s njima... (Iz 63,1). I kada su se jednoga dana vratili, šekina se vratila s njima« – za potkrepu te nade čita se Pnz 30,3: »Tada će se ON vratiti s tvojim izgnanicima«; rabini su se odlučili protiv konteksta za to razumijevanje biblijske rečenice čiji hebrejski tekst to formalno i dopušta; povela ih je namjera da utješe (Mehilta bo 14): šekina je s Izraelom u izgnanstvu, sam B. ostao je bez domovine kao njegov narod s kojim se vezao. Ako otkupi Izrael, otkupit će i sebe. Nakon Izraelova oslobođenja šekina prati povratnike. Jedna druga propovijed naglašava da je Izraelova nevolja i Božja nevolja, zato što on prati svoj narod: »U svako doba, dok je Izrael u sužanjstvu, i šekina je s njim u sužanjstvu« (ibid.). Taj motiv, važan za rabine, da B. neposredno sudjeluje u patnji Izraela, susreće se u drugom obliku i u tumačenju Jr 40,1: Kad su stanovnici osvojenoga Jeruzalema trebali biti odvedeni u sužanjstvo, B. se obratio tom proroku: »Jeremija, ako ostaneš ovdje, idem ja s njima, a ako ideš s njima, ja ostajem ovdje. On mu odvrati: Gospodaru svijeta! Ako ja odem s njima, čime im mogu koristiti; samo ako vi Kralju, vi Stvoritelju odete s njima, može im i te kako koristiti, što je i zapisano; ... on (Jeremija) bio je sputan lancima.' Tom predodžbom, rekao je Rabi Aha, i Bog je bio u lancima« (Eha rabati, Uvod pismoznanaca 39). Bog sa svojim narodom odlazi u deportaciju; on je sputan među sputanim ljudima.

Rabini su sazdali termin »šekina« kako bi njime imenovali čin stanovanja, a tada i samoga Boga stanara. Pritom nisu stvorili »pojam« šekine kao ni »pojam Boga«. Nisu se trudili oko definicija, nego su nastojali židovskom narodu održati na životu uzajamni odnos Boga i Izraela i u promijenjenim povijesnim uvjetima.

Lit.: A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology*, 1950, 72–105; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, The Age of the Tannaim*, 1962, 357–442; E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, 1975, 19–96.448–61; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 1980; P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 23–51; P. Lapide, Gott im Judentum, u: A. Th. Khoury/P. Hunermann (Hrsg.), *Wer ist Gott? Die Antwort der Weltreligionen*, 1983, 53–7. D. VETTER

2. kršćanski

Bit i svojstvo kršćanske predodžbe o Bogu mogu se s jedne strane odrediti imanentno tradiciji – tako se događalo i tako se obično događa u teologijama. S druge se strane mogu

granice vlastite religije prekoračiti i, uz pomoć fenomenološkog uspoređivanja s ostalim religijama, može se utvrditi što je specifično kršćansko. Na taj se način izbjegavaju jednostranosti u prosuđivanju i ne drži se odmah sve za kršćanski vjerodostojno, što se u perspektivi uspoređivanja religija utvrđuje kao nespecifično. Ovdje ćemo izabrati metodu uspoređivanja i razlikovanja.

Postoji li specifično kršćanska slika Boga? U svakom slučaju treba polaziti od pretpostavke da postoje *raznolike* stvarno postojeće kršćanske slike Boga: »Sve epohe u povijesti kršćanstva određene su novim oblicima *iskustva o Bogu* i iskustva o Kristu. Veliki karizmatici, proroci, reformatori i mistici pisali su partiture po kojima su svirali teološki epigoni njihove epohe« (E. Benz, *Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie*, München 1975, 103). Dakle, »objektivna tradicija« koja čini kontinuitet neke religije podvrgnuta je povijesnoj promjeni. Osim toga, Božja slika znatno varira od čovjeka do čovjeka: Ona je npr. ovisna o »religijskoj socijalizaciji«, o kojoj se kontroverzno raspravlja u dotičnom istraživanju. Sve riječi i pojmovi koje koristimo u svom govoru o Bogu potječu iz područja svjetovnog iskustva: nebeski Otac, svemogući Gospodin, »dragi« Bog itd. Mi govorimo o Bogu kao da je on dio svijeta. Zato neki zastupaju gledište da je samo šutnja primjeren način govora o Bogu. Tipično za govor o Bogu, ne samo monoteističkih religija (→ monoteizam), je govor u superlativima (npr. najveći) ili u negacijama; kaže se što sve B. *nije* (beskonačan, nedokučiv, nepromjenljiv itd.). Osobito su omiljeni iskazi o Bogu koje je psihologija religije diskreditirala kao »fantazije o svemoći« koje ističu sve-moć, sve-znanje, sve-prisutnost. Uz pretpostavku ovoga na što smo ukazali, treba ipak pitati o konstitutivnim obilježjima kršćanskih predodžbi o Bogu.

Uviđaji u bit biblijskog Boga odn. numinoznoga, koji se ne mogu izgubiti, potječu od evangeličkog teologa Rudolfa Otta (1869– 1937). U svom epohalnom djelu *Das Heilige* (1917) pokušao je opisati glavna obilježja iskustva svetoga. Sveto je s jedne strane »mysterium tremendum«, dakle strahovita tajna. B. se doživljava kao nadmoćan, kao onaj koji izaziva strah (npr. »srdžba Jahvina«), a čovjekova je reakcija ustrašenost i uzdrhtalost pred tom silom. No istodobno je B. i »mysterium fascinans«, dakle onaj koji privlači i očarava, koji prihvaća čovjeka. Oba su iskustva izraz jednoga »kontrasta-harmonije« usko povezana. Prema Ottu, uobičajeni teološki izrazi za to kao ljubav, milosrđe, milost itd. ne obuhvaćaju »numinozno ispunjen smisao te riječi«. Oni ne mogu primjereno izraziti preobilje usrećenosti koju B. uzrokuje.

Spoznaje Rudolfa Otta, koje su nažalost slabo prihvaćene u evangeličkoj teologiji, ipak su značajne za opis kršćanskih predodžbi o Bogu. U kršćanskom iskustvu Boga ističu se od početka sasvim određene karakteristične crte.

Kršćanski B. je jedan i jedini B.: Kršćanstvo pripada povijesno-religijski monoteističkim religijama. Za razliku od Menschingovih takozvanih »teimonističkih« religija koje imaju kao središte *ono* božansko Jedno, ovdje se najviša stvarnost predstavlja *osobno*. To je *Jedan* uz kojega nema drugih bogova. »Monos« ima »nadmoćan, polemički, afirmativan značaj koji istodobno negira suprotno« (U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, 1964, 46). Stoga NZ stoji na podlozi uobičajenih misaonih i vjerskih predodžbi iz SZ. Tako su također označene razlike prema religijama u kojima se ne poštuje nikakva »Božja osoba« (U. Mann): npr. u budizmu, hinduizmu i taoizmu. Ovdje se religijsko središte predstavlja neosobno: tao, brahman, nirvana itd.

B. je *onaj* Jedan (1 Kor 8,6; Ef 4,6; Jak 4,12) i Jedini (Iv 17,3; Rim 16,27; Mt 4,10; 1 Tim 6,15). On je najviši koji ima moć nad svime. On je potpuno suveren i veličanstvo na nebu. Kao i Kuran, novozavjetni tekstovi nad Božjim prijestoljem naglašavaju numinoznu *majestas* (Heb 8,1; 12,2; Otk 4,2–6). U ovaj kontekst pripadaju i izrazi o »živom« Bogu (Mt 16,16; 26,63; Dj 14,15). Predodžba o jedinstvenosti i o majestas od numenona utemeljeni su na Božjem *stvoriteljstvu*. B. je Stvoritelj ukupne stvarnosti, onaj »koji stvori nebo i zemlju« (Dj 4,24; 14,15; 17,24). Kao posrednik stvorenja u NZ sudjeluje Isus Krist (1 Kor 8,6; Heb 1,2 i d.; Iv 1,3. 14; Heb 11,3). B. je *gospodar povijesti* bez kojega ni vrabac ne pada s krova. B. je dakle u NZ nesumnjivo svet, vječan i »sasvim drugi«, B. kojega ljudi moleći štuju i čije gospodstvo nebesa veličaju i ljudi

slave. Budući da je B. nevidljiv, ljudi ga ne mogu vidjeti (1 Tim 6,16).

B. je »dragi Otac« koji traži grešnike: Na pozadini kršćanskog monoteizma koji je, razumljivo, preuzet iz židovstva pokazuje se daljnja konstitutivna strana kršćanske slike Boga. Taj moćni i sveti B. spustio se ljudima u Isusu Kristu. Središnja je Isusova poruka da je Božje kraljevstvo i time spasenje stiglo sasvim blizu. Rudolf Otto je ovu »kontrast-harmoniju«, »mješavinu tremendum i fascinans« opisao na sljedeći način: »Gospodar toga kraljevstva je 'nebeski Otac'. To nama, današnjim ljudima, zvuči blago i često djeluje gotovo ugodno, npr. kao 'dragi B.'. Ali time krivo shvaćamo biblijski smisao i imenice i predikata. Taj je'Otac' *najprije sveti-uzvišeni kralj* toga 'kraljevstva', približen iz mračno prijetećeg s punom emat Jahveh i dubine 'neba'. Budući da je on njegov gospodar, ne samo da nije ništa manje 'svet', numinozan, tajnovit, kadoš, hagios, sacer i sanctus kao njegovo kraljevstvo nego mnogo više i sve to u apsolutnoj mjeri ... Zato nakon oslovljavanja 'Oče naš' ubrzo slijede riječi 'sveti se ime tvoje' koje nisu toliko molba koliko usklik pun strahopoštovanja ... Da je to nešto tajanstveno što izaziva strah, to strano, nedodirljivo 'na nebu' ujedno milosna volja koja se i sama tražeći dom približava: tek taj razriješen *kontrast* čini harmoniju pravoga kršćanskog temeljnog osjećaja« (103 i d.).

Isusova najvažnija molitva 'Očenaš' govori o Bogu kao Ocu.Veliki liberalni protestantski crkveni povjesničar Adolf Harnack u svojim čuvenim predavanjima: *Wesen oles Christentums* (1900) sveo je Isusovu propovijed na formulu: »B. Otac i beskrajna vrijednost ljudske duše.« Otac kao naziv za Boga je ipak fenomen koji je povijesno-religijski daleko raširen i ne predstavlja samo zajedničko dobro biblijskih religija. Kršćanski su teolozi pokušali na temelju Isusova oslovljavanja s Oče konstruirati prekid sa židovskom tradicijom. No i Izrael je poznavao i poznaje Boga kao Oca kako pokazuju neka navedena starozavjetna mjesta (usp. npr. Pnz 32,6; Ps 103,13 i d.; Jr 3,4 i d.; Iz 63,1 itd.). U ranom židovstvu su osobito farizejski rabini dozivali Boga (Mišna, tannaitski Midraš) u molitvi ovako: »Naš nebeski Oče« (usp. R. H. Kelly, Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu. Eine Bestandaufnahme. U: *Concilium* 17 [1981] 251).

Židovstvo nije često upotrebljavalo naziv Oca za Boga jer je htjelo spriječiti da se u Bogu vidi fizički roditelj, a to je razlog koji i u islamu čini problematičnim oslovljavanje s Oče. U NZ dolazi naziv Otac mnogo češće nego u SZ i u islamu (170 puta govori Isus o Bogu kao Ocu). Kad se Isus u molitvi obraća Bogu, uopće ne upotrebljava neki drugi naslov.

Egzegetsko istraživanje pokazalo je da postoji »razmjerno malo izvornih Isusovih tekstova« u kojima se javlja naziv Otac. Prema J. Jeremiasu radi se o sekundarnim dotjerivanjima. Pitanje je ne dolazi li »kod oslovljavanja Boga u Očenašu na ustima Isusa, koji je govorio aramejski, 'tepajuća riječ' abba, a ne jednostavno 'pater'. U riječi od milja »abba« (tata) izražava se posebna nježnost i bliskost koja je za židovstvo morala biti prilično neobična i odvećе prisna (usp. Joachim Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966; Kelly, na navedenome mjestu; Günter Bornkamm, Das Vaterbild im Neuen Testament. U: H. Tellenbach (Hrsg.), *Das Vaterbild in Mythologie und Geschichte*, Stuttgart 1976, 136–154). Isusova predodžba o Bogu, prema gledištu današnjih judaističkih i teoloških istraživanja, potpuno ne raskida okvir židovstva. Zamisao Boga kao Oca u Isusovu naviještanju pripada nesumnjivo konstitutivnim obilježjima kršćanske Božje slike. Iako se u općoj povijesti religije naziv Otac za Boga – kao što je već rečeno – ipak često susreće, nije tako često riječ o pojmu nego o njegovu *sadržaju*. On je jasan u jednom tekstu koji služi kao primjer. Radi se o prispodobi o izgubljenom sinu (Lk 15,11–32). Otac, dakle B., ovdje je pun dobrote i susretljivosti. On pristupa grešniku i slabome te ga spašava iz njegove izgubljenosti. Nije samo feministička teologija, koja je u sebi vrlo diferencirana, ukazala na štetna djelovanja patrijarhalno-očinske predodžbe o Bogu. Muška (andromorfna) očinska Božja slika ozakonila je prevlast muškaraca nad ženama. Predstavnici ove teologije zahtijevaju naspram atributa i bitnih svojstava muškog Boga novo uvažavanje ženskih i majčinskih crta na Božjoj slici. Tako ne samo hebrejsko rahamim (doslovce: utroba), koje je važno za razumijevanje starozavjetne i novozavjetne ljubavi prema Bogu, (usp. Rim 11,1) ukazuje na ženske crte Božje slike (majčino krilo, nježnost, srce itd.). I is-

lamsko prizivanje Boga »milosrdni milostivi« (ar-rahman ar-rahim) otkriva, prema shvaćanju nekih egzegeta, elemente majčinske ljubavi.

Božje samoponiženje: Bitna razlikovna značajka kršćanske vjere u Boga naspram židovstva i islama je njezina tijesna povezanost s osobom Isusa Krista. Radosna je vijest NZ da se B. u Kristu, u njegovu životu i smrti »za nas« konačno i neopozivo darovao. Za razliku od židovstva i islama, u središtu stoji jedna *osoba* i jedno učenje koje se ne može od nje odijeliti. U kratkom odlomku iz dijaloga između anglikanskog biskupa Kennetha Cragga i muslimanskog znanstvenika Ismaila al-Faruqija vidi se jasna razlika između tradicionalno kršćanskog i islamskog shvaćanja:

»*Cragg*: Vi lišavate Boga njegove suverene slobode da svoju transcendenciju očituje onako kako hoće – a ovo se može sastojati u tome da se svojim utjelovljenjem udostoji ući u čovjekove uvjete. *Al-Faruqi*: Što znači ovo: 'Pustite Boga da bude gospodar svoje transcendencije?' Pa ipak je objavljen ovaj kuranski tekst: 'Njemu nije ništa slično' (Kuran 42,11)«. (Navedeno kod H.-J. Loth/M. Tworuschka/U. Tworuschka [Hrsg.], *Christsein im Kontext der Weltreligionen*, 1981. 10.)

Dogmatska stajališta: Izvorni »stadij početne povezanosti« (Mensching) koji se zrcali u tijesnom odnosu: učitelj-učenici, zamijenio je »stadij dogmatiziranja i konfesionaliziranja« te »organiziranja«. U raspravama kršćanske Crkve s okolnim religijama postupno se razvijala kršćanska *teologija*. Apologetima su se nazivali rani teolozi koji su pružali prve kriterije za rasprave o učenju. Kada su prestali progoni kršćana (311), izbile su dogmatske suprotnosti. Jednom se radilo o odnosu Isusa Krista prema Bogu, drugi put o odnosu božanske i ljudske naravi u samome Isusu Kristu. Na Carigradskoj sinodi (381) bilo je potvrđeno već 325. zaključeno vjeroispovijedanje tzv. *Nicejsko* (»Krist, jedinorođeni Sin Božji, tj. iz Očeve biti, istobitan s Ocem«, oko čega je izbio spor u istočnoj Crkvi). Takozvano Nicejsko-carigradsko vjeroispovijedanje učilo je o istobitnosti Sina s Ocem kao i o Trojstvu »Duha Svetoga ... koji izlazi od Oca i koji se s Ocem i Sinom skupa časti i zajedno slavi (usp. H. Karpp, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie*, Neukirchen 1972, 106). Na Četvrtoj ekumenskoj sinodi u Kalcedonu (451) bila je konačno formulirana kristologija: Krist je priznat kao »pravi B. i pravi čovjek«. Njegove obadvije »naravi« postoje kao nepomiješane, nepromijenjene, nerastavljene, nepodijeljene (usp. H. Karpp, op. cit., 138). Trinitarni karakter kršćanske vjere u Boga za mnoge je bitno razlikovno obilježje kršćanske Božje slike. Ne treba prešutjeti da je u povijesti kršćanstva bilo antitrinitarnih pokreta (tzv. unitarci). Na području slobodoumnog protestantizma ima takvih skupina koje ne pripisuju »obvezatnost« trinitarnom učenju koje se ne odnosi na Isusa i nije izričito navedeno u NZ. »Ne treba ga dakle prihvatiti da bismo bili kršćani« (v.: Hasselbach, Christsein – neugesehen. U: *Freies Christentum* 11/1979, 196). Trinitarna vjera nije se nikad obrušavala na Božju jedinstvenost koja je povezuje sa židovstvom i islamom. Kršćani su se mogli za Židove i muslimane učiniti tijekom vremena razumljivijima. Neki su uvidjeli da je kršćanima stalo do jedinstva i da tradicionalni prigovor o vjeri u tri božanstva ne pogađa kršćansko samorazumijevanje. Pa ipak, čak najliberalniji i dijalogu najvičniji predstavnici židovstva i islama pritom zadržavaju barem nelagodan osjećaj. Postbiblijsko učenje o Bogu snažno je obilježeno antiknom filozofijom »koja je doduše znatno olakšala sintezu filozofije i teologije, ali je, s druge strane, učinila nasilje nad kršćanskom idejom Boga kao onoga koji se objavio« (E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott [= Dogmatik, Bd. 1] Zürich, 1953, 159). Biblijski iskazi o Bogu koji imaju dijelom antropomorfni karakter i koji naglašavaju dinamičan, promjenljiv, dakle, povijesni Božji karakter napušteni su u korist oduhovljene, statične, u sebi mirne Božje slike. Nadovezujući se na Platona već je mučenik Justin (oko 165) govorio o Bogu kao »onostranom od svakog bitka«. Klement Aleksandrijski (u. prije 215) stigao je pod *platonističkim utjecajem* isto tako do oduhovljenog shvaćanja Boga kod kojega je još samo preostao apstraktni pojam jedinstva. No B. je na kraju još »s onu stranu Jednoga i jedinstva«. Kod Augustina (354–430), najvećeg zapadnog crkvenog oca, zapaža se apstraktan, spekulativni pojam Boga iz platonizma, kasnije neoplatonizma. Tako Augustin označava Boga kao » bonum solum simplex« (jednostavno samo Dobro), odnosno kao »summum bonum« (najviše Dobro).

Utjecaj *aristotelovskog pojma Boga* kao »nepokretnog pokretača« snažno se može osjetiti kod najvećega srednjovjekovnog teologa Tome Akvinskoga (1225–1274). B. vrijedi kao »causa prima« (prvi uzrok), kao »actus purus« (čista stvarnost), kao »ipsum esse« (sam bitak, najsavršeniji bitak). Naspram Akvinčeva intelektualizma stoji voluntarizam Dunsa Scota (1270–1308) po kojemu se B. može shvatiti kao svemoćna volja. B. posjeduje »bezgraničnu moć« (potentia absoluta) ma koliko se i činjenično vezao uz svoj spasenjski plan, uz svoju »potentia ordinata« (urcdenu moć). Božja se volja može osjetiti kao ljubav.

Luther opet jače posiže za Biblijom i naglašava Božju povijesnost. B. je gnjevni i milosrdni B. On je »Deus absconditus« (skriveni B.) i u svojoj milosti »objavljen B.« (Deus revelatus). B. je za Luthera »užarena krušna peć puna ljubavi«. Njegov gnjev nije svojstvo njegove biti nego »samo uskrata njegove biti«. Reformacijska teologija prihvatila je u Confessio Augustana (CA) bez ikakva brisanja učenje o Trojstvu kakvo obilježava »strukturu svih njegovih učiteljskih iskaza«. Isto tako i kristologija zadržava za reformaciju svoje nepromijenjeno temeljno značenje (usp. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1946, 99). Kod formuliranja starocrkvenog učenja o Trojstvu CA se okreće između ostaloga, što je zanimljivo, protiv muslimanskog učenja, označenog kao »krivovjerje«. Od prosvjetiteljstva, u kojem se znanost prepoznala kao jedini pouzdani izvor informacija, postalo je upitno znanje o Bogu i njegovim svojstvima koje je dotad bilo samo po sebi razumljivo. »Teoretska znatiželja« (Blumenberg) čovjeka koji je zavladao svijetom nije htjela neistraženu stvarnost dulje vidjeti u svjetlu prevladanih filozofskih i teoloških tumačenja. Kepler, Newton i Galilej bili su još uvjereni kršćani. Otkriće prirodnih zakona bilo je za njih povod za veličanje Božje slave. Naprotiv, predstavnici znanosti iz kasnijih vremena nisu više trebali Boga kao pretpostavku. Za Ludwiga Feuerbacha (1804–1872), utemeljitelja modernog ateizma, B. je bio projekcija čovjekove idealne slike koju je čovjek spoznavši svoju vlastitu nesavršenost premjestio na nebo. Teologija i antropologija su se preklopile. Od Ludwiga Feuerbacha (1804–1872) i Karla Marxa (1818–1883) razvila se politički motivirana kritika religije. B. postaje fantastičan nadomjestak, jer su mnogim ljudima usljed društvenih okolnosti njihove želje ostale uskraćene (tješenje drugim svijetom). B. uopće ne postoji. On je samo iluzija, u nebo usmjerena projekcija čežnji i ljudskih strahova. Religija je ideološka nadgradnja na društvenim odnosima koji su jedino realni.

Kritika prevladane Božje slike polazi od religijske psihologije Sigmunda Freuda (1856–1939) koji je u Bogu vidio očovječenje prirodnih sila. Kao što je dijete naspram svojih roditelja bespomoćno i treba njihovu dobronamjernost, analogno vrijedi i za čovjekovu ovisnost o Bogu. B. je upravo vrhunac religioznog iluzionizma i konačno vjera u njega potječe iz stanja infantilne bespomoćnosti i potrebe za zaštitom. Ateizam modernog mišljenja osobito je izražen u govoru o »sjajnom čovjeku« Friedricha Nietschea (1844–1900). Iz njegovih riječi izbija velika samosvijest modernog čovjeka, ali istodobno i duboka užasnutost zbog počinjenog čina: umorstva Boga. Uz ove »klasike ateizma« ima još čitav niz načina na kojima se argumentira kritika religije (između ostalih zastupaju je Sartre, Camus, Mitscherlich, Bense), a s kojima se sukobila suvremena kršćanska teologija. Prije svega, veliku je pozornost pobudila teza marksističkog filozofa Ernsta Blocha da bi samo ateisti mogli biti dobri kršćani, a samo kršćani dobri ateisti.

U XIX. stoljeću Friedrich Schleiermacher (1768–1834) bio je taj koji je u vrijeme kada se misao o Bogu prestala razumijevati sama po sebi, otkrio vjeru kao temeljno stanje u kojem se čovjek nalazi, pa ju je time povukao pred objektivnom kritikom. U svom napisu: »O religiji. Govor za obrazovane među njezinim preziratcljima« (1799) Schleiermacher razlikuje religiju od metafizike i morala pa je definira kao promatranje univerzuma, kao »smisao i ukus za beskonačno« i kao »u najvećoj mjeri osjećaj ovisnosti«. Schleiermacherovo učenje o Bogu davalo je u XIX. stoljeću smjer. Njegov je B. univerzum, jedinstvo svemira. S osobnim Bogom koji je izvan svijeta ova religija nema nikakve veze. Kao što Schleiermacher malo govori o trojstvenom Bogu u starocrkvenom ili reformacijskom smislu, kod njega ne nalazimo povezanosti ni s tradicionalnom kristologijom.

Vrhunac liberalne teologije utjelovljuje Adolf von Harnack (1851–1930) koji je u svojim javnim berlinskim predavanjima pod naslovom »Bit kršćanstva« 1899/1900 pomakao u središte »Boga Oca« i formulirao rečenicu o kojoj se mnogo raspravljalo: »Ne Sin nego samo Otac pripada evanđelju kako ga je naviještao Isus« (92). Harnack odbacuje obvezatnu valjanost ranokatoličkih vjeroispovijedanja: »Ja se ne mogu naći u 'kristologiji'; zato ta propovijed nije za mene« (92).

U XX. stoljeću Božja je slika u evangeličkom prostoru bila osobito pod utjecajem trojice velikih teologa: Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna i Paula Tillicha. Osim toga, utjecajni su bili stavovi Brauna, Pannenberga i Dorotheje Sölle, na koje se tek malo možemo osvrnuti. Samo usput ukazat ćemo na razmišljanja Gollwitzera, Moltmanna i Jüngela. Jedan od najmjerodavnijih teologa XX. stoljeća bio je Karl Barth (1886–1968) koji je utemeljio dijalektičku teologiju i pripadao njezinim vodama uz Thurneysena, Brunnera, Bultmanna, Gogartena i ostale. U drugom potpuno prerađenom izdanju svoga Komentara Poslanice Rimljanima (1. izd. 1918, ²1922) Barth korjenito raskida sa stavovima dotadašnje liberalne teologije. Dok je bio župnik u švicarskom Safenwilu, njegovo je temeljno pitanje bilo: »Mi kao teolozi moramo govoriti o Bogu. No mi smo ljudi i kao takvi ne možemo govoriti o Bogu. Trebamo znati oboje: i to da moramo i to da ne možemo, pa upravo tako iskazati Bogu poštovanje« (Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. U: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1929, 158). Barth dopušta da opća objava više ne vrijedi. Suvereni B. *ne može* se spoznati iz stvorenoga svijeta. Tako je istodobno izrečena presuda nad religijama: Ostavljajući postrance vlastitu religiju, on podvrgava religijskoj kritici ukupnu izvankršćansku povijest religija. Religije navodno ne govore o Bogu, čak ni na nepotpun način, nego o ljudima s njihovim projekcijama želja i strahova. Oni ne štuju Boga nego »idole«. Barthova misao polazi od načela da čovjek, polazeći od sebe, ne može ništa ni znati ni izreći o Bogu. Govori li nešto, kao što to dokumentira povijest religija, tada govori o izmišljenoj tvorbi, dakle o idolu. Na vrhu njegove dogmatike stoji učenje o Trojstvu »koje temeljno obilježava kršćansko učenje kao kršćansko ... No tri tzv. »osobe« u Bogu »nisu ni u kojem slučaju trojica bogova ... Ime Oca, Sina i Duha kazuje da je B. u trokratnom ponavljanju jedan B. i to tako da je to samo ponavljanje utemeljeno u njegovu božanstvu«. B. stoji »u beskrajnoj kvalitativnoj razlici naspram čovjeka i svega što je ljudsko.« Prema tomu, on »baš nikada nije neka veličina među ostalima u sredini koja je nama poznata, nego B. je Gospodar, Stvoritelj i Otkupitelj – to je živi B.« O Bogu se samo zato može nešto reći jer je taj »sasvim drugi« B. sam sebe objavio: B. je govorio i to isključivo i samo u Isusu Kristu. Barth stječe tu izvjesnost iz crkvenog vjeroispovijedanja i iz svjedočanstva Biblije. U Kristu se premostio beskrajni kvalitativni razmak između Boga u visini i čovjeka na zemlji Božjim zahvatom »okomito odozgo«. Dok rani Barth naglašava suverenitet Boga koji upravlja i smatra da ljudi zbog svojih grešnih djela moraju doći pred Božji sud i da Kristov križ također objavljuje da je sve zemaljsko i ljudsko zaslužilo smrt, kasniji Barth jače podcrtava suverenitet milosrdnoga Boga. Na temelju svoje vječne odluke B. je milosrdan prema ljudima. Izabirući čovjeka, B. je sam sebe stavio u opasnost. On – na križu – prihvaća na sebe odbacivanje koje je bilo zapravo određeno za čovjeka.

Pod utjecajem egzistencijalno-ontološke Heideggerove filozofije teolog Rudolf Bultmann (1884–1976), koji je bio stručnjak za Novi zavjet i koji je najprije pripadao krugu dijalektičkih teologa, razvio je utjecajnu sliku Boga koja Boga nije promatrala kao objekt mišljenja. Bultmann drži nemogućim neutralan govor *o* Bogu. Preostaje samo mogućnost govoriti *od* ili *iz* Boga. »Hoćemo li govoriti o Bogu, tada očigledno moramo govoriti *o sebi samima*.« Primjeren govor o Bogu ima uvijek karakter vjeroispovijedanja. Biblijske iskaze o Bogu, koji idu za objektivacijom, Bultmann je »demitologizirao« tj. egzistencijalno izložio u iskazima o *ljudskoj* egzistenciji koji u njemu dolaze do izražaja. B. ne djeluje činima koji dolaze u svijet izvana nego u svojoj kerigmi, tj. u svojoj riječi kroz koju se čovjeku koji vjeruje otvara novo razumijevanje samoga sebe. Bultmannov učenik i teolog koji se posebno bavio Novim zavjetom Herbert Braun (rod. 1903) htio je dosljedno privesti kraju program demitologiziranja svog učitelja. Za Brauna se stvar-

no postojeći B. ne može više izvesti. B. je šifra za »zbivanje« i to za »određenu vrstu čovječnosti prema bližnjemu«. Za Wolfharta Pannenberga (rođ. 1928) koji jače ističe stvarnu povijesnost Božje objave, B. je »snaga budućnosti« i time istodobno »izvor slobode«. Shvaćanje Boga germanistice i teologinje Dorothee Sölle (rođ. 1929) ostavilo je trajan dojam na mnoge protestantske kršćane. Poput Bultmanna i Brauna ona je zastupala dosljedno antropološko polazište, ali čovjeka vidi više kao društveno i političko biće. Za nju je teistički B. koji je ljudima potpuno nadmoćan i koji izvana djeluje na svijet mrtav. Umjesto njega čovjek susreće posrednog Boga, Božjeg predstavnika. To s jedne strane može biti bližnji, ali na primjeran je način to Isus Krist. On nije nadomjestio Boga niti ga učinio suvišnim, nego ga zastupa i tako predstavlja za čovjeka jedini mogući način da ga susretne. B. se može iskusiti kao solidarnost i ljubav.

»Teologiju nade«, koju je propagirao Jürgen Moltmann (rođ. 1926) i koja je također na katoličkom području našla sljedbenike (prije svega J. B. Metz), kritizirao je Ulrich Mann poglavito stoga što ona uvijek vidi Boga samo »ispred«, »u budućnosti« i pritom zanemaruje »izvor«, »cjelinu« (pozivajući se na C. G. Junga). Za Paula Tillicha (1986–1965) B. je ono »što nas se bezuvjetno tiče« (*Systematische Theologie* I,247). Da bi okarakterizirao Boga, Tillich primjenjuje pojam svetoga u smislu Rudolfa Otta. »Učenje o Bogu koje ne sadrži kategoriju svetosti nije samo nesveto nego i neistinito ... Sveto je odlika onoga što se čovjeka bezuvjetno tiče« (I,251). Tillich karakterizira Boga u ontološkoj pojmovnosti kao »sam bitak«, »temelj bitka«, odnosno kao »moć bitka« (I,273). B. se ne treba shvaćati kao »najviše biće« koje je podređeno bitku ili koje stoji kao onostrano od svega postojećeg, izvan bitka. Tillich zamjenjuje tradicionalan simbol visine (nebo) dubinom: Bog je »dubina bitka«. »Pristup Bogu mora se izboriti tako da se prepoznaju strukturni elementi samoga bitka. Ovi ga elementi čine živim Bogom, Bogom koji se može konkretno ticati čovjeka« (I,276). Na ovome mjestu Tillich umeće *teoriju simbola*. Svi iskazi o Bogu sve do onoga da je B. »sam bitak« nužno su simbolični. *Simbole* karakterizira to da oni sudjeluju (participiraju) u stvarnosti onoga što simboliziraju – za razliku od *znakova* koji su samovoljni. Tillich poseže za tradicionalnim iskazima o Bogu (npr. B. kao »živi«, »stvarajući«) i tumači ih simbolički da bi ih učinio prihvatljivima današnjem intelektualnom, postreligioznom čovjeku. Unatoč primjeni modernog rječnika, Tillich je sasvim ukorijenjen u staroj dogmatici (usp. Christofer Frey, *Dogmatik* [= *Studien-bücher Theologie. Systematische Theologie*], Gütersloh 1977, 119). Tillich između ostalog opisuje Boga kao živoga: »Od svih simbola Bogu su najprimjereniji antropomorfni. Samo po njima on može biti za čovjeka živi B.« (I,280). Pitanje o Božjoj osobnosti razvija se s ciljem da se Bog ne shvati u uobičajenom teističkom smislu kao onaj koji »vlada nad čovjekom i svijetom« (I,283). »To znači da je B. temelj svega osobnoga i u sebi nosi ontološku moć osobnoga. On nije osoba, ali on također nije ni manje od osobe« (I,283). B. kao »stvarajući« ne znači jednokratnost nekog događaja koji se bilo kada dogodio nego »temeljni iskaz o odnosu između Boga i svijeta« (I,291). Naspram tendencija da se uspostavi prisno-nezgrapan odnos s Bogom (danas omiljeno: B. kao »partner«) s Tillichom treba podcrtati »Božju nepristupačnost i nemogućnost da se u pravom smislu ima neki odnos prema njemu« (I,312). »Uvreda je za božansku svetost gledati na Boga kao na partnera u zajedničkom poslu ili kao na višu silu na koju se utječe obredima i molitvama« (I,312). Tillich naglašava Božje veličanstvo i slavu da bi ispravio sentimentalne Božje slike. Na kraju se Tillichovi iskazi o Bogu svode na dva područja simbola: »B. kao Gospodin i Otac« (I,329). Pa ipak, ne smije se suviše naglašavati jedan od ovih dvaju elemenata nauštrb drugoga. Od Gospodina tada lako nastaje despotski vladar »koji svojim podanicima postavlja zakone i zahtijeva heteronomnu poslušnost kao što je slijepo pokoravanje njegovim zapovijedima (I,329). Ili se B. sentimentalizira kao »ljubazni Otac« koji ljudima ispunjava njihove želje i oprašta svima koji žele oproštenje« (I,330).

Lit.: H. J. Schultz (Hrsg.), *Wer ist eigentlich – Gott?*, München 1969 (Sonderausgabe 1977); H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1972 (dtv 846); H. Küng, *Existiert Gott?* 1978; C. J. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne*, Gütersloh ²1980 (GTB 371); U. Neuenschwander, *Denker des Glaubens*, 2 Bde., Gütersloh Bd. I ³1978, Bd. ²1979 (GTB 81 i 87).

U. ĆWORUSCHKA

3. islamski

Vjera u Boga ili – arapski *Allāha* – predstavlja prvi temeljni stavak islamske vjeroispovijesti. Alah je najveća kozmička veličina, ali i ideal koji se ne može dosegnuti nikakvom filozofskom spekulacijom. Jednokratan u svojoj bīti, B. određuje tijek stvarî u svijetu. U Njegovoj su svemoći sjedinjeni život i snaga. Njegova mudrost znači poznavanje budućega. Ovdje je izvor islamskoga nauka o predodređenosti. Kako kaže Muhammad Abū Zahrā (u. 1974), taj nauk kaže da B. »daje stvorenju snagu za djelovanje i čini te radnje svojim vlastitim. Time djela pripadaju stvorenju, a da nisu izvan Božje vlasti«. Alah je svemogući Stvoritelj i Uzdržavatelj svjetova. Ni stvoren ni smrtan, on vlada od vječnosti do vječnosti te izvrgava propadanju i omogućuje nastajanje. On je beskonačno savršen zato što u najvećoj mjeri posjeduje sva dobra svojstva. On je nepromjenjiv, mudar, pravedan, dobrostiv, sveprisutan, sveznajući, svemogući i potpuno istinit. On je jedini neprijevarni ideal koji nijednom čovjeku ne donosi razočaranje i duševnu bol.

B. ne nalikuje ni mrtvoj ni živoj prirodi. Nitko i ništa nije s njim istobitno. Njega ne zahvaća ni oko ni osjetilo. No On je ipak čovjeku »bliži od žile kucavice« (Lk 50,15). B. ima mnoga nenadmašna svojstva: svemoć, dobrotu, stvaralačku moć, bezgranično milosrđe, bespočetnost, beskrajnost itd. Kuran navodi 99 *»lijepih imena Božjih«* koja su zapravo njegova svojstva. Boga se ne može sažeti u jednom imenu, jer ime je jedna vrsta zatvora. To bi proturječilo slobodi Boga. Islamski je pojam Boga *etički*. Alah djeluje po načelu pravednosti. »Ako dobrima ide dobro na ovome svijetu, B. ih time želi nagraditi za njihova dobra djela kako bi ih potpuna kazna sustigla na onome svijetu«. Ali i u kazni ima olakšica koje ukazuju na Božju milost, kao recimo kada gubavac u češkanju nalazi olakšanje. Strogo monoteističko shvaćanje Boga ima jednu negativnu dimenziju. Ono znači odbacivanje Trojstva, dualizma i politeizma. *Lā ilāha illā'llāh* (»Nema Boga osim Alaha«) glasi formula vjere. Svoj nauk o manifestaciji mistici i sekte oslanjaju na glasovitom »stihu o svjetlu« iz Kurana (24,35), prema kojemu je B. svjetlo neba i zemlje. Vjernik teži tom kozmičkom svjetlu. Prihvatiti božanska svojstva znači učiniti sebe dostojnim »Božjim predstavnikom na zemlji«. Musliman mora uvijek nastojati da ispovijeću, djelima i ponašanjem nastupa kao svjedok za Boga. Stoga vodeća izreka u islamu glasi: »Svjedočim da postoji samo jedan B.; svjedočim da je Muhamed njegov sluga i njegov poslanik«. Svjesnim i iskrenim izgovaranjem ove potvrde vrši se ulazak u islam. Prvi je dio ove formule daleko važniji od drugoga. Tako se Muhamed zadovoljavao odgovarajućim očitovanjima ranije poganskih arapskih plemena. On nije ustrajavao na tomu da izričito daju potvrdu o njemu kao Božjem poslaniku. Tu je potvrdu pretpostavljao i univerzalno razumljeni islam predaka. U svom drugom dijelu ta je potvrda svakako sadržavala ime drugih proroka (Abraham, Mojsije, Isus itd.). Poricanje božanske providnosti i čovjekove osobne besmrtnosti kao i nauk o vječnosti svijeta doveli su neke učenjake srednjega vijeka kao što su Ibrahim az-Zerkala (u. 1100) i Ibn Rušd (Averroes, u. 1198) u sukob s ortodoksnom teologijom, čiji je najvažniji predstavnik bio al-Gazali (u. 1111). Poseban stručni smjer u teologiji, takozvani *'ilm al-kalām* (nauk o umijeću raspravljanja, dijalektika), bio je taj koji je onda mjerodavno utjecao na islamsko razumijevanje svijeta. U svojoj borbi protiv Aristotelove filozofije, koja je po njegovu mišljenju bila opasna i u čijim se putanjama kretao poglavito Ibn Rušd, taj se smjer učvrstio u hipotezi stalnoga Božjeg interveniranja u svjetskome događanju. On je tako u filozofskom pogledu dospio do pozicija atomizma, svakako s tom razlikom da tamo gdje atomizam dopušta »vladavinu slučaja ili mehaničke kauzalnosti« oni vide pojavljivanje Boga. »Iza atoma upravo stoji Alah kao *spiritus rector*« (vidi Ernst Behler, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Koranversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter*, Bd. 1, München/Paderborn/Wien 1965, 123). Stvoreni se svijet raspada na dva međusobno oštro razdvojena dijela: na zamjedbeni svijet u kojemu živimo i na zbiljnost koja čeka čovjeka nakon smrti. Početna točka linije života jest rođenje. Predvidiva točka propasti, smrt, jest odvažnost zato što se ne zna što nakon toga dolazi. No tu odvažnost na sebe mora preuzeti svako živo stvorenje. Unatoč izvjesnosti smrti čovjek je pokušava izbjeći. Pomisao na Boga kao na izvor milosti i nade može pomoći čovjeku u prevladavanju smrti.

Predanost u volji, koja potiče i vlada u stvaranju, nije nikakav fatalizam. Ona je konkretna potvrda vjeroispovijesti da postoji samo jedan B. Zamjedbena zbiljnost nastala je prema vječnom Božjem planu. Stvaranje slijedi kao jednokratan čin u jednom trenutku ispunjenja. To je jedan običaj (*sunna*) koji je B. nametnuo samome sebi i u kojemu nema nikakvih promjena. Kuranska uputa na nepromjenjivost božanskih zakona dopušta prihvaćanje teorije razvoja koja se naznačuje na nekim mjestima. B. k tomu nije vezan nikakvim zakonom i nikojom dužnošću. Pored zamjetnoga svijeta postoji mnoštvo nevidljivih bića i sila. Njihovo stvaranje i njihovo djelovanje također je predviđeno u Božjemu planu. Ona bez iznimke djeluju u svjetskome događanju i čine važne poveznice s Bogom. Premda se B. shvaća i kao imanentno djelujuća veličina, ne može se izbjeći zorni, antropomorfni izgled. U toj se slici B. pojavljuje kao »general među nebrojenom vojskom anđela i duhova koji neprestano izvršavaju njegove naredbe«. Dakako, te su predodžbe više svojstvene neobrazovanim masama nego obrazovanim ljudima. No, upravo su te mase nositelj vidljivih tragova stranih (staroorijentalnih) predodžbi; obrazovani slojevi, nasuprot tomu, potvrđuju u svojim nastojanjima naznake budućnosti (Max Horten, *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*, München 1924, 30).

Islamski je nazor o svijetu po sebi *optimističan*. Pesimističnim su ga učinili tek prenaglašeni optimisti u tradiranoj kazuistici. Tvorac svijeta jest dobrostivi i istinski B. On je istina naprosto. Sve drugo je obmana. Ono uzvišeno, B. sam, i ono duhovno, imaju najvišu vrijednost. Musliman vjeruje da je Kuran dio božanske mudrosti koji je sišao na zemlju. Zahvaljujući njemu čovječanstvo je našlo pravu istinu. Tako jedno od najljepših Božjih imena glasi al-Haqq, hrvatski: *istina*.

Islamski su mistici njegovali osobni doživljaj te istine koji je lišen svih granica formalističkoga mišljenja. Mistično se nastojanje vjernika sastoji u tome »da napusti svoju vlastitu volju koja mu je darovana od Boga i da se preda Božjoj volji, pri jasnoj svijesti da mu je B. udijelio volju i da je on upravo zahvaljujući tom daru u stanju da više ne gleda samoga sebe, nego da bude potpuno predan Bogu« (Tilman Nagel, Gott im Islam, u: *Religionen von heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium*, Frankfurt/M. 1977, 21). Dakako da je ta vrsta predanosti Bogu uskratila njezinim praktičarima smisao za realnosti ovoga svijeta. Ona je jedan od najbitnijih razlažućih elemenata koji su prouzročili islamsku dekadenciju nekoliko posljednjih stoljeća.

Lit.: Max Horten, Der Allah-Begriff im Islam, u: *Archiv für systematische Philosophie* 33, 1929, 122–132; Louis Gardet, Allāh, u: EI² I, 406–417; Tilman Nagel, Gott im Islam, u: *Religionen von heute*, Frankfurt/M. 1977. S. BALIĆ

BOGOSLUŽJE

1. židovski

a) »Odlazili su u dvoranu od klesanoga kamena kako bi ondje molili Šema.« Prvi pokazatelji liturgije koja više nije neposredno povezana sa žrtvenom službom (*avoda*) potječe od samoga Hrama. Prema izvješću iz Mišne, službujući su svećenici svakoga dana prekidali jutarnju žrtvu i »odlazili u dvoranu od klesanog kamena kako bi ondje molili *Šema* (Pnz 6,4–9)« (Tamid IV,3) te dijelove koji su se na tu molitvu nastavljali i blagoslovc: »Predstojnik im je rekao: Izgovorite blagoslov!« Izrekli su ga (uvodni, prema drugom mišljenju drugi blagoslov, *beraha*, uz čitanje *Šema* prema b Berahot 11b), zatim pročitali Deset zapovijedi (od čitanja Deset zapovijedi ispred *Šema* i u svakodnevnom bogoslužju zajednice odustajali su samo kako bi izbjegli manje poštivanje ostalih odredbi Tore, usp. ib. 12a), odlomke u čitanju *Šema* (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Br 15,37–41) te izgovarali s narodom (prema Rašiju i drugim tumačima, na isti način na koji ih je molio narod) tri blagoslova: *Emet vejaciv* 'Istinit i nepromjenjiv' (tako počinje *beraha* koju treba izgovoriti nakon čitanja *Šema*), 'žrtveno b.' (*avoda*, misli se na XVII. *berahu* Osamnacst blagoslova, koja počinje s 'Nađi zadovoljstvo') i svećenički blagoslov (*birkat kohanim;* Majmonid je u tome vidio dio molitve koji u Osamnaest blagoslova slijedi nakon svećeničkoga blagoslova: 'Ostvari mir...'*sim šalom*; pravi blagoslov izricali su svećenici tek onda kada su bile izvršene sve žrtvene radnje, usp. M Tamid VII,2)« (ibid. V,1). Prema tomu, taj izvor iz Mišne zajedno s drugim dokazima, re-

citiranje *Šema* (k tome b Joma 37b; usp. M Berahot I,3; b 11a) i najstarijih dijelova *Šemone esre* (»Osamnaest blagoslova«, k tome M Joma VII,1; usp. Tos. Berahot III,13; M Roš ha-šana IV,5) svjedoče o sigurnoj uporabi u doba postojanja Hrama. Po jednoj predaji čitanje *Šema* potječe čak iz doba praoca Jakova (Targum Jerušalmi 1 uz Pnz 6,4; Sifre uz Pnz 6,4; Pesikta derav Kahana 56a), po drugoj predaji od Mojsija (Devarim raba II,6,4, usp. j Berahot I,3c; Josip Flavije, *Antiquitates* IV,8,13); čini se da ga Rabi Johanan pripisuje (b Berahot 33a) muškarcima Velikoga sabora (kolegij sastavljen prema tradiciji od 120 muškaraca, koji je nakon Ezre do III./II. stoljeća bio na čelu zajednice, usp. M Avot I,1). Nalazimo i druga mišljenja o ranom podrijetlu *Šemone esre* u tradicijskoj literaturi: prema njima »raniji učenjaci« (Sifre uz Pnz 33,2) ili »muškarci Velikoga sabora« (b Berahot 33a; Megila 17b) propisivali su Osamnaest blagoslova i Raban Gamliel II. u Javneu ponovno je uspostavio pravi redoslijed svojih blagoslova, koji je u međuvremenu bio zaboravljen (b Berahot 28b; Megila 17b,18a). Cijela molitva, koja se sastojala od različitih dijelova iz različitih vremena, postojala je pod imenom *Šemone esre* u doba Gamliela II. (I. stoljeće pos. Kr.) (M Berahot IV,3; b 27b; j IV,7c).

U najstarije dijelove liturgije ubraja se glasno *čitanje* iz Tore (Pentateuh) i Proroka (Jš do 2 Kr te proroci pisci). Prema tradicionalnom shvaćanju navodno je već i Mojsije čitao iz Tore u jutarnjim bogoslužjima na šabat i blagdane kao i na Dan mladaka, a Ezra je poredak proširio i na poslijepodnevno b. na šabat i na tjedna bogoslužja u ponedjeljak i u četvrtak (j Megila IV,75a; usp. b Bava kama 82a). Mišna već navodi tekstove iz Pisma za sve dane na koje se i danas čitaju (Megila III,5 i d.; Tos. IV,5; j III,74b; usp. b 31a). Jednogodišnji babilonski ciklus, prema kojemu se čita Tora, podijeljena na 54 *paraše* (»odlomka«), općenito je prihvaćen u poslijetalmudsko doba, za razliku od trogodišnjeg ciklusa palestinskoga židovstva s podjelom Tore na 154 do 175 *sedarim* (»redova«, usp. b Megila 29b; j Šabat XVI,15c). On počinje svaki put na šabat nakon Blagdana sjenica i svršava (usp. b Megila 31b) s posljednjim danom Blagdana Sukota, 23. tišrija, koji je dobio ime »Radost Tore« (*Simhat Tora*). *Čitanje Tore* imalo je već u bogoslužju Hrama čvrsto mjesto: na Dan pomirenja čitao ju je veliki svećenik Lev 16 i 23,26–32 (M Joma VII,1; Sota VII,7). Najstariji propis o čitanju Tore zapisan je u Pnz 31,10 za Blagdan sjenica u oprosnoj godini; najstariju vijest o čitanju Tore dajc Neh 8 u vezi s izvješćem o Ezrinom obvezivanju židovskoga naroda na Toru.

Prema postegzilskim religijskim nastojanjima svakodnevna je žrtva trebala biti prinesena u jeruzalemskom središnjem svetištu u nazočnosti »cijeloga Izraela«. Ovdje su korijeni običaja u razdoblju drugoga Hrama – i to je u skladu s hramskim bogoslužjem svake klase svećenika i levita naizmjence – da u žrtvenoj službi u Hramu svaki put sudjeluje pučko izaslanstvo iz određenog okruga izmjenjujući se svakoga tjedna; ti *Ma'amadot*, »stojeće momčadi« »stajale« su predstavljajući cijeli narod »uspravno« (za vrijeme žrtvovanja pokraj oltara) (amad; usp. M Taanit IV,2). Svakoga dana u tjednu svoje službe predstavnici naroda drže četiri puta službu Božju (ibid. IV,1), koja se sastoji od sljedećih dijelova: jutarnja molitva (*šaharit*), koja odgovara svakodnevnoj jutarnjoj žrtvi; *musaf*, »dodatak« molitve, koji se – u skladu s propisanim dodatnim žrtvama (Br 28 i d.) – izgovarao na šabat, na blagdane i na Dan mladaka između jutarnje i večernje molitve; poslijepodnevna molitva (*minha;* usp. M Pesahim X,1), koja odgovara večernjoj žrtvi; završna molitva u sumraku dok se zatvaraju hramska vrata. Istodobno s tim bogoslužjima dotičnoga *ma'amad* u Hramu skupljao se i ostatak pučanstva toga dijela zemlje u mjestima svojega podrijetla na *molitvama, čitanju Tore i svećeničkim blagoslovima* (ibid. IV,2). Taj uobičajeni red službe Božje prema Mišni bez žrtvene službe obavljao se, čini se, u liturgiji na dane javnoga posta, s kojom se u velikom stupnju poklapa (ibid. II–IV).

b) »Molitve su poredane prema dnevnim žrtvama.« Nakon razorenja Hrama 70. pos. Kr. i odbacivanja žrtvenog bogoštovlja (*avoda*, usp. M Avot I,2) b. je nastavilo živjeti u davno razvijenom obliku molitvene liturgije (avoda šeba-leb, »služba srcem«, b Taanit 2a, usp. Sifre Pnz 11,3) skupština u sinagogama. Tradicija je od rodozačetnika preuzela podjelu (Tos. Berahot III,6 uz Pnz 6,11 i Ps 55,18; usp. j IV,7a; b 31a; Berešit raba LXVIII,28,11) na jutarnju, popodnevnu i večernju molitvu (*šaharit, min-*

ha i ma'ariv): »Molitve su propisali praoci«; no, mudraci bi molitvena vremena povezivali s trima dnevnim žrtvenim službama: »Molitve su poredane prema dnevnim žrtvama« (b Berahot 26b; usp. j IV,7a-b). Rabini su željeli čovjekov cijeli dan posvetiti pohvali Stvoritelja: njihova utvrđena molitvena vremena »odgovaraju trokratnoj promjeni sunca iznad stvorenja. Jutrom čovjek treba reći: Zahvaljujem Tebi, Gospodine, moj Bože i Bože mojih otaca, što si me iz tame izveo na svjetlo. Poslije podne čovjek treba reći: Zahvaljujem Tebi, Gospodine, moj Bože i Bože mojih otaca, što si me udostojao time da gledam sunce na istoku, pa me udostoj da ga gledam na zapadu. Navečer treba reći: Neka bude zadovoljstvo pred Tobom, moj Bože i Bože mojih otaca, što si me Ti, dok sam bio u tami, izveo na svjetlost i što me želiš (i dalje) izvoditi iz tame na svjetlost« (j Berahot IV,7a; Berešit raba LXVIII,28,11; Tanhuma 30b). Srednjovjekovni pjesnik i religijski filozof Juda Halevi (XI./XII. stoljeće) vidio je važnost molitvenih vremena i u živom odnosu sa Stvoriteljem: »Sat molitve čini jezgru i cvat vremena pobožnika, a ostali satovi čine samo putove koji vode k tom satu. Tako cvat dana i noći čine tri molitvena vremena kao što je šabat cvat tjedna. Taj raspored ponaša se prema duši kao red prehrane prema tijelu; blagoslov molitve dopire do sljedećeg molitvenog vremena kao što traje učinak ručka do večere. Što se molitveno vrijeme više udaljava od duše, polako je sve više zamračuje dodir sa svjetovnim zanimanjima... U vrijeme molitve pobožnik čisti dušu od svega prethodnog i usmjerava je prema onomu što dolazi, pa ni jedan tjedan ne prolazi bez takva popravka duše i tijela (*Knjiga o Hazaru* III,5).

c) »Tvoju naklonost objaviti ujutro, u noćima Tvoju vjernost.« Jutarnja i večernja molitva odražavaju važnost koju dan i noć imaju za čovjeka, posebice za pripadnike židovskoga naroda. Jutarnja molitva (*tefilat šaharit*, usp. M Berahot IV,1) upućuje u prvom dijelu svojeg uvoda (*birhot ha-šahar*, »jutarnji blagoslovi«, usp. b Berahot 60b) molitelja na to da u svemu, u radnjama koje su naoko same po sebi razumljive i koje može obaviti ujutro s ustajanjem, priznaje božju nazočnost koja pomaže i stoga prije svake pojedine radnje hvali Boga posebnim blagoslovom (*beraha*). Drugi uvodni dio poziva pobožnika da zbog uzvišenosti i ljepote stvaranja i Božjeg povijesnog djelovanja hvali Gospodara stvorenoga djela i povijesti; jezgru odlomka (*pesuke de-zimra*, »psalamski stihovi«) čine Psalmi 145 – 150 koji su poput *Halela* (Ps 113–118) uokvireni s po jednom *berahom* (M Berahot IX; b 57b; M Taanit II,2–4) i po kojoj su tako nazvani (usp. b Šabat 118b). Drugi *zemirot* (»pjesme, psalmi«), npr. Ps 100; 30 i psalamski stihovi, npr. u 1 Ljet 16,8–36, dodavani su tijekom stoljeća; zatim slijedi Davidova zahvalnica (1 Ljet 29,10–13), Nehemijin hvalospjev (Neh 9,6–11) i Mojsijeva pjesma zahvale za izbavljenje (Izl 14,30–15,18). Na šabat i blagdane *zemirot* su se proširili psalmima Ps 33; 34; 90; 91, a u nekim obredima još i s Ps 19; 135 i 136 (usp. Pesahim 118a). Šabatni *zemirot* završavaju u himnu »Dah svega živog neka blagoslovi tvoje ime...« (*nišmat kol-haj*). Namjera jutarnje molitve doseže vrhunac u *berahi* iza teksta *Šema:* »Istinit i nepromjenjiv...« (*emet vejaciv*); ona slavi Boga zbog izbavljenja Izraela iz svih tamnih noći *galuta* (egzila). Ovdje je uočljiva karakteristična razlika između *tefilat šaharit* i *tefilat ha-erev*) (večernja molitva; M Berahot IV,1; *arvit* ib. I,1; *ba-erev* ibid. I,3). Na nju su upozorili učenjaci: »Tko ujutro ne izgovori (*šaharit*, molitvu) 'Istinit i nepromjenjiv' i navečer (*arvit*, molitvu) 'Istina i vjernost', ne udovoljava dužnosti, jer tekst glasi (Ps 92,3): ... naviještati jutrom ljubav tvoju, i noću vjernost tvoju« (b Berahot 12a). Raši (1040–1105) i *tosafot* (»dodaci« njegovu komentaru na Talmud) objašnjavaju da treća *beraha* u čitanju *Šema* u jutarnjoj molitvi budi sjećanje na *»ljubav« (hesed)* koju je Izrael u svojoj povijesti iskusio od svojeg izbavitelja iz Egipta (»naš osloboditelj i naš otkupitelj«), no njezina verzija u *večernjoj molitvi* jača nadu da će Bog svoju »istinu i vjernost« (*emet ve-emuna*) sačuvati svojem narodu i u budućnosti (»On nas izbavlja iz ruku..., koji nas oslobađa od sile svih tlačitelja... On čuva na životu naše duše...«). Stoga Božja ljubav (milost) određuje jutarnju molitvu; specifična dnevna *beraha* (*vihi racon*, »Neka bude volja koja proizlazi iz Tebe«), koja naglašava svakodnevno obnavljanje Božjih dobročinstava, naposljetku ih rezimira: »... koji svojem narodu Izraelu iskazuje dobročinstva« (*gomel hasadim tovim leamo jisrael)*. No Božja vjernost, koja se sačuvala židovskom narodu i pojedincu u njemu u

trenucima tame u povijesti i u životu, obilježava večernju molitvu; to izražava i oblik, svojstven za noć, druge dodatne *berahe* za *Šema* (»Dopusti nam, Vječni, naš Bože, dopusti da legnemo u miru...«) svojim svršetkom: »... koji svoj narod Izrael čuva zauvijek« (*šomer amo jisrael la-ad*). Glavni sastavni dijelovi jutarnje i večernje molitve najstariji su dijelovi liturgije: »čitanje 'Čuj, Izraele'« (*kriat šma*) obuhvaća Pnz 6,4–9 (»uzeti na se jaram Božje vlasti«, *kabalat ol malkut šamajim*); 11,13–21 (»uzeti na se jaram zapovijedi Božjih«, *kabalat ol micvot*); Br 15,37–41 (»Otkupljenje«, *ge'ula*) te dva blagoslova (*berahot*) koji prethode biblijskim tekstovima u jutarnjoj i večernjoj molitvi, i jedan blagoslov nakon čitanja *Šema* u jutarnjoj molitvi, odnosno dva blagoslova (*berahot*) koji slijede u večernjoj molitvi. Molitva »Osamnaest blagoslova« (*Šemone esre*), koja se u Mišni naziva jednostavno prozbenom molitvom za nešto (*tefila*) (Sota VII,1; Berahot III,1,3; Tos. I,2; usp. b 9b; 14b; 18a; Bava kama 92b; Suka 25b), dobila je ime po osamnaest eulogija (blagoslova) koje su, prema osamnaest imenovanja Božjih u Ps 29, izgovarali mudraci (Tos. Berahot III,25; j II,5a; IV, 8a; Taanit II, 65c; usp. b Berahot 28b); oni izražavaju molbu cjelokupnoga židovskog naroda. Babilonac Samuel (III. stoljeće) sažeo je dvanaest, odnosno trinaest srednjih blagoslova iz *Šemone esre* u molitvi *Habinenu*: »Podari nam spoznaju (*habinenu*), raduj se našem obraćenju, oprosti nam, otkupi nas, izliječi naše bolesti, blagoslovi naše godine; ako skupljaš raseljene, na tebi je da zabludjele izvedeš na pravi put, i na bezbožnike ćeš položiti ruku, i radovat će se svi, koji u te vjeruju, gradnji tvojega grada i obnovi tvojega svetišta i izdanku tvojega sluge Davida; jer prije negoli te zazovemo, ti ćeš odgovoriti. Blagoslovljen budi, Gospodine, koji uslišavaš molitvu« (j Berahot IV, 8a; usp. b 29a).

Lit.: H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV/1, 1928/[6]1975, 153–249; S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 1922; L. Zunz, *Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt*, 1859; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, [3]1931/1967; E. Munk, *Die Welt der Gebete* I–II, 1975; R. R. Geis, Der Gottesdienst der Synagoge, u: *Gottes Minorität*, 1971, 54–106; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 34 i d., 94 i d., 130 i d., 250 i d., 447 i d.; *Encyclopaedia Judaica 11*, [4]1978, 392–404.

D. VETTER

2. kršćanski

B. je izraz za službu koju Bog vrši za svoj narod i za službu koju narod vrši prema Bogu. Bolje je primijeniti pojam liturgije (grč. leiton ergon = služba narodu u smislu javnog ispunjavanja službe). Liturgija, vjerska svečanost, jedna je od triju temeljnih funkcija Crkve u koje se ubrajaju: martyria, naviještanje vjere, diakonia, vjerska djelatnost. Uobičajeni opisi shvaćaju liturgiju većinom pod pojmom kulta, a pritom ponajviše previdaju da se ne radi samo ni u prvom redu o nekoj čovjekovoj radnji naspram Boga (štovanje Boga), nego da je pritom Bog u Kristu spasotvorno djelatan riječju i znakom, da poziva na okupljanje svoju zajednicu i da tek tada čovjek zahvaljivanjem slavi Oca s Kristom i u Kristu. Konstitucija o svetoj liturgiji Drugoga vatikanskoga koncila označava liturgiju kao »vrhunac i izvor«; kao vrhunac kojem teži djelatnost Crkve, kao izvor iz kojega proistječe sva njezina snaga (br. 10). Stoga je svako liturgijsko slavlje »u najpotpunijem smislu sveto djelo, i s njim se, s obzirom na isti naslov i isti stupanj, po djelotvornosti ne može izjednačiti ni jedan drugi čin Crkve« (br. 7). Izvorni temelj kršćanske liturgije je povijesni spasenjski čin Isusa Krista s vazmenim otajstvom, njegovom smrću i njegovim uskrsnućem kao središtem. Krist hoće da u njemu sudjeluje njegova Crkva snagom Duha Svetoga (br. 5 i d.). To se poglavito zbiva liturgijskim radnjama u kojima je on prisutan donoseći spasenje. »Prisutan je u misnoj žrtvi i u osobi službenika koji vrši svećeničku službu ... ponajviše pod euharistijskim prilikama. Prisutan je svojim moćima u sakramentima ... u svojoj riječi ... napokon kad Crkva moli i pjeva psalme ...« (br. 7). Tako je liturgija u svom najdubljem smislu uprisutnjenost i potpora Kristova djela spasenja, ona je zajedništvo akcije velikog svećenika Krista i njegove Crkve za posvećenje ljudi i Božje proslavljenje. »S pravom se dakle liturgija smatra kao vršenje Kristove svećeničke službe ... Stoga je svako liturgijsko slavlje – budući da je ono djelo Krista Svećenika i njegova tijela, koje je Crkva – u najpotpunijem smislu sveto djelo ... (br. 7). Tako svako b. kršćana ima dijalošku strukturu: Bog je u Kristu djelatan u smjeru prema ljudima, a ovi hvale i slave Oca u Kristu i s Kristom. Jer, u liturgiji »pomoću vidljivih znakova označuje se i izvršava čovje-

kovo posvećenje na način svojstven pojedinom znaku, te tako otajstveno tijelo Isusa Krista, glava i udovi, vrši cjelokupno javno b.« (br. 7). Ova dvostruka usmjerenost liturgije nalazi se i u mnogim drugim koncilskim i pokoncilskim dokumentima. Pritom se u pravilu na prvome mjestu spominje silazni spasotvorni aspekt. Od obadvaju aspekata ostvaruje se prije svega spasenjsko silazni u sakramentu i u čitanju evanđelja, a uzlazni u molitvi i euharistiji ako je ona svečanost žrtve. Pa ipak, nikada ne nedostaje ovaj drugi aspekt. Tako su sakramenti u svojoj nadubljoj srži također molitva. Obrnuto, i molitva koja se uzdiže također posreduje spasenje; i žrtva nije samo uzlazna nego također bitno posreduje spasenje: »za vas predana« naglašavaju riječi tumačenja na euharistijskoj gozbi.

Doduše Duh Božji djeluje i »puše gdje god hoće« (Iv 3,8). Pa ipak, za njegovo je djelovanje u spasenjskim liturgijskim činima specifično da je sebe i nas po Kristu i Crkvi načelno vezao uz osjetilne znakove i uz bogoslužnu zajednicu. Najelementarniji znakovi koji se mogu čuti i vidjeti jesu zajednica koja slavi i osobe koje djeluju u ime Krista i u ime zajednice. Daljnji vidljivi znakovi djelomično se vraćaju natrag do Krista i apostolskog vremena i ne mogu se mijenjati, dok je to kod sekundarnih znakova ne samo moguće nego i naređeno da bi se liturgija svaki puta mogla razumjeti u svom vremenu. U znakove se ubraja pokraj onoga što djeluje na vid i osjetila ništa manje i riječ biblijskog čitanja i molitve, ali i drugi oblici riječi kao što je vjerovanje, dijalog itd. Za liturgijsku je djelatnost zatim specifično da se događa uredno (usp. 1 Kor 14,40; 11,34). Uredno ne znači uređenost u pojedinostima niti je to nužno centralističko. No bit je bogoslužja da je ono crkveno, a u središnjim točkama da ga je čak uredio Krist i apostoli.

U ovo liturgijsko slavlje uključena je čitava zajednica i ona je pozvana na djelatno sudjelovanje tako da svatko čini »sve ono što na nj spada prema naravi obreda i prema liturgijskim propisima« (br. 28). Pa ipak je nevidljivi nositelj svakoga liturgijskog čina svećenik Krist, »službenik Svetišta« (Heb 8,2). To prije svega dolazi do izražaja na svršetku molitava »po Kristu«: spasenjski od Boga, Oca, po Kristu u Duhu Svetom do nas; uzdižući se od nas po Kristu u Duhu Svetom do Oca. Crkveno kanonsko pravo iz 1917. označavalo je u kanonu 2256 kao bogoslužje »funkcije posvećujuće moći koje mogu izvršavati samo klerici«. Još 1958. jedna Instrukcija kongregacije za obrede zahtijevala je klerike za pravu i neposrednu službu, dok su zakonito opunomoćeni laici, i to samo muški, navodno vršili samo delegiranu službu. Doduše, takva klerikalna sužavanja nisu nipošto pokrivala punu stvarnost kao što pokazuju krštenja u nuždi, sklapanje braka i korska molitva ženskih redova. Pa ipak su daleko odgovarala gledištu da je samo svećenik pravi liturg. Nasuprot tomu je Konstitucija o svetoj liturgiji pojasnila da je liturgija slavljenje svih krštenih i da se određene liturgijske funkcije ne izvršavaju pozivanjem na crkvene opunomoćenosti nego pozivanjem na krštenje i svetu potvrdu. Tako je liturgija u biti slavljenje okupljene zajednice; znakovito postupanje pri čemu znakovi moraju biti razumljivi; nastavak spasenjskoga Kristova djelovanja, pa je stoga proročka, svećenička, i kraljevska (usp. 1 Pt 2,9); kao što je Kristovo postupanje obilježeno dijaloški: silazno za spasenje svijeta i uzlazno za slavljenje Boga – oboje se događa po Kristu, s njime i u njemu; obilježeno eshatološki, naime usmjereno na ispunjenje Božjega kraljevstva. U liturgiji je Krist prisutan u okupljenoj zajednici, u predstojniku skupa, u riječi i pod euharistijskim prilikama; liturgija je djelovanje u Duhu Svetom; naviještanje vjere zajednici i po zajednici svijetu. Pritom moraju slavljenje vjere (liturgia) i čin vjere (diakonia) odgovarati jedan drugome. Nositelj liturgije je okupljena zajednica, koja je u sebi raščlanjena prema različitim zadaćama i službama, pri čemu posebna uloga pripada posvećenom predstojniku.

Prema onomu što je rečeno, u liturgiju se ubrajaju vidljiva slavljenja na kojima je Krist djelatan u zajednici da bi posvetio ljude i proslavio Oca. U središtu tih svetih radnji stoji euharistijsko slavlje u kojem je najjače ostvareno zajedništvo s Kristom. Oko njega je krug ostalih sakramenata koji čovjeka ili učlanjuju u euharistijsku zajednicu (inicijacija), ili mu u posebnim situacijama stoje na pomoć (pokora, bolesničko pomazanje), ili ga osposobljavaju za posebnu službu (sv. red, brak). No uz to se još također ubrajaju samostalno naviještanje Božje riječi u čitanju evanđelja i propo-

vijedi kao i slavljenje časoslova (molitva). Osim ovih općecrkveno propisanih liturgijskih slavlja ima i ostalih bogoslužnih skupova kao što su pobožnosti, procesije itd., koje propisuju pojedinačne biskupije ili i same zajednice. U ukupnosti crkvenog života liturgiji pripada visoko mjesto, ali ona se uvijek mora promatrati ipak u povezanosti s ostalim crkvenim zadaćama. Njoj mora mnogo toga prethoditi, prije svega prvo naviještanje, obraćenje i okretanje Kristu u katekumenatu kao i ljudska sposobnost za bratsko zajedništvo. Vjera je pretpostavka naše podobnosti za liturgiju. Osim toga, liturgijski se čini ne smiju zaustavljati na sebi. Tko se u njima i po njima sve jače priključuje Kristu, zna da po njegovu uzoru ima obvezu naspram spasenja svih ljudi. Liturgija treba dati pravu motivaciju i snagu da prevladamo svaki egoizam i da se nesebično stavimo u službu bližnjemu i spasenju cijeloga svijeta. Zato dar primljen na bogoslužju postaje zadaća u kraljevstvu i za kraljevstvo Božje. Ne smije biti nedjeljnoga kršćanstva koje slavi bogoslužje, a ne osvrće se na bližnjega i patnika. Doduše, liturgija ostvaruje vertikalu: Bog – čovjek, ali isto tako daje snagu i obvezu da uzimamo u obzir horizontalu: čovjek – čovjek. Od ispravno shvaćene liturgije treba otklanjati krive sudove koji u bogoslužju vide estetsku i romantičnu zanesenost umjetničkim ceremonijama i pjevanjem ili plašljivo izvršavanje propisa koji se shvaćaju magično. Već Enciklika o liturgiji Pija XII. 1947, ali istom Drugi vatikanski koncil sa svojom Konstitucijom o sv. liturgiji oduzeli su svaki temelj takvim krivim tumačenjima.

Lit.: K. Rahner, *Was bedeutet die Liturgie für mein Leben?*, Freiburg 1983; A. Adam, *Grundriß Liturgie*, Freiburg 1985; E. J. Lengeling, Liturgie u: NHThG 3 (1985) 26–53.

K. RICHTER

3. islamski

Život nije zaslužena egzistencija, već ona koja se ima zahvaliti drugomu. Stoga je čovjek po naravi upućen na ovisnosti. On je praktični od prvoga daha u službi svojega Stvoritelja: prirodni ga zakoni na svakome koraku uključuju u silnu mrežu služenja prirodi. Time njegova sloboda doživljava trajno ograničenje. To je predmet šestoga članka islamske vjere. Od toga, od te ljudske dileme, započinje islamski način ovladavanja životom. Jedan od njegovih elemenata jest tzv. 'ibāda (hebr.: 'awū-da), što otprilike odgovara riječi b. No to je b. u svojem izvršenju ljudskost naprosto. 'Ibāda je cilj religioznog odgoja. Ona treba omogućiti svjesno služenje koje je u svojim krajnjim učincima usmjereno na čovjeka i koje se vrši u znaku predanosti Božjoj volji.

U religioznom području 'ibāda se sastoji u obavljanju pet temeljnih religioznih dužnosti. No ona u širem smislu obuhvaća i ono područje koje se označuje riječju mu'āmalāt (ophođenje s bližnjima). 'Ibāda je zapravo čitav život koji se svjesno odvija u znaku predanosti Bogu. Muslimani i Židovi su jedinstveni u tom shvaćanju bogoslužja. Na 'ibādu u specifičnom smislu riječi obvezani su samo punoljetni vjernici koji posjeduju sve svoje duhovne i tjelesne sposobnosti. U situacijama nevolje na snagu stupaju posebne odredbe dispenze. Od ove vrste 'ibāde izuzeta su djeca, duševno poremećeni, a u izvjesnim okolnostima stari i nemoćni. Načela društvenoga ponašanja važe, naprotiv, bez iznimke za sve, pri čemu je ipak promjenjiv stupanj obvezatnosti.

Ni za koju vrstu bogoslužja nije predviđeno neko određeno mjesto obavljanja. Svjesno se svugdje može služiti Bogu – nesvjesno se to čini i ovako i onako. Džamija se razlikuje od crkve utoliko što ona po Muhamedovoj nakani nije samo bogomolja; ona je dom okupljanja naroda, škola i sud zajednice koja je uzdržava. Kao izvanjski znak predanosti Bogu, ali i kao znak jedinstva u duhu, svi se muslimani prilikom obavljanja obveznih molitvi okreću prema Meki, zemaljskom ishodištu islama poslijebiblijskoga doba. Obavljanje slobodnih molitvi (du'ā) ipak nije vezano za te uvjete. U tim se molitvama musliman može sjediniti i s vjernicima drugih religija pod pretpostavkom da oni vjeruju u jednoga Boga. Meditacije kod islamskih mistika – *dhikr* – stoje na raspolaganju svima koji se duhovno zanimaju za njih.

Lit.: Muhammad Hamidullah, *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur*, Kuwait 1973, 108–115; Muhammad ibn Muhammad al-Gazālī, Abū Hāmid: *Buch vom Gottvertrauen*, übers. und mit Einleitung versehen von Hans Wehr. Halle/S. 1940. Al-Gazālī: Ihyā 'ulūm ad-dīn, njemački prijevod (izvadak) u: *Islamische Ethik*, 4.

S. BALIĆ

BRAK → OBITELJ

BUDUĆNOST

1. židovski

a) Nalaz: Sjedinjenje raznih predodžbi o budućnosti u jednu pojmovnu kategoriju otežava razumijevanje gledišta u tradicijskoj literaturi. Izraz »budući svijet« (*ha-olam ha-ba*) i njegov ekvivalent »u budućem« (*le-atid la-bo*) odnose se na život poslije smrti i na uskrsnuće mrtvih (M Sanhedrin X,1; Avot IV,16; 11,16), ali stoje i za mesijansko vrijeme (b Bava batra 122a; Ketubot 111b; Avoda zara 3b; Mehilta, Piska 16) ili se odnose upravo na suprotnost između »Mesijinih dana« i budućega »obnovljenog svijeta« (b Berahot 34b; Šabat 63a; 113b) i znače spasenjski svijet koji će Bog *nakon* vremena Mesije oblikovati umjesto sadašnjega poretka u svijetu (b Arahin 13b; Zevahim 118b; Berahot 17a).

b) Razlikovanje: Zbog jezične mnogoznačnosti katkada se u riječima mudraca slijevaju predodžbe o »danima Mesije« i o konačnom svjetskom poretku (j M Berahot I,5; b Berahot 12 b). No, kako se nada u »obnovljeni svijet«, koji je obećao Bog, u početku nije poklapala s vjerom u onostranost, unatoč mnogim proturječnostima u rabinskoj predaji, ipak treba naglasiti kontinuirano mišljenje da mesijansko vrijeme prethodi budućem svijetu i da ga treba strogo razlikovati: na »dane Mesije« usmjerena je nacionalna i internacionalna nada u otkupljenje u povijesnom obliku; na »budući svijet« odnose se individualna očekivanja uskrsnuća mrtvih i posljednji sud te misli o »obnovljenom svijetu« koji obuhvaća Izrael i narode.

Jehuda ha-Nasi (II. stoljeće pos. Kr.) jasno je razlikovao ovostrano-povijesnu b. nakon Mesijina dolaska s jedne strane i onostranu nakon smrti te svjetski poredak u posljednjem vremenu s druge strane. Na osnovi Pnz 33,12: »Višnji ga štiti svih njegovih dana, između njegovih prebiva bregova«, on objašnjava: »'On ga štiti', to je ovaj svijet; 'svih njegovih dana', to su dani Mesije; 'između njegovih prebiva bregova', to je budući svijet« (b Zevahim 118b; usp. Arahin 13b; IV Esr 10/12/,34; sir. Baruh 40,3). Na poslijemesijansko vrijeme *nagrade, odmazde* upozorava Rabi Tarfon (I./II. stoljeće) u jednoj Mišni: »I znaj, u budućem pravednika čeka nagrada« (Avot II,16). *Uskrsnuće mrtvih* razmatra druga Mišna: »No za budući vrijedi (Iz 25,8): »On će uništiti smrt zasvagda, i suzu će sa svakog lica otrti Gospodin Bog« (Moed katan III,9). Očekivanje budućnosti i nada u uskrsnuće mogli su imati čak isto značenje: Na jedno od dvanaest pitanja »ljudi iz Aleksandrije« (b Nida 69b.70b): »Hoće li mrtvi u budućem trebati škropljenje trećega i sedmog dana ili ga neće trebati?«, Rabi Jošua ben Hananja (I./II. stoljeće) odgovorio je: »Čim ožive, razmislit ćemo o tome.«

c) Priroda »budućega svijeta«. Najraniji dokaz za taj pojam iz II./I. stoljeća pr. Kr. povezuje b. s očekivanjem mira koji počinje od stvaranja svijeta (etiop. Henok 71,15). U apokrifno-pseudoepigrafskoj i talmudskoj literaturi nalazimo široki spektar gledišta o budućnosti: Sadašnji eon je prolazan (IV Ezr 2/4/, 11 i d.). No, budući da Bog nije stvorio samo jedan nego dva svijeta (5/7/,50), dolazi novi eon koji je vječan (sir. Baruh 44,12). On je predstavljen kao vrijeme vječnoga života. S njim su povezani *Uskrsnuće mrtvih* i *Posljednji sud* (44,11–15; etiop. Henok 91,7–17; 94,7.9; 97,3). Ako je Eleazar iz Modiima (I./II. stoljeće) »budući svijet« i »obnovljeni svijet« svrstao u jedan red (Mehilta, Vajehi Bešalah 50b), onda po jednom drugom midrašu »obnovljeni svijet« dolazi *nakon* uskrsnuća mrtvih (Tanhuma egeb § 7). No, Rabi Jakov ben Koršaj (II. stoljeće) povezuje budućnost s onostranošću koja počinje poslije smrti: »Dragocjeniji je jedan sat u kajanju i dobrim djelima na ovom svijetu negoli cijeli život budućega svijeta » (M Avot IV,17). »Svi su proroci proricali samo mesijansko vrijeme, ali budući svijet odnosi se na riječi iz Iz 64,3: ... (koje) oko nijedno nije vidjelo, o Bože, osim tebe« (b Berahot 34b; Šabat 63a). Oštro odbijanje svih promišljanja o budućnosti postavilo je jasne granice maštovitim oslikavanjima miline kojoj se pravednici mogu nadati u onostranosti. Pravu prirodu budućnosti opisuje jedna izvankanonska izreka: »U budućem svijetu nema ni jela, ni pića, ni začeća, ni razmnažanja, nego pravednici sjede s krunom na glavi i naslađuju se božanskim sjajem« (Hala rabati 6,2). Jedno drugo mišljenje pojačava tu crtu budućnosti: »Trgovina, mržnja, zavist i konkurencija« također nestaju (b Berahot 17a). Ovdje se ne misli na život poslije smrti, nego na novi svjetski poredak koji se oblikuje nakon vremena Mesije: »Ovo što smo (ovdje) naučili, odnosi se na vrijeme *prije* oživljavanja mrtvih« (Hala rabati 6,2).

d) Kritičko gledište. Ekskluzivna očekivanja, koja ograničavaju sudioništvo u budućnosti na Izrael (M Sanhedrin X,1), suprotstavila su se univerzalnoj predodžbi (Tos. Sanhedrin XIII,2; b Sanhedrin 105a). Ona je prevagnula u talmudskom i poslijetalmudskom vremenu: »Pravednici narodâ svijeta sudionici su budućega svijeta« (Majmonid, *Mišne Tora, Hilhot tešuva* 3,5). Odustajanje od čulno obilježenog očekivanja budućnosti spriječilo je »da primamljiva ili prijeteća slika onostranosti ugrozi ćudorednu ozbiljnost« i da »zemlji bude uskraćeno dokazivanje ćudorednosti« (Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, ⁴1926/6. izdanje, 205).

Lit.: H.L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1928/1975, IV/2, 799–976.
D. VETTER

2. kršćanski

Kršćanstvo ne shvaća čovjeka, društvo i svijet kao da su nepokretni nego kao da su u → povijesti spasenja. Ono naviješta vjeru u povijest, koja se kreće prema budućnosti, koja se već ispunjava u povijesti. Prošlost se tumači u otkrivanju i otkrivanjem budućnosti koja se približava; sadašnjost dobiva smisao i značenje u otvorenosti koja se nada približavanju apsolutne budućnosti koja se daruje Bogu. Zato se čovjekovo biće može definirati kao mogućnost za postizavanje budućnosti koja se obećava u Duhu i utjelovljenju. Pod »budućnošću« se misli spasenjsko stanje koje se ne može relativizirati: Bog je temelj i cilj apsolutne punine stvarnosti.

Zato kršćanstvo ne poznaje nikakvu unutarpovijesnu utopiju budućnosti. Ono se izražava protiv svakog shvaćanja budućnosti koju je čovjek planirao i stvarao svojim sredstvima kao apsolutno razumljivu i koja iznad toga ne dopušta veće očekivanje. Ono ne zastupa unutarsvjetske ideale budućnosti nego obvezuje čovjeka na stručno planiranje budućnosti (Drugi vatikanski koncil: Gaudium et spes, Br. 5; Enciklika »Populorum progressio«).

Naspram današnjih pokušaja da se nadopunjujući ili suprotno tradicionalnim predodžbama transcendencije (tzv. prostornim predodžbama o apsolutnom spasenju koje dolazi »odozgo«) uvede predodžba o budućnosti kao spasenju, mora se dopustiti pravo na kritiku tradicionalnih modela i ipak naglasiti granica nove predodžbe. Predodžba o drugačijosti svaki put sve veće nesličnosti između apsolutne budućnosti Božjeg sebedarja nasuprot svekolikoj ljudskoj i svjetskoj budućnosti ne smije se previdjeti pri razvitku shvaćanja budućnosti, ali koje može zatim pogoditi sadržaj starozavjetnoga – kršćanskog iskustva Boga: »Božju moć koja transcendira povijest usred povijesti« (J. Moltmann).

Lit.: K. Rahner (Hrsg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 8, Freiburg/Basel/Wien 1982; J. Hofer/K. Rahner (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg 1965.
G. GIRSCHEK

3. islamski

Pomisao na b. povezuje muslimane s očekivanjem kraja svijeta u korist islama. Prema izviješćima iz tradicije tom događaju trebaju prethoditi moralni i društveni kaos. Ljude će činiti nesigurnim i zavoditi svakovrsne kušnje. Pojedinosti o tom dramatičnom događaju preuzete su iz židovske i kršćanske mitologije. Središnja figura, koja nastali kaos dovodi do vrhunca, jest *ed-Dedal* (*ad-Dadjjāl*), Antikrist. Opisi njegove osobe podsjećaju na Krampuza koji u predbožićno vrijeme naviješta skorašnji Kristov dolazak. I u eshatološkim predodžbama pučkog islama Antikrist se, odnosno ed-Dedal, rastvara pred licem Kristovim »poput soli u vodi«. Kršćanskom je Spasitelju priušteno da po cijelome svijetu ponovno uspostavi moć islama. On najprije pobjeđuje ed-Dedala. Pritom mu pomaže jedan muslimanski → mesija: *el-Mahdi* (*al-Mahdī*). U Kuranu se svakako ne može naći ništa o tim prethodnicima. Mnogi teolozi odbacuju te predodžbe kao mit, premda se o njima izvješćuje u mnogim zbirkama hadisā. Po mišljenju Huseina Đoze (u. 1982), najvećeg autoriteta za islam u bivšoj Jugoslaviji, ne postoji ni nužnost ni poticaj da se nakon Muhameda pojavi još jedan Božji poslanik na zemlji. Pozivajući se na svojega tadašnjega učitelja sa Sveučilidta el-Ashar kao i na Muhmūda Shaltūta, Đozo se vrlo žestoko usprotivio svakoj vjeri i ponovni Kristov dolazak ili pojavi Mehdija (Glasnik vrhovnog islamskog starješinstva, Sarajevo 37/1974, 44).

Vjerovanje u Mahdija, koje je prisutno u šijitskom islamu, prvenstveno je izraz nade u političko oslobođenje. Prema jednomu Muhamedovom savjetu, život usmjeren na b. svoje ispunjenje treba naći u jednom dobro odmjerenom odnosu između »straha i nade« (bayna l-khawf wa r-radjā). S. BALIĆ

C

CIONIZAM

1. židovski

a) »Sion je postao idealom židovskoga naroda.« Židovski pisac Nathan Birnbaum upotrijebio je prvi put riječ »c.« u svojem bečkom časopisu »Selbst-Emancipation« od 16. V. 1890, a pridjev nekoliko tjedana prije, pa je rekao: »C. dolazi od riječi Cion (Sion). Sion... od najstarijih vremena poetski je naziv za Jeruzalem... i za židovski narod s obzirom na to da ima korijene na tlu Palestine i s njim je srastao u cjelinu. Kad su rimske legije razbile tu cjelinu, riječ 'Sion' dobila je čeznutljiv prizvuk; u njoj je bilo utjelovljenje nade u nacionalni preporod... Sion je postao idealom židovskoga naroda koji ga je dva tisućljeća pratio na njegovu životnom i patničkom putu. Taj ideal je osnova na kojoj se izgradio c. tek kad se iz nesvjesnih emocija razvila misaona svijest, iz patničke želje aktivna volja, iz neplodna ideala spasonosna ideja« (ibid., 1. II. 1892). Taj je izraz postao važan u organizacijskom obliku židovsko-nacionalnoga preporodnog pokreta Theodora Herzla i u vezi s Prvim cionističkim kongresom što ga je Herzl 1897. sazvao u Baselu. Država Izrael, proglašena 14. V. 1948, utemeljena je na osnovi cionističkih težnji i Balfourove deklaracije 1917. godine, mandata Lige naroda 1922. te plana, prihvaćenog na plenarnoj skupštini Ujedinjenih naroda 29. XI. 1947. godine, o teritorijalnoj podjeli Palestine između Židova i Arapa. Latentno poistovjećivanje Države Izrael i židovske dijaspore, koje se, kako se pokazalo u lipanjskom ratu 1967, može spontano ostvariti u svako doba, nužno traži da se neodvojivost cionizma i židovstva prizna kao povijesna činjenica.

Unatoč tomu, nedostaje jedinstveno značenje pojma »c.«. Sporna su pitanja teži li c. »za stvaranjem javno-pravno osigurane domovine za Židove u Palestini« (»Baselski program« 1897) ili za »nacionalnom židovskom domovinom« (Balfourova deklaracija), postavlja li si sebi za cilj »kolonizaciju Palestine« pod sultanovim suverenitetom (Treći baselski kongres 1899) ili da arapsko-židovsku koegzistenciju u binacionalnoj državi »u kojoj Židovi i Arapi mogu živjeti jedni pokraj drugih kao dvije ravnopravne skupine naroda« (cionistički koncept potvrđen na cionističkim kongresima 1921, 1925. i 1929.): »u binacionalnoj državi s eventualno vrlo ograničenim područjima naseljavanja, a ujedno, ako je moguće, sa zamašnom gospodarskom suradnjom, s potpunom ravnopravnošću obaju partnera bez obzira na brojčani omjer te sa zajedničkim suverenitetom uspostavljenim na tim pretpostavkama« (M. Buber, Zwei Völker in Palästina, radijsko predavanje 1947, u: *Ein Land und zwei Völker*, hrsg. v. P. R. Mendes-Flohr, 1983, 256–64, 261). Ako se i zanemari »sintetski c.«, čije je male korake u cionističkoj praksi – useljavanje, kupnju zemlje, utemeljenje kulture u Palestini – Hajim Weizmann suprotstavio diplomatskim naporima Theodora Herzla i ako se promatra samo »politički c.« usmjeren na osnivanje države u Palestini, očite su dvije međusobno proturječne predodžbe, ortodoksno-teokratska i svjetovno organizirana židovska država, koje su naposljetku spriječile donošenje ustava Države Izraela.

b) »Autoemancipacija.« Pojam »c.« obuhvaća mnogobrojne emancipacijske aspekte; on time odražava karakteristične crte povijesti cionističkoga pokreta. Doduše, on je nastao u razdoblju europskoga buđenja nacionalne svijesti, ali se nije razvio u očitovanje »nacionalizma«. Naprotiv, razlikovao se od nacionalnih pokreta XIX. stoljeća poglavito svojim polaznim vidovima: »C. je, doduše, internacionalna ili nacionalnoždovska – stoga sveždovska – stvar, ali samo doktrinarci mogu tvrditi

da je židovski narod 1896. ili 1914. godine bio doista jedinstvena, ujednačena cjelina. Bio je uistinu rascijepan na mnoge skupine, od kojih su neke bile i te kako međusobno udaljene: asimilacija je neprekidno činila svoje« (R. Weltsch, *An der Wende des modernen Judentums*, 1972, 51). Većina Židova, uglavnom iz zapadne Europe, prihvatila je asimilacijsku ponudu građanskoga društva u njegovim različitim oblicima: kao asimilaciju *putem* kršćanstva koje je prevladavalo u državi, primajući s krštenjem »entréebillet« za kršćansko društvo, ili kao asimilaciju prilagodbom *na* kršćanstvo orijentirajući židovstvo terminološki kao »izraelsku religiju« ili »mojsijevsku konfesiju« a organizacijski kao »religijski« odnosno »konfesionalni« model kršćanske Crkve. Mislili su da se moraju, još odlučnije i bezrezervnije nego dotad, prilagoditi narodima u čijoj su sredini živjeli i s njima se stopiti kako bi postupno oduzeli svaku mogućnost napada na sebe. Pokorili su se uvjetu građanske asimilacije i žrtvovali svoj židovski identitet čiji preci nisu samo trpjeli geto nego su ga i odobravali. Oni su prihvatili prosvjetiteljsko načelo građanskog izjednačavanja: »Židovima kao naciji treba sve uskratiti, a kao pojedincima sve odobriti; oni u državi ne smiju graditi ni političko tijelo niti red; oni trebaju individualno biti građani«; ako to oni neće, »neka to samo kažu, pa će ih se prognati; ne smije biti nacije u naciji« (grof Clermont-Tonnèrre u francuskoj Narodnoj skupštini 1789).

Na asimilaciju, koju je Židovima ponudilo i zapovjedilo društvo, odgovorila je cionistička emancipacija. Leon Pinsker, liječnik iz Odese, objavio je 1882. na njemačkom jeziku anonimnu »opomenu pripadnicima svojega naroda od jednoga ruskog Židova« i nazvao je »autoemancipacijom«. Na to su ga potaknuli lokalni izgredi protiv Židova u Odesi 1871. i veliki val pogroma u Rusiji 1881. i povrijedili njegov ponos: »Biti opljačkan kao Židov ili zaštićen kao Židov jednako je ponižavajuće.« Pinsker u prosvjetiteljstvu i građanskoj asimilaciji nije vidio »lijek za dugotrajnu bolest našega naroda« te je spoznao da Židovi »moraju postati nacija«, jer samo oni mogu riješiti abnormalni položaj među narodima: »Tek kad jednakost Židova s ostalim narodima postane činjenicom, židovsko se pitanje može smatrati riješenim.« Kao što je nastanak »judofobije« u Rusiji navelo Leona Pinskera da zatraži »autoemancipaciju«, tako je sve jači rast antisemitizma naveo Theodora Herzla, koji je doživio pariški Dreyfussov proces 1894/95, da od asimiliranoga Židova prijeđe u uvjerenog cionista. On je spoznao da bi židovska asimilacija i integracija mogle potaknuti nadasve opasan, novi antisemitizam koji bi zahvatio sve društvene slojeve: »Židovsko pitanje postoji... Ono se vuče od srednjega vijeka, i kulturni narodi još ga, uz najbolju volju, ne mogu riješiti. Doduše, pokazali su velikodušnost kad su nas emancipirali. Židovsko pitanje postoji svugdje gdje Židovi žive u značajnom broju... Mi se, dakako, selimo onamo gdje nas ne proganjaju; a kad se pojavimo, počinje proganjanje.« Herzl je izvukao zaključak iz jedne analize: »Židovsko pitanje ne smatram ni socijalnim ni religijskim, bilo ono ovako ili onako obojeno. To je nacionalno pitanje... Mi smo narod, *jedan* narod. Posvuda smo pošteno pokušali utonuti u etničku zajednicu koja nas je okruživala i samo sačuvati vjeru svojih otaca. To nam ne dopuštaju... Mi smo narod – neprijatelj nas čini narodom bez naše volje« (*Der Judenstaat*, 1896). Stoga cionistička emancipacija znači samooslobađanje Židova za židovstvo; ona se izvršava samooslobađanjem za povijesnu predodžbu o sebi, a to konkretno znači: spoznavanjem samoodgovornosti za vlastitu povijest i odbijanjem prihvaćanja konačnosti dijaspore (*gola*) i odvajanja od zemlje otaca, te s time tijesno povezanim samooslobađanjem židovstva od svođenja na »religiju« i uzdizanjem na razinu židovskog naroda kao i samooslobađanjem od europskih društava koja su Židove stoljećima tlačili, ne kao nacionalnu manjinu niti kao klasu, već kao Židove. To treba postići povratkom u Erec Jisrael. U raznim cionističkim pravcima također su nezaobilazni samosvijest židovskog identiteta i lojalnost, svijest o pripadnosti židovskom narodu i Zemlji Izraelu kao i ostvarenje te židovske samosvijesti, organizirani uvijek politički (preteča: Moses Heß), socijalno (socijalističke stranke), socijalno i kulturno (Ahad Ha-am, Martin Buber, Berthold Feiwel i Hajim Weizmann) ili vjerski (cionistička ortodoksija »Mizrahi s vlastitim radničkim pokretom).

c) »Ljubav prema Sionu«. Židovstvo koje je postalo povijesno svjesno sebe odnosi se kao

nacionalno-religijsko jedinstvo – pa makar u mesijanskom očekivanju (M Berahot I,5) – na Erec Jisrael. U tome se ono ponaša potpuno u smislu tradicije, koja uvijek u Židovima koji uče i koji mole iznova vizualiziranim pričanjem (Izl 12,26; 13,8.14; Pnz 6,20 i d.) o izlasku iz sužanjstva i o čudu koje ga prati, održava na životu nadu u ponavljanje prvog Izlaska, u povratak dijaspore u Sion: »Iz naraštaja u naraštaj svatko je obvezan promatrati sebe tako kao da je izišao iz Egipta« (M Pesahim X,5; usp. b Berahot 12b-13a). »Sjećanje na izlazak iz Egipta« (Pnz 5,15), koje obnavljaju molitve na šabat i blagdane, nije dopustilo da potpuno presahne pouzdanje kako će spas iz pojedinih turobnih faza progonstva voditi do uspostave novih vremena i blagdana koji će pomoći Židovima u ispunjenju: »Dopusti nam stoga, Gospodine, Bože naš (i Bože naših otaca), da doživimo i druge blagdane i svetkovine, kojima se možemo približiti u miru, radosni zbog obnove Tvojega grada... Tamo...ćemo ti zahvaliti (novom pjesmom) za svoje otkupljenje i oslobođenje svoje duše. Hvaljen budi, Gospodine, Ti koji si otkupio Izrael« (M Pesahim X,6). Tu molbu Rabi Akive (I./II. stoljeće) Židov izgovara od pamtivijeka na večeri *seder* prije jela (*Hagada šel Pesah*) i s tim povezuje svetkovinu Pesaha iz Egipta s naglašenim ponavljanjem kako je već tumačio Rav (III./IV. stoljeće) u završnom obrascu otkupljenja u budućnosti: »Ti koji si otkupio Izrael« (b Pesahim 117b), a Gaon Seadja podučavao ponavljanje čudesnih događaja povezanih s oslobođenjem iz Egipta (Emunot deot VIII, s obzirom na Hoš 12,9; Mih 7,15). I blagdanska molitva *Musaf* sa svojim oblikovanjem realnih duhovnih i materijalnih odnosa između židovskoga naroda u Erec Jisraelu i židovstva u *goli*: »... i dovedi našc raseljenike među narodima... i odvedi nas u Sion, svoj grad, u slavlju... i vrati Izrael u svoje domove« predoblikovala je odnos cionizma i židovstva, u kojem se odražava istinska emancipacijska funkcija cionizma. Zadaću postizanja jedinstva židovskoga naroda u cijelom svijetu odobravali su povratnici još od razaranjâ Hrama. Židovi su kretali na put u sva vremena, bilo je konkretne *alije* (»uspon« na brdo Sion = useljavanje, usp. imena učitelja, koji su se naselili u zemlji, kod A. Neher, Stajalište Izraela prema državi, zemlji i narodu u Frankfurter Rundbriefu XXVIII, 1976, 56–59). U prvoj polovini XIX. stoljeća rabini su pozivali pobožnike u *goli* na povratak u Obećanu zemlju, jer će oni, kako je Jehuda Bibas (Gibraltar, Hebron) protumačio Zah 1,3, probuditi Božje milosrđe i potvrditi očitost Božjeg otkupljenja. Jehuda Alkalaj (Zemun, Jeruzalem) razlikovao je »individualnu« *tešuvu*, poziv na pokajanje grešnika kako ne bi ponovio grijeh, i »nacionalnu« *tešuvu*; on ju je podučavao kao polagani i planski povratak naroda, koji ne krši upozorenje talmudskih mudraca (»Izrael se ne smije popeti u zidu«, tj. u vojnoj organizaciju i namjeri, b Ketubot 111a): Izrael neka se najprije »vrati« u Sion, prije negoli se Bog obrati Izraclu i usliši njegove molitve (Lev 25,38). Drugi su se suprotstavljali takvom shvaćanju čestog ponavljanja molitve u liturgiji: »Vrati nas k sebi, TI, obratit ćemo se« (Tuž 5,21); prema njemu, Izrael neće biti otkupljen vlastitim snagama nego samo Božjim djelovanjem. – Pod dojmom pogroma u Rusiji 1881/82 pristaše ideje cionizma (»oni koji ljube Sion« *hobej-cion*) emancipirali su se od rusifikacije i opredijelili se za židovski narod; njihov pokret »Ljubav prema Sionu« (*hibat cion*) težio je za povratkom u Erec Jisrael i ponovnim naseljavanjem zemlje kao jedinom prirodnom putu Židova. Jedan od njihovih ortodoksnih voda, rabin Jichak Jakov Reines, voditelj glasovite *ješive* u Lidi, priključio se Theoduru Herzlu i osnovao unutar Cionističke organizacije udrugu cionista vjernih Tori (*Mizrahi*, »duhovno središte«). U oštroj suprotnosti s njom anticionistički pobožnici osnovali su 1912. »Savez Izraela« (*Agudat Jisrael*) koji je svim pristašama Tore trebao omogućiti poštovanje religijskih propisa; on je »zajednicu nacije«, koja negira državno pravo i vodeću naciju Tore i postaje »nacija na način nacija na zemlji«, proglasio »smrtnim neprijateljem Torine zajednicc«, kako je to nepomirljivo formulirao njemački agudist Isaak Breuer (*Der dritte Kusari*, 1934, 129.164). Dok je većina agudista u ono vrijeme – kao što danas čini najodlučniji negator države Izrael, ultraortodoksna skupina »Neturej Karta« (»Stražar grada«) – dijelila Breuerov načelni pacifizam, čak u obrani, jedan raniji pristaša Agudat Jisraela prešao je pod utjecajem Balfourove deklaracije u cionistu: Abraham Jichak ha-Kohen Kuk (1865–1935), Izraelov prvi aškenaski nad-

rabin, koji je sadašnjost nazvao »početkom otkupljenja« (*athalta de-ge'ula*). Rabin Šlomo Goren, koji je na tu dužnost izabran 1972, poučavao je da se Izrael prema Halahi i Majmonidovu autoritativnom tumačenju već nalazi usred mesijanske epohe: konačno vrijeme kao dio mesijanske epohe prethodi dolasku Mesije i ne treba ga izjednačiti s »Mesijinim danima«; bitna značajka je povratak Židova u Sion (*šivat cion*). Predodžba mudraca o tijeku »otkupljenja«, kako to nagovještavaju, prema predaji (b Megila 17b-18a), blagoslovi (IX.–XI. i XIV.–XVI.) u triput izgovaranoj molitvi Osamnaest blagoslova, dobila je za religiozne cioniste aktualno značenje.

Lit.: *Jüdisches Lexikon* IV/2, 1927/82, 1577–1621; *Encyclopaedia Judaica* 16, ²1978, 1031–1162; W. Marquardt, *Zionismus und Antizionismus*, u: *Emuna* V/3, 1970, 171–76; W. v. Weisl, Theologie des Zionismus und Anitzionismus, u: *Emuna* VIII/3, 1973, 164–81; R. Weltsch, *An der Wende des modernen Judentums*, 1972, 3–64.81–93.153–195; A. Bein, Die Judenfrage, 1980, I, 273–301; II, 267–98; K. Batz, *Judentum*, 1984, 111–133; H. Meier-Cronemeyer, *Kleine Geschichte des Zionismus. Von den Anfängen bis zum Jahr 1848* (*Schriften des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten*, Bd. 2), 1980. D. VETTER

2. islamski

Svojim zahtjevima c. duboko zadire u domene osjećajā islamskoga svijeta. Muslimani smatraju Jeruzalem svetim gradom. U prva vremena svoje povijesti oni su obavljali svoje dnevne obvezne molitve upirući pogled prema Jeruzalemu. Za vrijeme jednoga omejidskoga kalifa, Jeruzalem je čak – kratko vrijeme – zamjenjivao Meku kao cilj godišnjega hodočašća pobožnika (hadž). Razmjerno dobar suživot između židovstva i islama u čitavom srednjem vijeku, činilo se, da opravdava nadu kako je taj odnos zajamčen za cjelokupnu budućnost. »Odnose islamske prema židovskoj povijesti« utvrdio je »Židovski leksikon« (Berlin 1929), ti su odnosi »jedno i pol tisućljeće od vremena Muhameda višestruko promjenjivi, no ipak je općenito međusobni odnos obje religije bio prijateljski... Gotovo za vrijeme cjelokupnoga španjolskog razdoblja islama Židovi uživaju veliku vjersku slobodu. Kada su se u XIV. i XV. stoljeću pojačali progoni Židova, opet su islamski vladari bili ti koji su – državno-razborito i široka srca – otvorili svoje zemlje izbjeglim Židovima«. Surova zbilja, koja se nakon Drugoga svjetskog rata uselila u Svetu zemlju, uništila je sve iluzije. C. je prema Arapima zauzeo neprijateljski stav. To se svakako vrlo tiče svih muslimana koji su odgojeni u duhu vjerske solidarnosti. »Reislamiziranje« sa svojim političkim izobrazbama dobrim je dijelom također reakcija na c. Iz njega ono na izvjesnim razinama crpi nadahnuće, oblik i metode. S. BALIĆ

CRKVA

1. kršćanski

Riječ c. izvodi se iz grčkoga kyriaké, tj. »koji pripada Gospodinu«, pri čemu treba upotpuniti s oikía (kuća); c., prema tomu, znači »kuću koja pripada Gospodinu«, »Gospodinovu kuću«. Prvi Isusovi svjedoci, mlada zajednica onih koji u njega vjeruju, držali su se za »izabrane«, »svete«. Polagali su za sebe pravo na onaj naslov kojim se označavao starozavjetni narod: »kehal Jahve«, »Božja zajednica« spašavanjem na Crvenome moru i sklapanjem Saveza zahvaljivala je svoju nacionalnu i religijsku egzistenciju Jahvi i njegovu djelovanju i gledala je na sebe kao na Božje stvorenje i vlasništvo. Novo zajedništvo prenijevši na sebe taj naslov »kehal Jahve«, grčki »ekklesia tou theou« (Božja zajednica) izražavalo je svoje samorazumijevanje kao pravi, istinski i konačni Božji narod, stečen Isusovom krvlju.

Različite slike koje su u SZ bile najprije iskazane o izraelskom narodu kao Božjem narodu, novozavjetni pisci prenijeli su na novo zajedništvo, Crkvu. NZ poznaje mnoštvo slikovitih pojmova da iskaže bit Crkve od kojih spomenimo ovdje neke: Jedna od temeljnih biblijskih slika za Crkvu je *Božji narod* (usp. Pt 2,9–10). U skladu s putovanjem izraelskoga naroda kroz pustinju, C. se također javlja kao Božji narod na putu (Heb 4, 9). Daljnja neosporna metafora za Crkvu je njezina oznaka kao *Tijelo Kristovo*. Da bi predočio međusobno jedinstvo članova zajednice i njihovu uzajamnu upućenost kao i njihovo jedinstvo s Kristom, Pavao poseže za slikom Crkve kao Tijela Kristova (usp. 1 Kor 12,12–27). Međusobno jedinstvo članova zajednice pokazuje se u njihovoj ravnopravnosti i jednakoj vrijednosti: Svaki član zajednice ima u izgradnji zajednice svoje mjesto koje mu je Bog namijenio, na kojem treba, prema sposobnostima i

darovima koji su mu dani, pridonositi dobru cjeline (usp. Rim 12,4–8; 1 Kor 12,28–30).

Nismo pripadnici Crkve jednostavno rođenjem – kršćanin se ne postaje rođenjem – nego smo primljeni *krštenjem* koje nadvisuje svaku razliku s obzirom na ugled osobe, njezino podrijetlo i razvoj, razbija granice ideoloških i političkih sustava i stvara radikalnu jednakost svih ljudi (usp. Gal 3,27–28; 1 Kor 12,13; Ef 4,4–6; Kol 3,11). Tko se dade krstiti, stupa time u zajednicu onih koji vjeruju u Krista, postaje član te zajednice, član Tijela Kristova, Crkve. To jedinstvo s Kristom kao i međusobno postaje vidljivo sudjelovanjem u »Tijelu Kristovu«, slavljenjem zajedničke *gozbe* kao sjećanjem na Posljednju večeru koju je Isus slavio sa svojim učenicima prije svoje smrti (usp. 1 Kor 11,23–25; Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22, 15–20).Ta večera koju kršćani uvijek iznova dozivaju u sjećanje nisu karmine nego na temelju Isusova uskrsnuća (1 Kor 15) uvijek večera radosti i zahvalnosti (usp. Dj 2,46), a to je zahvalnost za Isusovo predanje, za njegov život i smrt za ljude. Zahvalnost za njegovu povezanost s nama je ipak »kruh koji lomimo ... zajedništvo s Tijelom Kristovim« (1 Kor 10,16 b), zahvalnost za darovanu nadu u njegov dolazak u slavi (usp. Mk 14,25; Mt 26,29; Lk 22,18). Iskazivanje zahvalnosti znači grčki eucharistia. Stoga se ta večera zahvalnosti naziva »euharistijom«. Euharistijska gozba je središte svake kršćanske zajednice, srce Crkve, »kruh« od kojega kršćanin živi.

Daljnja je slika za Crkvu njezina oznaka kao *Kristove zaručnice*. Uzimajući starozavjetnu sliku ljubavi između muža i žene, Pavao predstavlja zajednicu vjernika kao »Kristovu zaručnicu« (2 Kor 11,2; Ef 5,22–23). Kao što prema Post 2,24 muž i žena u bračnoj ljubavi postaju »jedno tijelo« tako su Krist i onaj koji u njega vjeruje združeni u jedno (1 Kor 6,17). Nadalje se C. karakterizira kao *Božji hram*: »... jer je svet hram Božji, a taj ste vi«, piše Pavao zajednici u Korintu (1 Kor 3,17b). Kamen temeljac je Krist i na tom kamenu vrijedi dalje graditi (usp. 1 Kor 3,11). Bog više ne gradi sebi hram iz mrtvoga kamenja, nego gradi svoj hram iz živoga kamenja: »Dopustite da se od vas samih kao živoga kamenja sagradi duhovna kuća« (1 Pt 2,5).

Polazeći od starozavjetne slike pastira i njegova stada, u NZ se C. javlja i kao *Kristovo stado* čiji je dobar pastir sam Krist (usp. Iv 10,14–15); kao što on kao dobri pastir skrbi o svome stadu, za njega se brine i jamči, tako se trebaju i oni koji su ovlašteni za vođenje zajednice dokazati kao vjerni i brižni pastiri (usp. Iv 21,15 i d.; Dj 20,28; Ef 4,11). Ta pastirska zadaća obvezuje u prvom redu apostole (tj. poslanike) kao one koje je Krist na to pozvao i opunomoćio. Pavao nam stavlja pred oči to temeljno značenje apostola za Crkvu kada piše: »Pavao – apostol, ne od ljudi, niti po kojem čovjeku, već po Isusu Kristu« (Gal 1,1). Naviještanje Isusove poruke, evanđelja, njegova je prva zadaća i dužnost (usp. 1 Kor 1, 17). Što on naviješta, nije njegovo vlastito učenje niti učenje nekog čovjeka nego objava Isusa Krista (Gal 1,11–12). Tako je apostol pozvan da bude »službenik Isusa Krista« (Rim 15,16), vezan zahtjevom da se njegova riječ prihvati kao Božja riječ (usp. 2 Kor 5,20; 1 Sol 2,13). Naviještajući evanđelje i tako privodeći vjeri u Isusa Krista, apostol je opunomoćen voditi zajedništvo vjernika koje je tako nastalo, davati upute za život zajednice, naređivati i izgladivati spor da bi služio zajednici. Svjedočenje i služba prvih javnih svjedoka Kristove poruke, koje je on pozvao i opunomoćio, trajni su stupovi Crkve.

Pa ipak, nisu samo apostoli unutar kršćanske zajednice. Osnovni je dar koji Bog daje svom narodu poziv na zajedničko svećeništvo, na ono »kraljevsko svećeništvo« o kojem je riječ u 1 Pt 2,9. Tim su pozivom svi kršćani osposobljeni i potaknuti za službu u crkvi. Oni se trebaju prinositi kao živa, sveta, Bogu ugodna žrtva (Rim 12,1). Pavao navodi cijelu paletu darova, → *karizmi* koje priopćava Duh Sveti: »Svakomu se daje objava Duha na opću korist. Jednomu se po Duhu daje mudrost, drugomu znanje – po istom Duhu; jednomu se daje vjera u istom Duhu, drugomu dar ozdravljanja u ovom jedinom Duhu; jednomu moć čudesa, drugomu dar proricanja; jednomu sposobnost razlikovanja duhova, drugomu različiti jezici a trećemu dar tumačenja jezika. A sve to čini jedan te isti Duh koji to razdjeljuje kako hoće« (1 Kor 12,7–11). Tako u Crkvi mnogi zajedno djeluju na svoj vlastiti način u službi evanđelja Isusa Krista.

Iz tih najprije više spontanih karizmi nastale su tijekom vremena prema svjedočenju NZ trajne službe: uz (dvanaest) od Isusa izabra-

nih apostola imenovani su takozvani starješine (grč. presbýteroi) ili nadglednici (grč. episkopoi) kao voditelji i predstojnici pojedinih zajednica (usp. između ostaloga Dj 20,17–36); uz njih su kao pomoćnici stajali đakoni (grč. diákonoi) (Fil 1,1; 1 Tim 3, 8 i d.). Iz ovih prethodnih tradicija razvila se u budućnosti služba biskupa, svećenika i đakona. Pozvani od Krista bili su postavljeni i postavljaju se za svoju službu u Crkvi (usp. 1 Tim 3,1 i d.; 5, 22). Biskupi su pastiri svoje Crkve pred kojom stoje. Od svoga ranog širenja po Rimskom Carstvu Crkva je raščlanjena u mjesne crkve. Ove mjesne crkve (dijeceza/biskupija/zemaljska c.) vode biskupi. Biskupija ili zemaljska c. obuhvaća mnoge pojedinačne zajednice pred kojima stoji odgovorni dušobrižnik kao župnik. Zajedno s ostalim suradnicima on se brine za poslove zajednice (naviještanje evanđelja, dijeljenje sakramenata, socijalne službe). Na vrhu sveukupne Crkve stoji po rimokatoličkom shvaćanju rimski biskup papa. On je najviši pastir čitave Crkve i njezin vidljivi poglavar. On utjelovljuje jedinstvo svjetske Crkve. Njegova služba izvodi se, prema tom shvaćanju, od posebne pastirske zadaće koja je, prema Matejevu evanđelju, po Isusu namijenjena i predana Šimunu Petru (usp. Mt 16,13–19).

Četiri svojstva obilježavaju Crkvu: ona je jedinstvena, sveta, katolička i apostolska. *Jedinstvena* se zove zato jer je Krist vodi s pozvanim nasljednicima apostola i tako ujedinjuje i drži zajedno u vjeri. No, kako je jedinstvo Crkve tijekom stoljeća raskinuto ljudskim zatajenjem, svi se kršćani trebaju sjećati isprva željenog jedinstva i moliti Boga za taj dar (→ ekumena/ekumenizam). C. je *sveta*, jer joj je Krist svojim Duhom blizu i jer je s njom povezan sakramentima i na taj je način poziva na svetost, tj. na gledanje Boga u vječnosti. Kada je Pavao pisao poslanice svojim zajednicama, nije još bio uobičajen naziv »kršćani« za one koji su se priključili vjeri u Isusa Krista. Na temelju svog shvaćanja kršćana kao »svetih«, tj. kao od Boga pozvanih i izabranih, Pavao je pisao »svetima« u Korintu, Filipima itd., jer bio je svjestan slabosti i grešnosti »svetih« kojima je pisao, kada ih je oštro opominjao da vode besprijekoran život. Na toj pozadini treba svojstvo svetosti naloženo Crkvi razumijevati u prvom redu kao zadaću da sukladno svom pozivu teži za svetošću. Za to je neprestano potrebno obraćenje, obnova i pokajanje. C. je obilježena kao *katolička* tj. sveobuhvatna, univerzalna, jer prema svjedočanstvu NZ nije ograničena na određene regije, narode itd. nego je diljem svijeta, tj. otvorena je za sve koji se hoće priključiti vjeri u Isusa Krista. C. se zove *apostolska* jer se u vjernosti svom izvoru drži i treba držati vjerovanja apostola. Kao jamci za to stoje biskupi, nasljednici apostola i pastira Crkve.

Sažetak: Riječ c. označava zajedništvo onih koji se u priključku na starozavjetno shvaćanje Božjeg naroda svojim raspoznavajućim vjerovanjem u Isusa Krista shvaćaju kao novi, istinski i konačni Božji narod. Pripadajući Crkvi krštenjem i euharistijom njezini se članovi shvaćaju kao pristaše i navjestitelji Kristove poruke. Vodstvo kršćanske zajednice leži u rukama župnika; biskup kao nasljednik apostola odgovoran je za biskupiju/ svoju zemaljsku Crkvu, a papa, prema rimokatoličkom shvaćanju, za sveukupnu svjetsku Crkvu.

Lit.: J. Auer, *Die Kirche – Das Allgemeine Heilssakrament* (Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8), Regensburg 1983; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1967; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1977, 313–387; M. Kehl, *Kirche als Institution* (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 22), Frankfurt 1978; H. Meyer/H. J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn-Frankfurt 1983; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985, 319 i d. L. HAGEMANN

2. islamski

Nešto što nalikuje crkvenoj organizaciji ima samo šijitska struja islama. Cjelokupna zajednica vjernikâ, *umma*, teritorij koji ona nastanjuje, važi kao dār al-islām (»kuća islama«). Budući da je djelovanje Duha Svetoga u ljudskim stvarima strano islamu i budući da islam također ne poznaje nikakvo svećeništvo, nema pretpostavki za nastanak institucije kao što je c. Ne postoji nikakvo središnje vodstvo svjetskog islama. Kalifat je bio prije politička negoli vjerska institucija. Temeljni oblici organiziranja vjerskoga života u grubim su crtama navedeni u natuknici → *Služba*. Džamija se pojmovno ne podudara s crkvom. Ona, naime služi ne samo religioznim svrhama: ona je također škola, sud i okupljalište puka.

U mnogim je muslimanskim državama religija odvojena od države. Muslimani su rijetko zadovoljni time. To se odvajanje svodi na utjecaj

zapadnoga primjera odvajanja crkve od države. Shvaćanje islama kao »totalnoga sustava života« dovodi do zahtjeva za političkom moći. No, prema izvorima to shvaćanje nije jednoznačno utemeljeno. Ono predstavlja jednu od najvećih teškoća konsolidiranju islama kao duhovne moći slično kao i kod Katoličke crkve. U izvjesnim dijelovima islamskoga svijeta (recimo na Balkanu) nešto što nalikuje mjesnim crkvenim uredima jesu vakufska starješinstva (*Waqf-ma'ārif*, osnovana u bivšoj Jugoslaviji kao mjesna starješinstva Vrhovnoga starješinstva islamske vjerske zajednice u tadašnjoj Jugoslaviji). Ona upravljaju vjerskim zakladama (*waqf*, množina: *awaqāf*) i brinu se za normalan vjerski život u području svojega djelovanja.

S. BALIĆ

Č

ČISTILIŠTE → ESHATOLOGIJA

ČISTOĆA

1. židovski

Biblijski pojam »svetosti«, koji se primjereno dinamički shvaća kao »posvećenost, posvetiti, biti posvećen«, znači Izraelovu potpunu predanost volji Božjoj, pa na postupke Izraela utječe Bog svojim djelovanjem (Lev 19,2; 11,44 i d.; 20,7.26). Suprotnost nije nešto »nesveto«, nego nešto »prepušteno« općoj uporabi što nije odabrano za bogoslužje (Lev 19,23, usp. Pnz 20,6; 28,30). Uzajamni odnos Izraela i Boga, koji se naziva »posvećenost«, pretpostavlja oslobođenost naroda od odnosa s drugim silama i njihovim interesnim sferama; izražava se osnovom »čist, biti čist, očistiti, očišćenje, č.« (*tahora*), čija se suprotnost u nedostatku čistoće ne izražava »nečistoćom«, već prije pokazuje silu kao silu koja djeluje mijazmatski (*tuma*). Biblijski i poslijebiblijski propisi o čistoći koji se protežu na prehranu, na različita vremena u životu i suživotu ljudi i životinja te na dodir s mrtvim ljudima i životinjama (Lev 11; Pnz 14; Lev 12; 15; Br 19; Poredak Mišne Toharot; Šulhan aruh, Jore dea) slijede iz priznavanja jedinoga Boga, koje se mora ostvarivati svaki dan, i tiču se prikaza i dokazivanja Izraela kao »svetog naroda« (Pnz 14,2). Budući da su se u doba hramskoga bogoslužja obredne i moralne radnje tijesno dodirivale (Pnz 14,1 i d.; 21,22 i d.; 23,11 i d.; 27,20–23) – jer je Izrael kao »sveti narod« bio obvezan na kultnu i moralnu »čistoću« (Lev 18,6–30; Pnz 21,1–9; Izl 36,16–36) – odredbe za čistoću zadržale su ograničenu valjanost nakon razorenja drugoga Hrama. Hvalospjev Stvoritelju u jutarnjoj molitvi, koji je čovjeku dao »čistu dušu«, naziva time silu za ostvarenje zadaće što ju je Bog dodijelio svojem stvorenju. Stvaralačka sposobnost za dobro djelo, taj duševni dar stvaranja u tradicijskoj se literaturi naziva »č.« duše (b Šabat 152b; Nida 30a; Saadja, Emunot ve-deot VI,17). Ona nije dar u smislu milosti Božje koja pripada čovjeku; ona nije ništa izvršeno, nego zapovijed koju čovjek treba izvršiti. No »čistoćom« svoje duše čovjek može ostvarivati naredbu (b Šabat 105b; Bava mecia 107a) kako bi njegov život postao stvarnost: »Bog im je rekao: Ako poštujete zapovijedi, za mene je to takva vrijednost kao da ste ih sami sastavili« (Vajikra raba XXXV,26,3). U »čistoći« koju mu je stvorio Bog čovjek ima duševnu stvarnost koju sebi oduzima grijehom. U deset pokorničkih dana okupljena zajednica zaziva neprekidnim ponavljanjem sud Božji i usađuje svoju nadu u njegovu ljubav na Sudu. U molitvama za oprost (*selihot*) ponavljaju se stalno riječi u kojima se Bog objavio Mojsiju kod predaje druge ploče Saveza (Izl 34,5 i d.); prema rabinskom tumačenju (b Roš ha-šana 17b) one sadrže trinaest atributa (*šeloš esre midot*), koji do posljednjeg izražavaju Božju sporost na srdžbu i milosrđe. No, dok biblijski tekst završava: »... ali krivca nekažnjena ne ostavlja« (redak 7; *ve-nake lo jenake*), mudraci su izbacili negativnu riječ, pa sada tekst glasi: »... i on donosi očišćenje« (u rabinskoj uporabi *nkh pi.* znači »očistiti« i »ostaviti nekažnjeno«). S obzirom na svoje razumijevanje cjeline Biblije i iz duboka strahopoštovanja pred Božjom kaznom učitelji su se odvažili na povredu slova Pisma (b Joma 86a). Promjena se zbila u unutarnjoj suglasnosti sa smislom pokorničkih dana, što ga čini pomirenje, »očišćenje« čovjeka, u skladu s otkupninom Dana pomirenja: »... da se očistite od svih svojih grijeha te da pred NJIM budete čisti« (Lev 16,30). Davanjem »čistoće« Bog osposobljava čovjeka za slobodno odgovorno djelo: »Tko se želi onečistiti (grijehom), pruža mu se prilika (Bog mu je pruža); tko želi ostati čist, njemu će se pripomoći (Bog će mu pripomoći)« (b Joma

38b; Menahot 29b; Šabat 104a; Avoda zara 55a). Ipak su mudraci promicali Božje riječi: »Odluči se svim srcem i svom dušom da spoznaš putove moje i da bdiješ na vratima moje Tore (Izr 8,34); čuvaj moju Toru u svojem srcu i neka ti pred očima bude strah od mene; čuvaj usta od svakoga grijeha i posveti se i očisti od svake krivnje i grijeha« (b Berahot 17a).

Lit.: *Jüdisches Lexikon* IV/1, 1927/1982, 1316–20; I. Hirsch, *Jüdische Glaubenswelt*, 1978, 58 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Obredna č. postiže se obredom. Ona je nužna za stupanje u svetište i za slavljenje blagdana. U tu su svrhu moguće ove radnje, npr.: izuvanje cipela i skidanje odjeće, pranja, uzdržavanje od hrane, rada i spolnih odnosa. U NZ prevladana je ideja o obrednoj čistoći (Mk 7, 2–5), jer ništa što ulazi u čovjeka izvana, ne može ga onečistiti, nego samo ono što izlazi iz njegova srca (Mk 7,15.20). U svakom slučaju teško je to ispunjavati za onaj dio rane Crkve koji je došao iz židovstva (Gal 2,11–14). Čak Petar sporo razabire da je mala razlika između čiste i nečiste hrane (Dj 10,9–16). Po sebi ništa nije nečisto (Rim 14,14; usp. Tit 1,15). Samo za slabog čovjeka koji se osjeća vezan uz svoju lažnu savjest ima nečiste hrane (Rim 14,1). Čin ljubavi prema patniku je »čisto i neokaljano bogoslužje« (Jak 1,27). Doduše, još se navodi starozavjetna zapovijed (Heb 9, 22), po kojoj krv služi kao sredstvo čišćenja za obredni propust (Lev 5,11), a ipak mu se suprotstavlja Kristovom krvlju djelotvorno čudoredno čišćenje. Jer, samo Kristova krv ostvaruje očišćenje od svakoga grijeha (1 Iv 1, 7). Vjernici po kupelji krštenja imaju udjela u tom čišćenju (Ef 5,26; Pt 3,21). Kada NZ govori o nečistoći, misli na čudorednu nečistoću, npr. bludnost (između ostaloga Rim 1,24). Pa ipak, u kršćanstvo srednjega vijeka prodirali su starozavjetni oblici čišćenja, tako npr. majčin blagoslov nakon rođenja. Liturgija poznaje znakove za čistoću kao što je voda, svjetlo, bijela boja, krštenička haljina. Pa ipak, to nema nikakve veze s obrednom nečistoćom nego označava čistoću srca i raspoloženja.

K. RICHTER

3. islamski

»Č. je pola vjere«, kaže se u predaji. Postoji č. duše i č. tijela. Islam zahtijeva obje vrste čistoće. Po Kuranu, na sudnji dan čovjeku neće moći pomoći ni sinovi ni prijatelji ni imutak: pomoći će samo čisto srce koje on pruža i koje odlučuje o spasenju njegove duše. Vjera zahtijeva od muslimana da održava čistim tijelo, odjeću i kuću. Molitva se ne smije obavljati nečistoga tijela i u prljavoj odjeći. Musliman je obvezan kupati se najmanje jednom u tjednu, prati se nakon posjeta toaletu i prilikom korištenja toaleta paziti na čistoću odjeće i tijela. Ruke se moraju prati prije i nakon jela. Preporuča se brijanje dlakom obraslih udova jednako kao i to da se uz dušu njeguje i tijelo. Moraju se rezati nokti. Prilikom upotrebe ručnika treba se koristiti lijeva ruka. U Muhamedovo doba njega zubi vršena je pomoću jednoga drveta ugodnoga mirisa (miswāk). Mnogi muslimani vjerni tradiciji i danas na taj način njeguju zube.

Ima vjernikā koji iz poštovanja prema papiru, na kojemu su napisani sveti spisi, izbjegavaju uporabu toaletnoga papira i ograničuju se na vodu (ili kamenje). To nema nikakve veze s islamom. Uporaba papira proizvedenog u toaletne svrhe vjerski je nedvojbena i preporučljiva iz higijenskih razloga. Svakako da bi se u svakoj muslimanskoj kući, po mogućnosti, trebao nalaziti i bidē.

»Pljuvati u pravcu Meke predstavlja grubu povredu vjerske pristojnosti«, poučavao je Muhamed. Budući da se na ulici gotovo uopće ne zna, u kojem je smjeru Meka, pljuvanje se mora u potpunosti izbjegavati. Maramica se nosi u lijevom džepu hlača i koristi se lijevom rukom zato što desna ruka služi za pozdravljanje i međuljudske dodire. I to je jedan vjerski naputak jednako kao i uklanjanje s puta neke zapreke ili izvora opasnosti. Vjernik je obvezan pridonositi zdravstvenoj i socijalnoj sigurnosti bližnjih.

Obveznim molitvama u pravilu prethodi pranje koje se odnosi na lice i noge te uključuje ispiranje usta i nosa. Tijekom pranja pojedinih dijelova tijela vjernik razmišlja o djelima koja je počinio između dvije molitve. On pritom ispituje vrijednost tih djela, uočuje greške i propuste te donosi odluke za poboljšanje svojega ponašanja. Tako će on primjerice nakon spoznaje nedostojnih ili nedoličnih izjava prilikom pranja usta imati u vidu čudoredno pranje jezika i misli.

Lit.: W. Montgomery Watt/Alfred T. Welch, *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit. Islamisches Recht. Religiöses Leben*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, 369–371; Alfred Marchionini, Die Bedeutung der rituellen Reinigungsvorschriften des Islams für die Dermatologie, u: *Der Hautarzt* (Berlin) 5 (1954) 8–10. S. BALIĆ

ČOVJEK

1. židovski

a) »Č. je ljubimac, jer je stvoren na sliku (Božju).« »Na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih« (Post 1,27). Česta ponavljanja riječi naglašavaju da je č. stvoren na sliku Božju. Od toga se izvode dostojanstvo čovjeka i njegova zadaća. Svaki je pojedinac jednako važan pred Bogom: »Stoga je stvoren samo jedan č. kako bi te poučio da kad netko uništi jednu osobu, Pismo mu to ocjenjuje kao da je uništio cijeli svijet, a ako netko sačuva jednu osobu, Pismo mu to ocjenjuje kao da je sačuvao cijeli svijet« (M Sanhedrin IV,5). Jedinstvenost i jedincatost pojedinca jasno opisuje nastavak iste Mišne: »Veličinu Svetoga, blagoslovljen bio, treba tako objaviti, jer ako jedan č. kuje mnoge kovanice utiskujući *jedan* pečat, sve su kovanice jednake; ali Kralj nad kraljevima, Sveti, blagoslovljen bio, obilježio je svakoga čovjeka pečatom prvoga, a ipak ni jedan nije jednak drugomu. Stoga je svaki pojedinac dužan reći: Svijet je stvoren radi mene.« Opasnost da će č. precijeniti sebe spriječila je jedna propovijed: »Anđeoski sluge su se prevarili; kad je Bog stvorio prvoga čovjeka, htjeli su mu uskliknuti: Sveti! Što je učinio Bog? Uspavao je čovjeka u dubok san; sada su znali da je to č.« (Berešit raba VIII,1,26). Bog ostaje čovjeku neshvatljiv; on će to morati shvatiti s jezom: »Strah je NJEGOV početak spoznaje« (Izr 1,7); no Bog je čovjeku spoznatljiv u povezanosti s njim: »Č. je ljubimac (Božji), jer je stvoren na njegovu sliku; objavljena mu je posebna ljubav što je stvoren na sliku« (M Avot III,15). Ta čovjeku objavljena sličnost pokazuje što mu je cilj: ostvarenje na sliku Božju Božja je zapovijed čovjeku. Prema hebrejskoj Bibliji čovjek treba biti nalik na Boga u svojim djelima, ali ne smije težiti za tim da postane »kao Bog« (Post 3,5). Biblijski strog nalog čovjeku da svojega Stvoritelja *nasljeduje* djelom uglavnom je izražena u zapovijedi Izraelcima: »Sveti budite, jer svet sam JA, vaš Bog« (Lev 19,2); te se riječi ponavljaju pet puta i time se taj zahtjev urezuje u svijest slušateljâ (11,44 i d.; 20,7.26). Od njih se očekuje i traži da zbog svetosti Božje postignu ljudsku svetost (posvećenost). Mnogi dokazi o *nasljedovanju* Boga: »Idite samo za NJIM, Bogom svojim« (Pnz 3,5; usp. 8,6; 10,12; 11,22; 26,17; 30,16; 19,9; Jš 22,5) predstavljaju druge glavne izvore Božjeg zahtjeva postavljenog Izraelcima da njega moraju oponašati. Ta Božja služba treba obuhvatiti cijeli ljudski život. Odlomak koji uvodi zapovijed o svetosti pretvara oponašanje Boga u konkretne odredbe za djelovanje (Lev 19 i d.). Nepostojanje razlikovanja propisa, koji se protežu na međuljudske odnose i onih koji se tiču odnosa čovjeka prema Bogu, izrazito pokazuje da obje smjernice propisa potječu od Stvoriteljeve volje, pa stoga i vode k njegovu naumu o svetosti. Etička odluka u Tori ne smije se odvajati od religijske; smisao je u čovjekovu ostvarenju Boga. On ostvaruje uzajamnost – iz koje se, unatoč svoj nepristupačnosti, ne može izvući – ulazeći u ljubav Božju i skrbeći za potrebite bližnje. U skladu s biblijskim smisao za realnost počinje time da se slaboga ne smije tlačiti: »Ne iskorišćuj svoga bližnjega niti ga pljačkaj. Radnikova zarada neka ne ostane pri tebi do jutra« (Lev 19,13; usp. 14,14 i d.). Što znači »iskorišćivati« i »pljačkati« slikovito je prikazao jedan mudrac: »'Ne reci svomu bližnjemu: Idi i dođi opet, sjutra ću ti dati' (Izr 3,28) – to je 'iskorišćivanje', ali ako kažeš: imaš kod mene i ne dam ti ništa – to je 'pljačka'« (b Bava mecia 111a). Svoj udio u svetom Bogu, koji je čovjeku dao Stvoritelj, č. mora aktivirati posvećivanjem svakodnevice i oponašati onoga »koji daje pravdu siroti i udovici, ljubi pridošlicu i daje mu hranu i odjeću« (Pnz 10,18 i d.), koji je »počinuo sedmoga dana...blagoslovio ga i posvetio« kako bi i čovjek na šabat otpočinuo od sveg posla i otpočinuli njegovi sluge... (Izl 20,10 i d.), »kako bi otpočinuo tvoj vol i magarac i predahnuo sin tvoje sluškinje i gost« (23,12). Zajedništvo je ljudi, koje se traži u Tori, bez iluzija i ne poseže za nemogućim; ne nastaje dobrom voljom ili iz nekog svjetonazora; uspostavlja se samo tamo gdje ljudi jedan u drugome gledaju jednakoga. Socijalno jači priznaju u drugim stvarima sličnost na Boga: »Ako se stranac nastani u vašoj zemlji,

nemojte ga ugnjetavati. Stranac koji boravi s vama neka vam bude kao sunarodnjak; ljubi ga kao sebe samoga. Ta i vi ste bili stranci u egipatskoj zemlji. JA sam vaš Bog« (Lev 19,33 i d.).

Bog je cilj čovjeka. Ako Božja odluka glasi: »Napravimo čovjeka na svoju sliku nama sličnoga!«, izreka o stvaralačkom djelu sadrži samo prva imenica, a i posebno je naglašena: »Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori« (Post 1,26 i d.). Jedan tumač otkrio je u jezičnom odstupanju tajanstvenu uputu na čovjekovu zadaću: »Samo na sliku svoju, a ne i prema sličnosti, jer sličnost je u čovjekovim rukama« (Jalkut Reuveni uz Post 1,27). Postati »jednak, sličan« Bogu kao životni cilj čovjeka koji nije jednak Bogu! To se tumačenje dotiče ranijega u Ps 100,3: »On nas je stvorio i na njemu usavršavamo svoje duše« (Berešit raba C,49,29). Ona »sličnost« s Bogom, koja je beskrajno udaljena od biti jednak Bogu, cilj je čovječjega života; č. je treba postići tako da usavršava svoju stvorenost na njegovu sliku. Učitelji židovstva razradili su zapovijedeni cilj u životnoj stvarnosti. Aba Šaul (I. stoljeće) nije Izl 15,2 shvatio u smislu: »On je moj Bog, *njega ja ću slaviti*«; on je raščlanio hebrejski tekst i pročitao »ja i on« u značenju: ja hoću postati poput njega, točnije: On je Bog moj, ja ću se oblikovati prema njemu: priključiti se njegovim putovima« (Raši, Komentar Talmuda na b Šabat 133b) kako bi zatim opipljivo dohvatio »Bogu jednako, slično«: onako »kako je on milostiv i milosrdan, budi i ti milostiv i milosrdan (b Šabat 133b; Mehilta 37a; usp. j Pea 15b; u vezi s oblikovanjem teksta W Bacher, *Die Agada der Tannaiten* /Hagada tanaita/, 1884–90, II, 367 A.2). Uzore za ostvarivanje Boga u svijetu pokazao je Rabi Hama ben Hanina (III. stoljeće) polazeći od Pnz 13,5: »Idite za NJIM, Bogom svojim«, na Pismu: »Štoviše (to nas uči), da treba slijediti djela ('atribute') Svetoga, hvaljen bio. Kako on odijeva gole... (Post 3,21), tako i ti odijevaj gole. Kako Sveti, hvaljen bio, posjećuje bolesnike... (18,1), tako i ti posjećuj bolesnike. Kako Sveti, hvaljen bio, tješi žalobnike... (25,11), tako i ti tješi žalobnike. Kako Sveti, hvaljen bio, pokapa mrtve... (Pnz 34,6), tako i ti pokapaj mrtve« (b Sota 14a). Božji primjer koji treba nasljedovati ispunja Pismo drugom izrekom: »Tora počinje s dobročinstvom i završava s dobročinstvom« (Post 3,21; Pnz 34,6, ibid.). Čovjeku objavljeni načini Božjeg djelovanja u ophođenju sa stvorenjima zapovjeđene su mu dužnosti (*micvot*) u nasljedovanju Boga. Midraš poziva na to nasljedovanje kad Bog dopušta Abrahamu riječi: »Moj put i način jest činiti dobro, ti si to prihvatio« (Berešit raba LIX,23,19).

b) »S oba nagona, dobrim i zlim«: Č. se razlikuje od drugih stvorenja time što je stvoren na sliku i priliku Božju i što se može slobodno odlučiti između dobra i zla, birati između čestitosti i grijeha, poslušnosti i neposlušnosti: »Gledaj! Danas preda te stavljam život i dobro, smrt i zlo« (Pnz 30,15). Primljeni život č. može sam oblikovati, i može se obratiti ako je pošao krivim putem. Samson Raphael Hirsch, utemeljitelj neoortodoksije u XIX. stoljeću, izrazio je to ovako: »Ne vjeruj da si slab! Ne vjeruj da ne bi mogao ipak nakraju pobijediti zato što si tako često podlegao grijehu! Za ono što Bog traži, daje i snagu. Na ulasku u privremenu ovostranost Bog svakoga čovjeka oprema snagom za revnost u ispunjavanju obveza... trebaš težiti samo za unutarnjom čistoćom, ponovno postati ono što si nekoć bio« (*Choreb. Oder Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung* /Horeb. Ili ogledi o obvezama židovskoga naroda u dijaspori/ 1837, pogl. 79, § 519). To je bilo u skladu s rabinskim shvaćanjem: »Sve je (Bog) predvidio i dao slobodnu volju« (M Avot III,16), tj. č. slobodno može, samo ako hoće, ispuniti Božju volju. Prema tradicijskoj literaturi č. je pod utjecajem dvaju suprotnih nagona, dviju sklonosti ili težnja; ali on im nije izložen na milost i nemilost. On, štoviše, može na vlastitu odgovornost odlučiti koji će od ta dva nagona slijediti. Midraš je s Prop 4,13; »Bolji je mladić siromašan a mudar nego kralj star a lud, koji više ne zna za savjet« upozorio na dva nagona: »Pod siromašnim ali mudrim mladićem treba shvatiti dobar nagon. Ali, zašto se on naziva mladićem? Zato što se on u čovjeku budi tek od trinaeste godine. Zašto se naziva siromašnim? Zato što ga ne slušaju svi. Zašto se naziva mudrim? Zato što čovjeka uči pravom putu. U starom i ludom kralju podrazumijeva se zli nagon. Zašto se on naziva kraljem? Zato što ga svi slušaju. Zašto se naziva starim?

Zato što je s čovjekom od mladosti do starosti imao muke. Zašto se naziva ludim? Zato što čovjeka uči lošem putu ne znajući koliko će ga snaći patnje i boli, a on ipak ne dopušta savjet« (Prop 1V,13). Jedan tekst već prenosi dojam o bogatstvu objašnjenja i oštroumlja u psihološkom uvidu rabinā koji se u svojim očitovanjima snalaze s oba nagona (usp. H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 1V.1, 1928, ^{6}1975, 466–83; W. Bousset/H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spätthellenistischen Zeitalter*, ^{4}1966, 402 i d.). Mudraci su znali za čovjekovu pokvarenost koju su oni tumačili s *jecer ha-ra* (»zli nagon«) u svakome (j Berahot III,6d; Avot rabina Natana 16; b Nedarim 32b; Sanhedrin 91b.99b; Suka 52a.b); njihova vjera u snagu za dobro, koju je Stvoritelj dao čovjeku, ipak nije bila uzdrmana: »Ako dođe zli nagon i želi te navesti na nedolične šale, odgurni ga od sebe riječima iz Tore (tj. opomeni ga na učenje Tore). Ako tako postupiš, pripisat će ti se u zaslugu kao da si stvorio mir i dva svijeta. Mogao bi pomisliti kako to nije u tvojoj moći i kako ti nedostaje samopouzdanja, pa te upućujem na Toru, Post 4,7: 'Na tebe vreba njegova pohlepa – no ti ćeš ga svladati!'« (Berešit raba XXII,4,6). Vjerujući u Božju pravednost, mudraci su *jeceru ha-ra* pripisivali važnu božansku funkciju; da nema njega, ne bi bilo obitelji, ni trgovanja ni promjena. Bog ga je usadio u svoje stvorenje kako bi se č. dokazao u dobročinstvu i borbi protiv zla i dovršio sliku Boga na koju je stvoren. Riječi u Post 1,31: »I vidje Bog sve što je učinio, i bijaše vrlo dobro« odnose se na dobar nagon, za razliku od riječi: '*i* vidi, bijaše vrlo dobro' koje se odnose na zli nagon. Zar je zli nagon vrlo dobar? Jest, jer kad njega ne bi bilo, ne bi ni jedan č. sagradio kuću, oženio se, stvarao djecu i trgovao« (ibid. IX,31). Stoga č. treba ljubiti Boga s oba ta nagona: »Svim srcem (Pnz 6,5) znači: s oba nagona, dobrim i zlim« (M Berahot IX,5; usp. Tos. VII,7; Sifre uz Pnz 6,5). Naime, ista stvorena sila strasti, koja proizvodi zlo, ako je č. ne podvrgne Božjoj zapovijedi, stvara dobro ako je č. usmjeri prema dobru.

Lit.: M. Buber, *Reden über das Judentum*, ^{2}1932,103 i d.; isti, *Kampf um Israel. Reden und Schriften* 1921–32, 1933, 50 i d., 68 i d.; A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology*, 1950, 106–21; S. Ben-Chorin, *Der dreidimensionale Mensch*, 1971; E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, 1975, 214–54; P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 52–87. D. VETTER

2. kršćanski

SZ predstavlja kao najvažnije Stvoriteljevo djelo čovjeka (Post 1,1–2,4a; 2,4b–7; usp. Ps 8) koji se svojom sličnošću s Bogom odjeljuje od ostalog stvorenja, ali po sebi nije ništa (Iz 2,22) i priznaje svoju ovisnost o Bogu (Post 3,8 i d.; 4,9 i d.). Čovjekov život odvija se pred Bogom (Post 17,1; 24,40; 1 Sam 2,35 itd.), u živom odnosu prema bližnom Bogu koji postavlja zakone (Pnz 6,1 i d.; 1 Kr 9,4 i d.), kojem je jedino odgovoran (Ps 2,11 i d.). Propast prijeti čovjeku koji zloupotrebljava svoj položaj u stvorenom svijetu i odvaja se od Boga (Ps 10,2–11).

SZ vidi čovjeka cjelovito zbog čega ne poznaje besmrtnost duše. Duša, tijelo i duh nisu uzajamno suprotstavljeni. Č. i njegovo tijelo (npr. Ps 16,9 i d.), njegova duša (npr. Ps 49,16) i njegov duh (Ps 31,6) javljaju se kao jednako vrijedne oznake. Fizički i psihički čovjekov život ima svoje sjedište u duši kao u duhu, u tijelu kao u srcu (Suci 16,5; 1 Sam 25,37; Ps 22,27 itd.), ali su ipak intelektualne djelatnosti i voljne odluke pripisivane prije svega srcu (Izl 31,6; 1 Sam 14,7; Job 9,4 itd.). Č. je član rodbinskog ili narodnog saveza kao sudbinskog zajedništva (Post 34,7; Izl 20,5; Suci 1,24 i d. itd.), ali istodobno zna za svoju osobnu odgovornost pred Bogom (Izl 15,26; Pnz 28;1 Sam 15,22 itd.) i sudjeluje kao pojedinačan član izabranog naroda (Izl 19,4) u dijalogu između Boga i čovječanstva (Pnz 18, 15.18; 30,11 i d.; Iz 45,18 i d. itd.). U svojoj grešnosti (Post 6,5; 8,21; 1 Kr 8,46; itd.) č. je upućen na Božje opraštanje (Jr 31,31; Hoš 36,26) i Bog će mu na kraju stvoriti novo srce (Jr 31,31; Ez 36,26).

NZ preuzima mnoge starozavjetne oznake koje se odnose na čovjeka, a Pavao osim toga preuzima pojmove kao »savjest« i »razum« iz grčke tradicije, i ne napušta se predodžba čovjeka kao cjeline. Sinoptičari pretpostavljaju vrlo jasnu čovjekovu sliku: č. je vrhunac stvorenja, Božja se ljubav osobito brine o njemu (Mt 6,26–30; 10,29 i d.) i stvoren je Bogu na slavu (Mt 5,16) da donese plod (Mt 7,17 i d.; Lk 13,6 i d; 17,7 i d.). Zbog svog okorjelog srca (Mt 19,8) on ne ispunjava božansku vo-

lju, nego egoistički mijenja Božji zakon (Mt 5,21 i d.; Mk 7,9) i uskraćuje Bogu povjerenje (Mt 6,25 i d.; Mk 4,40). Zato je u opasnosti da izgubi svoj život (Mk 8,35 i d.; Lk 13,1 i d.). Stoga Isus potiče sve ljude na obraćenje (Mk 1,15; 6,12; Lk 13,1 i d.; 15,11 i d.) pred Bogom, Kraljem i Sucem (Mt 7,13 i d., 24 i d.; 18,23 i d.; 25,14 i d.), čija se spasenjska volja dokazuje u Isusovu životu i smrti (Mk 10,45; Lk 15, 23,34). Otkupljenog čovjeka obilježava ponizna služba (Mt 5–7; 11,28 i d.; Lk 22,24 i d.).

Pavao razlikuje »staroga« od »novoga« čovjeka. Prvi nije više htio iskazivati zahvalnost Bogu iako je upoznao Boga (Rim 1,19 i d.; 1 Kor 1, 21) i zapao je u bezizlaznu vezanost uz sebe i svijet i tako je potisnuo istinu (Rim 1,18). No, ovom drugom se otvorio smrću Božjega Sina novi život (Rim 3,21) u kojem č. može Bogu opet darovati svoj život po Kristu kao temelju egzistencije (1 Kor 1,2–5.30; Gal 2,20; Ef 1,3 i d.; Kol 3,4). Pa ipak, uvijek »stari« č. mora biti žrtvovan (Rim 13,12; itd.), jer je nova egzistencija ugrožena od svijeta i njegova vlastita srca (Ef 6,10 i d.; Rim 13,14; Gal 5,16). Naprotiv, vjera mora sve više postati spoznaja (Ef 1,17 i d.; itd.), ljubav učinjena (Rim 13,10 itd.) i nada upravljena na Boga (Rim 4,18 itd.)

Za Ivana č. potječe iz svijeta tame (Iv 8,12 itd.) i njime vlada sotona (Iv 12,31 itd.). Zato je č. slijep u pogledu istine koja u Kristu dolazi kao svjetlo na ovaj svijet (Iv 1,5.10 itd.). Drži li se č. samoga sebe, iskrivljuje mu se razumijevanje Božje riječi (Iv 8,43 i d.). Pa ipak, osjeća za njom nejasnu čežnju (Iv 4,15 itd.). Dolazak Božjeg Sina stavlja čovjeka pred sud konačne odluke za svijet ili za Boga kao svoj izvor (Iv 3,1 i d.). Pa ipak, Bog hoće spasiti čovjeka (Iv 3,16 i d. itd.) koji već sada treba naći vodu i kruh života (Iv 4,10), svjetlo života (Iv 8,12), uskrsnuće i život (Iv 11,25; 14,6) i sačuvati ih u održavanju Kristovih riječi (Iv 15,7.9.16) i u djelima ljubavi (Iv 13,1 i d.).

Lit.: A. Grabner-Haider (Hrsg.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1969; H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968. G. GIRSCHEK

3. islamski

Prema kuranskoj antropologiji č. u Božjem planu stvaranja zauzima mnogo više mjesto nego sva ostala bića. On je Božji predstavnik na zemlji. Na Božju zapovijed i anđeli se moraju podčiniti čovjeku. Kao takav č. nema nikakva grijeha. Unatoč tomu, svojstvena mu je bitna slabost, tako da može biti zaboravan, razdražljiv, izgubljen, nepravedan i tiranski. No on posjeduje sposobnost mišljenja i suđenja. Prva je naznaka te sposobnosti bila moć jezičnog izražavanja koja može reproducirati predodžbe i pojmove. U razumu je utemeljena njegova osobna odgovornost. Č. može mijenjati svoju okolinu i zemlju, jer »sve je posvećeno propasti, samo Bog ne« (29,88). Po Božjoj volji, koja se očituje u prirodnim zakonima, čovjekova je osobna sloboda izložena stalnoj kušnji opterećenja i mnogim ogradama.

To je predmet 6. članka islamske vjere. Od te ljudske dileme započinje islamski način ovladavanja životom. Jedan od njegovih elemenata jest tzv. *ibadet*, što otprilike odgovara pojmu bogoslužja. No to je bogoslužje u svom izvršenju ljudskost naprosto. Ibadet je cilj vjerskog odgoja. Čovjekovo dostojanstvo islam ne obrazlaže bogosličnošću, jer Bogu nitko i ništa ne nalikuje, već nalogom koji on treba ispuniti na zemlji i milošću koja mu je bila zajamčena.

Pračovjek je živio sasvim u skladu s prirodom. Njegova je poslušnost Bogu bila potpuna. Ali je postupno došlo do afere »č.«: u trenutku pojave vlastitih vrijednosnih predodžbi Adam je prekinuo ustaljeni tijek života. Time je započela njegova odgovornost. Sklad koji je do tada vladao u prirodi bio je doduše narušen, no č. je stekao pretpostavke da u vlastitoj režiji stvara dobro i zlo. On je postao djelomice kovačem svoje sudbine. Ono što učini, to za njega predstavlja dobit; ono što ne učini, to mu ide na štetu.

U silnome prijelomu u povijesti postajanja čovjekom, čiji je sudionik bio *Adam*, na presudan je način sudjelovala i žena. Ime prve samosvjesne žene, Adamove družbenice, u islamu se prenosi kao *Hawwā* (Eva). Žena je stvorena po istome principu kao i č. Solidarnost čovjeka i životinje i nužna spremnost da održavanjem ravnoteže u prirodi koju je odredio Bog predstavljaju dva istaknuta obilježja islamskoga čovjeka. Suosjećanje je nezamjenjiva vrijednost vjerski ispunjenoga života. Ta se etička crta čak pripisuje i Bogu kao

jedno od njegovih glavnih svojstava. Prve riječi Kurana, kao što je poznato, glase Bismi'llāhi'rahmāni'r-rahīm (U ime Boga, Sveopćeg Dobročinitelja, Milostivog).

Prema Kuranu, islam je čovjekova prirodna religija. Prema jednom hadisu, svako se dijete rađa s prirodnom otvorenošću za prednost Bogu (što se arapski zove *islām*). Ali potajnim nagovorom đavla č. se razvio i u svoju buntovničku i tvrdoglavu individuu koja se bori protiv Boga. Njegov karakter ima i mračne crte koje ga postupno zavode na grijeh. Zato on potrebuje religiju kao oslonac u životu i ispravno vođenje od Boga kao neodrecive milosti. U islamu je nezamislivo spasenje pomoću neke treće osobe, to zapravo također nije ni nužno, jer č. nije stigmatiziran istočnim grijehom. Svatko snosi vlastitu odgovornost pred Bogom. Ako izvrši istinsko pokajanje, grešnik se svakako na sudnji dan može nadati zagovoru svojega Božjeg poslanika.

Lit.: Monika Tworuschka, *Islam*, Göttingen 1982, 43–51; H. Ludin-Jansen, Zur Frage vom Menschenbild im Koran, u: *Temenos, Studies in comparative religion* 16 (1980) 56–61; Annemarie Schimmel, Zur Anthropologie des Islam, u: *Anthropologie religieuse* 2 (1955) 140–154; A. Falaturi, Die Bedeutung des islamischen Menschenbildes für die Erziehung, u: *Erziehung zur Kulturbegegnung*. Hrsg. von J. Lähnemann, Hamburg 1986, 43–50; T. Nagel, Zum Menschenbild im modernen Islam, u: 19. *Deutscher Orientalistentag in Freiburg* 1975. Wiesbaden 1977, 559–566. S. BALIĆ

ČUDO

1. židovski

a) »Jedini On učini čuda velika.« Biblijski Izrael nije pod čudom shvaćao ništa »nadnaravno« i ništa »nadpovijesno«, nego događaj povezan s kontekstom »prirode« i »povijesti«. Čudesnim se doima stoga što ozbiljno zahvaća u život zajednice (Mih 7,15; Ps 77,12; 78,12; 106,7.22; Nah 9,17) i pojedinca (Post 18,14; Iz 25,1; Ps 4,4; 31,22; 107,24; 118,23) i neočekivano skreće nevolju. Presudno je bilo da se neki događaj proglasi čudom i proslijedi kao »č.« to što je Izrael taj događaj *iskusio* i *divio* mu se kao čudesnom Božjem djelu: »Ništa tebi nije nemoguće« (= odveć čudesno, Jr 32,17); »znanje to odveć mi je čudesno, previsoko da bih ga dokučio (Ps 139,6; usp. Job 42,3). Događaj koji je poticao čuđenje zbio se pred ljudima koji su ga bili spremni prihvatiti kao č.: čudesno spašavanje na moru opazili su i stoga mogli pozvati na pohvalu – »Zapjevajte NJEMU, jer se slavom proslavio! Konja s konjanikom u more je survao« (Izl 15,21) – oni koji su prije toga na riječ Božju, koja im je priopćena (3,7, v.16–20), krenuli kako bi izišli »iz egipatske bijede« (3,17). Prethodna najava ostaje uvijek konstitutivni trenutak; »č.« je samo ostvarena okolnost. Jedno je upućeno na drugo; tek jedno s drugim čini Božje djelovanje koje uzrokuje čuđenje. I prozno izvješće o središnjem događaju u povijesti Izraela pokazuje na čemu se temelji čudesnost čuda: »*Osvjedoči* se Izrael i o silnoj moći (*vidio* je veliku ruku) koju ON pokaza nad Egipćanima« (14,31). Povijesno č. nije tumačenje; ono se *vidi*, doživljava na temelju prethodnog ohrabrenja: »Ne bojte se! Stojte čvrsto pa ćete *vidjeti* što će vam ON učiniti da vas danas spasi... ON će se boriti za vas. Budite mirni!« (14,13 i d.). U slušanju riječi koja traži vjeru u jednom trenutku leži ključ načina opažanja u drugom trenutku. Puka povijest ne može se istaliti iz izvješća o čudu; no iskustvo koje on prenosi, proces doživljen kao č., povijest je sama po sebi. U izvješću o egipatskim zlima (7–11) opisuje se divljenje prijašnjih robova, ne zato što su se izvukli iz faraonova jarma zbog nečega što bi se moglo pripisati vlastitim snagama, nego zbog održanoga Božjeg obećanja (3,11 i d.); sada će ona sljedećim naraštajima objasniti kako su se iz čuda zbivala čuda. Mudraci su naglašavali tu crtu (M Avot V,4; Mehilta Izl 14,16) koju *Hagada šel pesah* razlaže (usp. M. Lehmannova objašnjenja, 1962, 88 i d.) prije negoli s uzvikom »Kolikostruko li je stupnjevanje mnogostruke dobrote Božje prema nama!« nabroji petnaest Božjih dobročinstava – od izlaska iz Egipta do gradnje Hrama u zemlji Izraelu – za koje bi Izrael, za svako pojedino dobročinstvo, bio dužan zahvaliti u najvećoj mjeri: »... bilo bi to za nas dosta« (*dajeinu*, op.cit., 97 i d.). Uspjeh čuda dokazuje č. samo onima koji u događaju koji su doživjeli kao č. – koji nisu tumačili! – sudjeluju cijelim njegovim tokom (Izl 34,10). Za one kasnije stvarnost čuda ovisi o vjerodostojnosti svjedoka koji su prisustvovali u oba trenutka potrebna za obilježje čuda – u trenutku najave i u trenutku izvršenja. Tradicijski preneseno č. ne smije se stoga odvajati od svojih prenositelja (Suci 6,13; Ps 9,2; 26,7; 71,17; 75,2; 78,3 i d.; 96,3; 98,1; 107,24; 111,4), jer

samo zajedno s njima izdiže se iznad povijesnoga konteksta i opravdava novi povijesni kontekst među onima koji od slušatelja postaju oni koji vjeruju i u zajednici uzdižu Boga: »Jedini ON učini čuda velika« (Ps 136,4), kako se to događa dok se pjeva *Halel ha-gadol* (b Pesahim 119a) na *sederu*.

b) »Gospodaru čuda, koji... obnavlja djelo početka.« Č. što Bog narodu ili pojedinom pripadniku naroda otvara neočekivane životne mogućnosti (Ps 107,24; 118,23; 40,6; Post 18,4) ne ostaje jedini način opažanja. Božje č. ne odnosi se samo na konkretno iskustvo spašavanja, nego obuhvaća i Stvoriteljevo djelovanje (Ps 136,4 i d.; Job 5,9 = 9,10). »Stvoreni svijet« odnosi se prema izvješću o stvaranju kao izvršenje prema riječi koja se najavljuje; to je »potpuno stvaranje svjetla i zvuka Providnosti koja je u početku skrivena u nijemoj noći stvaranja, potpuna – objava. Znači, objava je svagda nova... Ona obnavlja prastaro stvaranje u uvijek novostvaranu sadašnjost« (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 1921, ²1930/⁴1976, 123). Jutarnja molitva židovske zajednice dodiruje »zapečaćeno proricanje« čuda svakodnevne obnove stvaranja. Njemu treba posvetiti jednaku pažnju sa svakim započetim danom opstanka svijeta. Stoga čovjek koji se budi uzdiže Stvoritelja svijeta, koji ga svakodnevno i održava. Završni odlomak prve zahvalnice prije »Čuj, Izraele« nadovezuje se na uvodne rečenice: »Gospodaru čuda, koji u svojoj dobroti svakoga dana ustrajno obnavljaš djelo početka.« Izreka mudracâ uči molitelja da se nada još jednoj dimenziji čuda obnove što će ga izvršiti nad njim u Kraljevstvu svjetlosti »koje u budućnosti čuva za pravednike« (b Hagiga 12a) kada savršenstvo čovječanstva u Božjoj vlasti dođe iz Ciona (Iz 2,2–5; Mih 4,1–5).

c) »Koji tu liječiš sve tijelo i činiš čuda.« Prije negoli se u drugom dijelu jutarnje molitve s obzirom na nadmoćnu veličinu i raznolikost stvaranja hvali Bog kao stvoritelj i vječni oblikovatelj svega stvorenoga, već sam doživljaj vlastita tjelesnog postojanja budi blagoslov Stvoritelja. Židov koji se moli ne prima redovite procese u svojem tijelu kao same po sebi razumljive i objašnjive pojave; i disanje i probavu doživljava kao nešto što dolikuje njegovoj vezi s Bogom i djelovanjem metabolizma i izlučivanjem može potaknuti pohvalu čudesnog djelovanja mudra Stvoritelja o kojemu ovisi jedinstvo i zdravlje tjelesno-duševnoga čovjeka: »Blagoslovljen bio, Vječni, koji tu liječiš sve tijelo i činiš čuda« (prvi dio jutarnje molitve). Prvu zahvalnicu dana zbog preporođene tjelesne snage, koja završava tom berahom, pobožnik ponavlja tijekom dana nakon obavljanja nužde (b Berahot 60b). Time on izražava svijest o suočenju – u svakoj situaciji svojega postojanja – s »Tvorcem čuda«, koji spaja dušu s tijelom i daje čovjeku identitet. Ovdje djeluje opažanje čuda, prema kojem ne pada ni dlaka s čovjekove glave bez volje Božje (1 Sam 14,45; usp. b Bava batra 16a).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* ²1978, 7, 1395 i d.; 9, 1050; 10, 377; 11, 750.1336 i d., 1419; 12, 74–81; 13, 1158 i d.; 14, 638.1524; G. Stemberger, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, 1982, 182 i d., 189–193.213 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Evanđelja NZ tijesno povezuju Isusov nastup s čudotvorstvom. Antikno shvaćanje drži učinkovitost čudesa kao nešto samo po sebi razumljivo. Neka Isusova čudesa, koja su bila opisana, mogu se danas objasniti, dakako, na prirodan način; pa ipak, čini se izvjesnim da je Isus stvarno činio čuda. U svom današnjem obliku pripovijedanja o čudima NZ pokazuju crte legende, ali ne mogu se u svojoj cijelosti proglasiti kao nepovijesna niti se mogu shvaćati kao realistični opisi činjenica koje su točno primijećene. Jer, evanđelisti s pričama o čudesima ne žele pružiti nikakvu reportažu nego pokazati početak spasenjskog vremena u Isusu. Egzegeza se trudi diferencirati između povijesnosti opisanih čudesa i njihova tumačenja od strane evanđelista, što više nije moguće za pripovijedanja o čudesima iz Ivanova evanđelja na temelju njegove poslijeuskrsne perspektive.

Kao svrhu Isusovih čudesa NZ navodi obraćenje i zahvalu ljudi (Lk 5,8–11; Dj 14,14 itd.), buđenje i jačanje vjere (Mk 5,34; 10,52 itd.). Č. se, dakle, ne ispunjava samo na vidljiv način nego i u obraćenju i opraštanju grijeha (Mk 2,1–12). Novozavjetna pripovijedanja o čudesima treba razumjeti kao ukazivanje na prodor spasenja u povijest i ona imaju prije svega kerigmatičku funkciju: Isus pokazuje u svojim čudesima svoje »svojstvo Krista« (usp. Mt 11,2–5), njegova čudesna djela ukazuju na

opravdanje eshatološke nade i mogu se shvaćati kao u velikoj mjeri usmjerena na č. koje je Bog učinio u smrti i uskrsnuću.

Lit.: R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1967; A. Grabner-Haider (Hrsg.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1969; H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968.

G. GIRSCHIEK

3. islamski

Od svojega početka islam poznaje č. kao Božji »znamen«. Tako se u Kuranu na mnogim mjestima govori o velikim djelima Božjim. Ona mogu služiti čovjeku kao »znamen« (arap. (āya) za Božju stvoriteljsku moć i djelotvornost. Nebo i zemlja, munja i kiša, stvaranje čovjeka, sve su to (usp. Kuran 30,17 i d.) »znameni« koji ukazuju na božanskoga Tvorca. Ljudi koji vide to znamenje a unatoč tomu se ne obrate bit će na sudnji dan kažnjeni od Boga. No Božje se znamenje ne ograničuje na č. stvaranja. I proroci se pojavljuju s konkretnim znamenima (usp. Kuran 10,71 i d.), od kojih među najpoznatije spadaju recimo Mojsijevi znameni pred faraonom. Naposljetku se i sam Kuran shvaća kao Božji znamen u smislu »jasnoga dokaza o vašemu Gospodaru« (Kuran 6,157).

Iz tih je kuranskih pretpostavki islamska teologija izvela četverostruko shvaćanje čuda: a) Ljepote stvaranja shvaćaju se kao čudesni znameni (āyāt) koji ukazuju na Tvorca. b) Neuobičajena djela proroka shvaćaju se onda kao religiozno relevantna moć, tj. čuda se shvaćaju u teološko-tehničkom smislu (mu'djiza) ako ona trebaju legitimirati poslanje proroka ili Božjega poslanika. Tomu pripada da se ono »neuobičajeno« (kharq al-'āda) događa u javnosti nakon prethodnoga navještaja po prorocima ili po Božjemu poslaniku s ciljem da se promatračima uputi izazov (tahaddī) na vjeru. c) Č. u smislu b) također je i Kuran u postojećoj arapskoj formi zato što njegova jezična kvaliteta, po islamskome uvjerenju, nadmašuje svaku ljudsku moć formuliranja i zbog toga se izazovu da se on smatra Božjom vlastitom riječju ili da stvara nešto njoj jednako vrijedno (usp. Kuran 2,23; 17,88) može udovoljiti samo u smislu prvospomenute alternative. d) Kao »č. milosti« (karāma) shvaća se sve što je »neuobičajeno«, sve ono što su od »čudesnoga« muslimani učinili s Božjom pomoći ili što čine i danas. O tome znade bogato izvještavati pučka književnost; takva su čuda teološki irelevantna. Čuda milosti predstavljaju k tomu omiljeni predmet pripovijedanja i njima nipošto nisu strani parapsihološki i fantastični elementi.

Suprotno europskoj predodžbi o prirodnim zakonima klasično-islamska teologija (prije svega teologija ašaritske škole) svako događanje u svijetu svodi na neki neposredni Božji stvaralački akt. Ono što se pojavljuje kao zakonitost u zbilji je samo Božja navika da na taj način uvijek iznova vrši stvaranje. Prekid te navike (kharq al'ālada) ima za promatrača nešto po sebi »neuobičajeno«, ali je po svojoj naravi normalno ili prirodno jednako kao i ono što je uobičajeno. Iz prikazanoga je jasno da č. kao argument ne igra danas praktično nikakvu ulogu, dok izvješća o čudima (»čuda milosti«) i prije i kasnije spadaju u predmet pripovijedanja nabožne pučke književnosti.

Lit.: Peter Antes, *Prophetenwundern in der Aš'ariya bis al-Gazālī (Algazel)*, Freiburg/Br. 1970; Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Zweiter Teil: *Glaube und Lehre*, Wiesbaden 1976, 198 i d.

P. ANTES

D

DEMONI → ZLO

DEKALOG → ZAPOVIJED

DIJAKONIJA → LJUBAV PREMA BLIŽNJEMU

DIJALOG

1. židovski

D., teološki razgovor pripadnika različitih religija radi raspoznavanja razlika i zajedništva, poticanja uzajamnog poštovanja i prihvaćanja zadaća za opće dobro. Taj međureligijski razgovor razlikuje se i od pokušaja obraćenja partnera i od njegova ponižavanja. Suprotnost je religijska disputacija koja se često odvija prisilno prema naredbi državnocrkvenih moćnika radi diskriminacije manjina. Preduvjet dijaloga uzajamno je priznavanje religija bez obzira na različitosti. On se može voditi na široj osnovi kad se religijske predrasude rasvjetljavaju i razgrađuju, kad država i društvo ništa ne stavljaju na put religijskom pluralizmu i kad je u zajednici i na sveučilištu moguće samopromicanje religija. Stoga je za kršćansko-židovski d. potrebno rušenje »teorije razbaštinjenosti« kojom se židovstvo proglašava zastarjelim ranim stadijem. Židovima treba vremena kako bi stekli povjerenje u kršćane čiji su se vjerski sljedbenici stoljećima borili protiv Židova → *Antisemitizam*. Židovsko-islamski d. moguć je tamo gdje zajednički vjerski korijeni vode k sugrađanskom priznavanju židovskih manjina u muslimanskim društvima i obratno, tamo gdje kršćani i muslimani žive kao manjine u državi Izraelu. D. nije moguć tamo gdje sliku o svijetu određuju obožavanje prirodnih sila ili vjera u materijalizam, a ne jedna od biblijskih adekvatnih, obvezatnih etika. Stoga u Bibliji nema dijaloga s pripadnicima drugih vjera, onih izvan monoteizma. Biblijski autori (Izaija, Psalmi) rugaju se ljudima koji vjeruju u bogove vlastite proizvodnje. Istodobno se pozdravljaju nežidovi koji traže Boga (npr. Molitva posvete Hrama, 1 Kr 8,41–43; Iz 66,20,21).

Biblijsku zadaću privođenja narodâ Bogu nastavili su i rabini. To se prije svega zbivalo u Rimskom Carstvu gdje su živjeli mnogi »pobožnici iz narodâ« kao »poluprozeliti« i s drugima izvodili bogoslužje. Tko je htio prelazio je na židovstvo, no u sinagogama su »pobožnici« bili dobro došli kao i prije u jeruzalemskom hramu čije je »dvorište za nežidove« bilo veće od dvorišta za Židove. Rabinska literatura izvješćuje o vjerskim razgovorima pismoznanaca s Rimljanima i Rimljankama, među njima i o razgovoru jednoga rabina s carem. Takvi su se razgovori, između ostalih, vodili i u rimskim kupalištima (Mišna Avoda zara III,4). S prerastanjem kršćanstva iz židovstva uslijedili su razgovori o različitim tumačenjima SZ. Prvo djelo s naslovom »Dijalog« – mučenika Justina i Židova Trifona – nastalo je oko 160. Od 386. Jeronim je u Betlehemu prevodio Stari zavjet s hebrejskoga na latinski (*Vulgata*) uz pomoć rabinâ (M. Rahmer, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus*, 2 Bde., Leipzig 1861, 1902). Tragove takvih procesa sadrži propovjednička literatura, midraš, između ostalog o kršćanskim dogmama. Plodno nadmetanje kršćanske i židovske propovijedi završilo je kad je kršćanstvo postalo rimskom državnom religijom. Tada Židovi nisu smjeli sve do novoga vijeka predstaviti svoju religiju na jezicima rimskih zemalja.

U islamskim zemljama takvo je predstavljanje bilo privremeno dopušteno ako je bilo na arapskom jeziku, ali hebrejskim slovima koja su muslimanima bila nepoznata. U XII. stoljeću španjolski židovski filozof Juda Halevi napisao je na arapskom jeziku religijski d. »Knjiga o Hazaru«. Halevi smatra kršćanstvo i islam pripremom za buduće jačanje vjere u Boga u cijelom čovječanstvu (IV,23), a njega samoga uspoređuje s povezanim organizmom

čija sposobnost življenja ovisi o Izraelu kao srcu (II,36). Dugogodišnji trijalog Židova, kršćana i muslimana uslijedio je u XIII. stoljeću na dvoru Friedricha II. Hohenstaufovca na Siciliji gdje su postavljeni temelji za zajednička proučavanja, prije svega prijevodima na latinski jezik (Ch. Singer, u: Abrahams-Bevan-Singer, *The Legacy of Israel,* Oxford 1928). Prisilna islamizacija i prisilno pokrštavanje potaknuli su stoljetni, duboki pesimizam kod Židova. Pojedinci su pokušavali probiti taj duh, pa su naišli na otvorenost, posebice kod kršćanskih teologa. U Italiji se često zajednički proučavala hebrejska Biblija. Kršćani su često odlazili u sinagoge kako bi slušali propovijedi slavnih rabina. Tako je Rabi Leon Modena često u XVII. stoljeću surađivao s katoličkim i protestantskim učenjacima iz nekoliko zemalja. Unatoč crkvenoj zabrani napisao je na talijanskom jeziku knjigu o židovstvu koja se stoljećima širila i u prijevodima. Židovske partnere u razgovoru uputio je u povijest kršćanskih dogmi i kao prvi židovski religijski znanstvenik razlikovao je Krista Crkve od pobožnoga Židova Isusa (P. Navè, Konflikt und Toleranz. Rabbi Leon Modena aus Venedig, u: *Saeculum* 26, 1975, 293 i d.).

I u Njemačkoj su kršćanski teolozi tražili židovske učitelje već u humanizmu. No tek s postupno sve jačom društvenom ravnopravnošću Židova moglo je iz toga nastati duhovno partnerstvo. Spremnost za d. poticao je sjevernonjemački Rabi Jakob Emden koji je živio još potpuno u svijetu prije prosvjetiteljstva. Ipak je pisao za stroge tradicijske čitatelje hebrejskih tekstova za moralno uzdizanje: »Nazarećanin je napravio čovječanstvu dvostruku uslugu kako se danas jasno vidi. Uništio je idolopoklonstvo i narode... obvezao na sedam zapovijedi Noinih sinova te na Deset zapovijedi kako ne bili poput životinja na polju. Osim toga, dao im je etičke zapovijedi (tj. Govor na gori), koje je, kako je poznato, mnogo teže poslušati od nauka našeg učitelja Mojsija« (hebr.; Predgovor za *Seder olam raba,* Hamburg 1757). Tek se M. Mendelssohn mogao prihvatiti uzajamnog objašnjenja vjerskih pitanja na njemačkom jeziku a da ga za to država ne podvrgne kaznama. Kao ortodoksni Židov anticipirao je današnje liberalne tokove: »Budući da je Stvoritelj svim ljudima namijenio vječno blaženstvo, isključiva religija ne može biti istinita. Tu rečenicu usuđujem se navesti kao kriterij istine u religijskim stvarima. Objava, koja želi jedina omogućiti blaženstvo, ne može biti istinita, jer nije u skladu s namjerama svemilosrdnoga Stvoritelja« (pismo nasljednom princu od Braunschweiga, 1770). Povod tomu bio je poziv njegova kršćanskoga štovatelja Lavatera da istinu o kršćanstvu pobije ili da je kao pravi sokratovac prihvati. Njegov odgovor na to te analiza kršćanskih i židovskih vjerskih istina do danas su primjerni. Mendelssohn je isticao potrebnu lojalnost vlastitoj objavi, tj. religijskom zakonu, i energično se usprotivio državnoj tendenciji »vjerskog ujedinjenja« židovske manjine s većinom (*Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, 1783). To se manje vidi u »Mudrom Nathanu«, kojim mu je njegov religijski nevezani prijatelj Lessing postavio spomenik. S. Formstecher razvio je opsežan sustav za ideju da su kršćanstvo i islam misionarske ruke biblijsko-židovske religije koja je namijenjena čovječanstvu (*Religion des Geistes*, Leipzig 1841). U sekulariziranom obliku to se temelji na djelima francuskoga filozofa J. Salvadora (1779–1873), pretežu istraživanja Isusova života, zagovornika buduće kulture na korijenima SZ i NZ, nakon potrebne demitologizacije. Ta je linija narasla do novog razmatranja židovstva kao »svjetla narodâ« u religijski liberalnom židovstvu u Njemačkoj, SAD-u i Engleskoj. U Italiji je znanstvenik i mistik E. Benamozegh (1823–1900) zastupao učenje o potrebnom pročišćavanju čovječanstva prihvaćanjem → Saveza s Noom (*Morale juive et morale chrétienne,* Pariz 1867, ²1961; *Israël et l'humanité,* Pariz 1914, ²1961). Njegov kršćanski učenik A. Pallière (u. 1949) prenio je taj d. u Francusku. Te pokušaje prekinuo je u Njemačkoj sve veći rast → *Antisemitizma* u XIX. stoljeću. Umjesto plodnog dijaloga bila je potrebna → *Apologetika.* Poznata je bila vjerska borba F. Rosenzweiga protiv E. Rosenstock-Huessyja, djelovanje Bubera i njegov razgovor s K. Schmidtom (1933). Šutnja crkvi za vrijeme holokausta dovela je 1945. u mnogim zemljama do preokreta i novog početka dijaloga teologa sa židovskim partnerima. Oni se nadaju da će se i s islamom iz današnjih plahih početaka potaknuti dublji susreti; → *Kršćanstvo,* → *Islam.*

Lit.: M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften,* Bd. 3, Leipzig 1843; L. Baeck, *Aus drei Jahrtausenden,* Berlin 1938 (Studien, u. a. über das Verhältnis von Judentum und Christentum); H. J. Schoeps, *Judisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten,* Frankfurt a.M. 1949; M. Buber, *Zwei*

Glaubensweisen, Zürich 1950; S. D. Goitein, *Jews and Arabs. Their Contacts thrpugh the Ages*, New York 1955; C. Thoma (Hrsg.), *Judentum und christlicher Glaube*, Wien 1965; F. W. Marquardt, *Die Entdeckung der Judentum für die christliche Theologie*, München 1967; S. Sandmel, *Two living traditions*, Detroit 1972 (Studien und Aufsätze des Rabbiners und Neutestamentlers); H. J. Kremers (Hrsg.), *Juden und Christen lesen dieselbe Bibel*, Duisburg 1973; M. Brocke/J. Petuchowsky/W. Strolz (Hrsg.), *Das Vaterunser, Gemeinsames Beten von Juden und Christen*, Freiburg 1974; P. Navè Levinson, *Du unser Vater, Judische Gebete für Christen*, Freiburg 1975; Sch. Ben Chorin, *Jüdische Existenz heute*, Trier 1976; H. L. Goldschmidt, *Weil wir Brüder sind*, Stuttgart 1976; W. Strolz (Hrsg.), *Drei Wege zu dem einen Gott*, Freiburg 1976; D. Schoneich (Hrsg.), *Altes Testament heute gesagt. Jüdische und christliche Predigten der Gegenwart*, Gütersloh 1977; P. Navè Levinson, »Der eine Gott und die Einheit der Schöpfung«, u: G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), *Einheit in der Welt von heute*, Frankfurt a. M. 1978; časopisi: *Freiburger Rundbrief*; *Emuna* (Njemačka); *Christlich-Jüdisches Forum* (Švicarska); *JCM Newsletter* (Organ der Konferenz europäischer Juden, Christen und Muslime); *Organisation. International Council of Christians und Jews* (ICCJ), *Buberhaus, Heppenheim*.

P. NAVÈ LEVINSON

2. kršćanski

Pod dijalogom se u najširem smislu razumijeva oblik susreta i komuniciranja između osoba, skupina ili zajednica, koje se uzajamno priznaju kao ravnopravni partneri s ciljem da uklanjaju predrasude, da pospješuju međusobno razumijevanje i da zajedno rade na ciljevima i projektima. Prema partnerima koji sudjeluju, možemo razlikovati d. između religija ili d. sa svjetonazorima, odnosno s mješovitim oblicima. Kod međureligijskog dijaloga posebno mjesto zauzima d. ili trijalog između Židova, kršćana i muslimana.

Kao teološka natuknica d. je još uvijek novijeg datuma. Razvoj je tekao od konfrontacije i apologetike do dijaloga. U tom se razvoju može razlikovati više faza: srednjovjekovno mišljenje o Corpusu Christianumu polazilo je od ideje o kršćanskom svijetu u kojem se ostale religije – uz izuzetak Židova – nisu trpjele. Židovska religija mogla je u velikim progonima s mukom preživjeti. Islam je predstavljao veliki izazov koji se na Zapadu više suočavao s vojnim sredstvima (križarski ratovi sve do ratova s Turcima) negoli s filozofskim i teološkim argumentima (iznimke: Rajmund Lull i Nikola Kuzanski). Razdoblje velikih otkrića u Americi, Aziji i Africi dovelo je do doticaja s ostalim religijama isključivo u obliku misionarenja te prisvajanja prava na religijsku i kulturalnu premoć nad »poganskim kultovima« (iznimke: Las Casas, Ricci, de Nobili). Razdoblje reformacije obilježeno je mnogostrukim raskolima unutar kršćanskog svijeta. U obračunavanjima (reformacijski ratovi i 30-godišnji rat) vrijedilo je pravilo da načelno svi imaju isto religijsko uvjerenje na određenom području (cuius regio, eius et religio). Komparativna religijska znanost XIX. stoljeća pridonosi boljem poznavanju drugih religija; ipak nije dolazilo do egzistencijalnog susreta. Svjetska i duhovno-povijesna previranja XX. stoljeća stvorila su novu situaciju. Kraj kolonijalizma vodi do jačanja azijskih i afričkih religija; marksizam i komunizam znače izazov za sve postojeće religijske sustave. Kako god vrednovali pojavu sekularizacije, ona u svakom slučaju svojim mnogostrukim obilježjima pridonosi gubitku funkcije koju su religije imale u društvu. Zlodjela, obilježena nazivom »holokaust«, teško su pogodila europsko židovstvo i nanijela štetu njegovu religijskom i kulturalnom utjecaju. U zadnjem desetljeću jako je porastao udio muslimana u pučanstvu europskih zemalja. Međunarodna trgovina, razvoj komunikacijskih sredstava, turizam svjetskih razmjera i migracija mnogih ljudi iz različitih područja kulture i religije stvaraju nove oblike susreta. Pluralizam religija i svjetonazora postaje vrijednost koja traje, jer nijedna skupina ne može više vjerovati da će prevladati nad drugima ili ih potpuno integrirati. Priznavanje te činjenice pripravila je zamisao o toleranciji, Deklaracija o ljudskim pravima, poglavito o pravima na slobodu savjesti i vjeroispovijesti. U filozofiji dvadesetih godina XX. stoljeća dijaloško je razmišljanje došlo do svog izražaja. Nakon predradnji H. Cohena u filozofiji jezika, personalnog mišljenja i refleksije o ja-ti-odnosu, preko radova F. Ebnera, F. Rosenzweiga i M. Bubera, d. je duboko utemeljen kao samosvojno filozofsko načelo. Za filozofiju dijaloga d. znači razgovor ili susret pri kojem uzajamnim obavještavanjem u najrazličitijem obliku nastaje novi interpersonalni »između«. Filozofija dijaloga imala je veliki učinak na pedagogiju, formalnu logiku i teologiju. U kršćanskoj je teologiji razmišljanje o uvjetima, tijeku i cilju dijaloga započelo unutarkršćanskim razgovorom u ekumenskom pokretu. Uvođenje ostalih religija i svjetonazora kao dijaloškog partnera ima razmjerno kratku povijest. Prisvajanje prava na apsolutnost kršćanstva i misijski nalog činili su i čine teškim d. na temelju ravnopravnosti. U katoličkoj teologiji već se prije razmišljalo o dijalogu sa

sviješću o značenju i spasenjskoj funkciji nekršćanskih (značajan je ovaj negativni izraz) religija. Teologija religija polazi od univerzalne Božje spasenjske volje koja se pokazuje djelotvornom u načelnom suočavanju stvorenog svijeta i spasenja, povijesti svijeta i povijesti spasenja. Zbog čovjekove društvene ustrojenosti, ne može se Božje spasenjsko djelovanje iskazivati samo u individualnim »dobrim djelima« pojedinca, nego obuhvaća i društvene manifestacije tj. nekršćanske religije kao društveno postojeća jedinstva.

Otvaranje Katoličke crkve za d. s ostalim religijama i svjetonazorima dogodilo se na Drugom vatikanskom koncilu. Pape su pripravili i popratili to otvaranje. Ivan XXIII. u svojoj enciklici »Pacem in terris« (1963) traži razgovor »sa svim ljudima dobre volje«. Pavao VI. u enciklici »Ecclesiam Suam« zacrtava koncept dijaloga pri kojem se oko Katoličke crkve kao središta redaju u krugovima ostali sudionici razgovora – ostali kršćani, vjernici ostalih religija i konačno »oni koji ne vjeruju«. Dokumenti Drugoga vatikanskoga koncila traže d. s »odijeljenom braćom« (Dekret o ekumenizmu), sa svjetonazorima i ideologijama (Pastoralna konstitucija) i ostalim religijama (Deklaracija o nekršćanskim religijama i vjerskoj slobodi). Osobito težište dobiva prikaz odnosa Crkve prema židovstvu. Pokazuje se duhovna veza i zajedničko nasljeđe koje povezuje Crkvu sa židovstvom i žali se zbog duge bolne povijesti antisemitizma s mnogim lažnim optužbama i groznim progonima Židova. U izjavama pojedinih nacionalnih biskupskih konferencija koncilski se iskazi dalje objašnjavaju i primjenjuju u aktualnom dijalogu. Ali valja naglasiti da se u teologiji i u razmišljanjima o dijalogu nisu dostatno uzimali u obzir posebni odnosi kršćanstva sa židovstvom. To zacijelo vrijedi i za odnos kršćanstva prema islamu. Prečesto su se i ovdje izjave, koje su se davale o nekršćanskim religijama, jednostavno primijenile na islam. Kao pozitivne točke priključka na d. Crkva kod muslimana vidi zajedništvo u monoteističkoj vjeri, odnos prema Abrahamu i prema obećanjima koja su njemu dana, posjedovanje jednoga svetog zapisa, spominjanje i štovanje Isusa i Marije, te praksu davanja milostinje i posta. Također u odnosu prema islamu treba razraditi dugu bolnu povijest sukobljavanja. Osobito teška točka u dijalogu s islamom je kršćansko stajalište prema proroku Muhamedu.

Za kršćansku teologiju d. nije ograničen na ljude i skupine jednoga religioznog uvjerenja nego obuhvaća i ljude nereligioznog i ateističkog svjetonazora. Božje spasenjsko djelovanje nije vezano uz religiju, nego se odnosi na sve ljude koji nastoje živjeti prema svojoj savjesti (Konstitucija o Crkvi, 16). Na toj je osnovi moguće voditi d. sa svim ljudima i zajednički raditi na ljudskijem svijetu (vidi Pastoralnu konstituciju). Pa ipak se pokazalo da kod dijaloga sa skupinama različitih svjetonazora igraju ulogu mnogi nadredeni i politički čimbenici koji u praksi upropaštavaju mnoga polazišta koja su budila nadu. D. udruge »Paulusgesellschaft« s marksizmom, primjerice, mnogo je pretrpio zbog toga političkog opterećenja.

U protestantskoj se teologiji od Konferencije u Tambaranu (1938) intenzivno i kontroverzno diskutirala tema dijaloga. Svjetsko vijeće crkava ima vlastitu komisiju za »d. s ljudima žive vjere i sekularnog svjetonazora« (*Dialogue with men of living faiths and ideologies*). Nakon relativnog otvaranja na svjetskim konferencijama u Meksiku (1963) i Uppsali (1968), na zadnjoj Konferenciji u Nairobiju (1975) bio je vrlo kritički promatran program o dijalogu. Kontroverzna su pitanja misijske obveze jednih prema drugima ili jednih uz druge te spremnosti za d. Na teološkom savjetovanju u mjestu Chiang Mai (Tajland, 1977) raspravljalo se prije svega o pitanju dijaloga u zajednici (dialogue in community). Evangelička crkva Savezne Republike Njemačke objavila je dvije studije u kojima se pristaje na poseban odnos prema Židovima (»Kršćani i Židovi«) i muslimanima (»Muslimani u Saveznoj Republici«). Za d. i razgovore sa Židovima i muslimanima postoje vlastite studijske grupe koje tijesno surađuju sa sličnim grupama u Katoličkoj crkvi. Ove studijske grupe osim teoretskih pitanja obrađuju i praktična pitanja.

Osnovna shema dijaloga: U *pretpostavke* dijaloga ubrajaju se priznavanje ravnopravnosti dijaloških partnera (par cum pari) i poštivanje njihove svojstvenosti i drugačijosti. D. zahtijeva neokrnjeno svjedočanstvo čitave istine u cijelosti ljudskog susreta. *Temelj* za d. je solidarnost u zajedničkom čovještvu i u priznavanju ljudskih prava. Kod dijaloga među religijama može doći do slaganja u određenim vjerskim istinama. To poglavito vrijedi za d. između Židova, kršćana i muslimana, kod kojega daljnji temelj stvara vjera u jednoga Boga

kao Stvoritelja, odgovornost pojedinog čovjeka i prihvaćanje Pisma objave. Kao ničečna pretpostavka vrijedit će odsutnost svake misionarske namjere. U *odvijanju* d. će prolaziti više stupnjeva čiji redoslijed neće uvijek biti isti. Mogu se razlikovati: faza uklanjanja predrasuda i nesporazuma koji na početku dijaloga često obilježavaju prvi susret. U fazi informiranja dijaloški partneri daju međusobno svjedočanstvo o svom uvjerenju. S obzirom na oblik, ovdje će više biti riječ o jednostranom prikazivanju stajališta u pojedinoj tradiciji. Daljnjim tijekom dijaloga i uzajamnom razmjenom mišljenja otkrivat će se suglasja i sličnosti. Produbljivanjem susreta opet će se jasnije istaknuti razlike koje ostaju. U toj kritičkoj fazi dijaloga postoji mogućnost da se dublje shvate istina i bogatstvo vlastite tradicije kao i da se uči iz drugog uvjerenja i iskustva. Dakle, d. može postati rast u duhovnom iskustvu i istinsko sudjelovanje koje raskida postojeće uskoće i ograničenja te uzajamno vodi do veće otvorenosti. U toj će fazi biti prostora za otvoreno izlaganje uzajamnoj kritici. Moguće postaju i zajedničke akcije na socijalnom i političkom području jer povjerenje kao temelj dopušta raspravljanje o kontroverznim problemima.

Što se tiče *cilja* dijaloga, najlakše se može dati ničečno određenje: d. nema cilj pospješivati sinkretizam. Isto se tako on ne smije shvaćati kao taktička mjera koja samo zamjenjuje ostale oblike apologetike ili misije. D. živi od stanovitog nedostatka namjere, pa se ne smije upotrebljavati kao sredstvo za postizavanje cilja. Pritom d. svakako ima učinke. On služi razumijevanju među ljudima, pa tako i miru u nemirnom svijetu. Pomaže da se dublje sagleda širina mogućnosti koju ima ljudska egzistencija u svekolikoj različitosti i uzajamnom nadopunjavanju. Za ljude različite religije i svjetonazora stvara mogućnost suradnje na zajedničkim zadacima i problemima. Naposljetku d. je usmjeren prema budućnosti i treba vremena da se razvije. Za kršćansku je teologiju važna zadaća razlučiti d. od misije i evangeliziranja. I misija i d. povezani su svjedočanstvom. Obadvoje računaju s time da čovjek nije jednoznačno određen rođenjem, podrijetlom, nacijom i religijom, nego da se može u slobodi mijenjati i preobražavati. U tom su smislu to napredni i revolucionarni stavovi. Pa ipak, misija je kao kerigmatičko svjedočanstvo usmjerena na obraćenje drugoga. Misionarsku situaciju imamo tada kada je netko odlučio kao tražitelj i ne više čvrsto vezan uz neku tradiciju slušati kršćansku poruku s namjerom da ispita, može li ona biti njegov daljnji put. Naprotiv, kod dijaloga se radi o ravnopravnom susretu partnera koji razmjenjuju stavove uzajamnim svjedočanstvom, ne želeći drugoga nadmašiti ili pobijediti. Ako se d. preokrene u misionarenje, u svakom slučaju prestaje biti d.

Lit.: M. Buber, *Werke*, Bd. I, München 1962; B. Casper, *Das dialogische Denken, eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung F. Rosenzweigs, F. Ebners und M. Bubers*, Freiburg 1967; *Christen und Juden, eine Studie des Rates der EKD*, Gütersloh ²1976; *Dokument über den Dialog mit den Nichtglaubenden*, Trier 1969 (dt. Übersetzung und Kommentar von H. Vorgrimler); H. Dumoulin, *Christlicher Dialog mit Asien*, München 1970; F. Ebner, *Schriften* I, München 1963; W. P. Eckert/H. H. Henrix (Hrsg.), *Jesu Judesein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung*, Aachen 1976; isti, *Exodus und Kreuz*, Aachen 1977; G. Evers, *Mission – nichtchristliche Religionen – weltliche Welt*, Münster 1974; M. Fitzgerald/A. Khoury/W. Wanzura (Hrsg.), *Islam und westliche Welt*, Bd. I, *Moslems und Christen – Partner?*, Graz/Wien/Köln 1976; Garaudy/Metz/Rahner, *Der Dialog*, Hamburg 1966; H. L. Goldschmidt, *Dialogik, Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt 1964; F. von Hammerstein (Hrsg.), *Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog*, Frankfurt 1976; G. Hommel, *Der siebenarmige Leuchter. Ein Erfahrungsbericht*, München 1976; *Jahrbuch Evangelische Mission* 1968, Hamburg 1968; H. J. Margull/St. Samartha (Hrsg.), *Dialog mit anderen Religionen*, Frankfurt 1972; F. W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie*, München 1967; R. Pfisterer, *Von A bis Z. Quellen zu Frugen zwischen Juden und Christen*, Gladbeck 1971; K. Rahner, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, u: isti, *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1964, 46–58; F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg ³1954; L. Vischer, *Veränderung der Welt, Bekehrung der Kirchen*, Frankfurt 1976.

G. EVERS

3. islamski

D. s drugim religijama predstavlja bitno obilježje islama. Sa Židovima i kršćanima d. je vodio ne samo prorok Muhamed; zahtjev za vođenjem dijaloga predstavlja sastavni dio same objave. Koji cilj slijedi d. koji je propisan u Kuranu? Kao odgovor na to pitanje Kuran poznaje dvije mogućnosti među kojima postoji napetost koju je htio Bog. Izvorniji odgovor predviđa suživot postojećih religija. Židovstvo, kršćanstvo i islam nošeni su proročkom tradicijom. Sve tri religije su u posjedu istine, premda u većem ili manjem obliku i u različitom ruhu. Po Kuranu, sve su one dionice spasenja pod pretpostavkom da se zbiljski drže njima potvrđene objave i da se natječu u dobrim djelima (usp. 2,62; 5,69; 5,44–48). U tom

izvornom shvaćanju riječ islam ima dvostruko značenje. Ona označuje tek u drugom redu vjersku zajednicu pristaša proroka Muhameda. U prvom redu islam označuju svim trima religijama zajedničku jezgru objave. Sukladno tomu, Muhamedove su pristaše izjednačene s pristašama Mojsijevim i Kristovim. Spominjanje Sabejaca u toj svezi u Kuranu važi kao primjer za sve religije ili barem za sve koji vjeruju u Boga. Svi su oni pozvani da ne srljaju u nevjerstvo drugih naroda i da se okupe na zajedničkoj podlozi, naime na podlozi vjere u jednoga jedinog Boga u kojoj sudjeluju svi.
U praksi je ta predodžba izražena u dijalogu koji su muslimanske izbjeglice u vrijeme proroka vodile s Negusom [etiopskim vladarom: *car careva*]. Islamski izvori izvješćuju da nijedna strana nije pokušala natjerati drugu na obraćenje. Razgovor se vrtio oko pitanja: »U što vjerujete?« Razgovor se završio spoznajom da obje religije predstavljaju ravnopravne putove k spasenju. Mirovni ugovor načinjen u Medini, ugovor koji je poslanik sklopio s drugim zajednicama, može poslužiti kao uzoran primjer državnog ugovora za zemlje s brojnim religioznim manjinama.

D. koji leži u temelju te vizije uvelike odgovara predodžbama o međureligijskom dijalogu koji su prosvijećeni Židovi i prije svega kršćani XX. stoljeća imali u vidu kao ideal: Svatko ostaje pri svojoj vjeri i ne pokušava obratiti drugoga. Razgovor s drugima služi međusobnome razumijevanju i učvršćivanju vlastite vjere. On pomaže provjeri vlastitoga stajališta kao i utvrđivanju zajedničkih točki, iz kojih može proisteći zajedničko djelovanje na dobrobit svih koji su obuhvaćeni tim razgovorom. Ne smije se stvarati nikakva jedinstvena fronta protiv nečega, ali je svakako potrebno zajedničko djelovanje prilikom izgradnje boljega svijeta. U toj izvornoj viziji proroka Muhameda vjerske se zajednice pojavljuju u izvjesnoj mjeri kao nacije, kao ravnopravni sudionici u narodnom savezu vjernika. Historijski razvoj uopće nije tekao suprotno toj viziji. Mirovnog ugovora iz Medine nisu se držale sve strane, a u Kuranu kao alternativni prijedlog (nenasilno) obraćenje svih na islam – ovaj put »islam« nije rabljen u značenju svima zajedničke istine, nego u značenju novouspostavljenoga i od poslanika naviještanoga prvobitnog oblika, tj. kao priključak na Muhamedovu zajednicu. Razgovor s drugima tada znači religijsku raspravu. Doduše, i ona se treba voditi samo na »najljepši način« (Kuran 16,25), no i ona predstavlja jedan oblik prozelitizma.
U oba je slučaja d. neizostavan. Dakle, s muslimanske strane ne postoji nikakva dvojba glede međureligijskoga dijaloga. Suprotno! Za muslimane koji se po sebi raduju dijalogu teškoća se sastoji u odvraćanju od prozelitske vizije, koje se od sada čini nužnim, i u njezinu napuštanju u korist izvornije vizije o egzistenciji zbratimljenih vjerskih zajednica koje se međusobno natječu u pobožnosti. Radi se o davanju svjedočanstva za objavljenu istinu na temelju vlastitog iskustva.
S druge strane, i taj je islam »prvoga časa« prožet zahtjevom da se sve »podvede pod jedan imenitelj«. Dok nemuslimani na temelju određene jednostrane historijske slike često pretpostavljaju da je islam manje od budizma i kršćanstva zainteresiran za d., za muslimana, naprotiv, kušnja leži upravo u suprotnom smjeru. Tendencija k amalgamiranju ima doduše svoje granice u muslimanskoj teologiji, no ipak su obje vizije islama nošene gotovo eshatološkom nadom da će se svi ljudi na svoje dobro sjediniti u vjeri u Boga. Sinkretički eksperimenti poput onih koje je činio Veliki mogul Akbar ne samo da su počivali na hinduističkim utjecajima, nego su barem djelomice bili usidreni u duhu kuranske objave. Također uopće nije slučajno to što su sinkretičke vjerske zajednice poput behaizma nastale upravo iz islama. Druga se, historijska vizija islama, koja je dovela do razvoja muslimanske zajednice kao vladajućega sloja nošenoga komunalnim duhom, suprotstavila sinkretičkoj tendenciji i dugo ju je vremena potiskivala u pozadinu. No napetost nikada nije u potpunosti otklonjena. U mnogim se epohama održala sinkretička struja i to često sasvim jednostavno i primarna vizija okupljanja uz zadržavanje dotičnih osebujnosti. U mistici, izražajnoj formi islama koja je dugo vremena imala prevlast, snažnu je crtu predstavljao zahtjev za ujedinjenjem i svjetskom zajedništvu vjernikâ svih religija. Dakle, dok Židovi i kršćani prave jasnu razliku između dijaloga i sinkretičkoga stapanja, upravo su muslimani izloženi snažnome iskušenju da dopuste širenje dijaloga sve do iščeznuća islama u jedinstvenoj religiji. Zacijelo, militantni pokreti integralnog islama

snažno se protive tomu, no njima nepoznavatelji prilika često pripisuju više značenja nego što im pripada. Između krajnosti semitokratskih pokreta, s jedne, i antinominalističke mistike, s druge strane, postoji široko polje napetosti, a mnoštvo je muslimana vjerno idealu jedne svjetske religije u jednom ili drugom obliku. Pritom prvenstveno pitanje uopće nije, je li prozelitizam pretpostavljen ili se treba postići uvažavanjem različitih postojećih religija. Suvremeni razvoj u smjeru stvaranja novoga, univerzalnog društva, samo može osnažiti taj stari san. Muslimanu je stalo ne samo do toga da se religiozna dimenzija dadne posvuda vidljivim gospodarskim, političkim i kulturnim nastojanjima oko ujedinjenja. Religija je za njega inicijator toga svjetskog jedinstva. Nastojanje oko održanja viših vrijednosti za pristaše islama predstavlja glavnu pogonsku snagu ekumenskoga napretka. Tradicionalna predodžba o muslimanskoj vjerskoj zajednici kao o modelu za konačno ujedinjenje cjelokupnoga čovječanstva čini muslimanima poželjnim promicanje međureligijskoga dijaloga u okviru općega ekumenskog pokreta koji je postao fenomenom sadašnjice. Međureligijski d., čak i kada se vodi s izričitim odricanjem od pokušaja obraćenja, ne može stoga dovesti za muslimana do gubitka fascinacije koju na njega vrši misao o »ujedinjavanju«. Dakle, teškoća leži manje na području uklanjanja predrasuda i spremnosti upoznavanja drugoga a više u potvrđivanju religijskoga pluraliteta.

Radi se dakle o prevladavanju historijskih promašaja u međusobnom odnosu religija i o tome da se još jednom počne iznova. Za muslimane to znači da oni posežu za najranijom fazom navještaja, za razdobljem nastanka njihove zajednice u Meki i za početcima u Medini. Oni bi to činili u nadi da će ovaj put naći na drugoj strani sugovornika kojega tada nisu mogli naći u Medini. Pozivajući se na Abrahamovo [Ibrahimovo] naslijeđe židovstvo, kršćanstvo i islam mogli bi opet važiti kao tri vizije jednake istine, jedne istine koja je u tim trima religijama izložena opasnosti rasipanja ako se ne bi uvijek iznova promicala u mirnome dijalogu. Kao što je izvorno predviđeno u Kuranu, svatko se za sebe treba brinuti za to da upravo on ne zaniječe tu istinu i zato nema ničega korisnijeg od razgovora. Muslimanska odluka za prvu od ove dvije alternative ovisi ne naposljetku o stavu sugovornika. Utoliko treba pozdraviti što danas kršćani usmjeruju međureligijski d. prema islamu. Izvjesne tendencije islamskoga modernizma koje su pod utjecajem teorije evolucije po sebi se protive tom razvoju; jer one promatraju islam ne samo kao istinu koja je kod svih prvobitno prisutna barem u jezgri, nego u Muhamedovu navještaju vide najsavršeniji sustav za oblikovanje našega života. Budući da je islam najviši i zadnji stupanj na ljestvici razvoja religija, on je po ovim tumačenjima nadmoćan u odnosu na druge religije. Međureligijski d. mogao bi sada svakako dovesti do promišljanja o božanskoj mudrosti koja se višekratno spominje u Kuranu i po kojoj je mnoštvo religija blagoslov za ljude, pod pretpostavkom da se svatko drži svoje objave i pokušava dobrim primjerom pružiti najbolje svjedočanstvo za to.

D. KHAL.ID

DIJASPORA

1. židovski

a) Egzil moramo promatrati kao realnost koja trajno obilježava židovsku povijest i židovski život. Budući da Izrael i njegova zemlja čine tako reći tjelesno-duševnu cjelinu (Iz 62,4), u židovskom je narodu u višestoljetnoj dijaspori rastao osjećaj da je otrgnut od svojega tijela i nada da će to stanje jednoga dana završiti novim združivanjem i povratkom. Još danas oni nalaze vidljiv izraz u opeci koja nedostaje i koja označava nedovršenost židovske kuće u egzilu i time nepotpunu egzistenciju njezinih stanovnika, u praznome mjestu na polici za knjige koje će se popuniti tek kad se podigne biblioteka u Jeruzalemu, u razbijanju kristalne čaše na svadbi u znak tuge zbog Jeruzalema (b Berahot 31a) i na pergamentu ili papiru, odnosno pločici na zidu napisana riječ: *mizrah*, »istok« (za Židove na zapadu), odnosno *mašarab*, »zapad« (za istočnu dijasporu), koja pokazuje pravac prema Jeruzalemu za kućnu molitvu. Liturgija u svakom ponavljanju učvršćuje vezu dijaspore i Erec Jisraela, u svakodnevnoj glavnoj molitvi, kao npr. 9. dana mjeseca *ava* (hebr. *av*), kada je nacionalni dan posta i žalosti u spomen na Jeruzalem i Hram koje su razorili Nabukodonozor 586. pr. Kr. i Tit 70. pos. Kr., te na svršetak Bar Kohbina

ustanka 135. pos. Kr.; bogoslužje u sinagogi ističe *tišu beav* (9. av) recitacijom žalopojki i pokorničkih psalama te čitanjem tužaljki (hebr. *ejhah:* jao, joj) iz trećega dijela biblijskoga kanona.

b) Raseljenost Židova među druge narode imalo je različite uzroke. Prirodne katastrofe poput sušnih razdoblja, ali i trgovački promet, koji je vodio iz Egipta u Siriju i Mezopotamiju kroz Erec Jisrael, vjerojatno su bili povodom za iseljavanja i naseljavanja u Egiptu i Siriji. U zatvorene skupine, koje su u neobabilonsko i perzijsko doba živjele daleko od Erec Jisraela, ubrajala se »židovska vojna kolonija« zabilježena zahvaljujući papirusu iz Elefantine (K. Galling /izd./, *Textbuch zur Geschichte Israel* ²1968, 84–88). Kako bi organizirali granične trupe radi čuvanja južne granice Egipta, faraoni su na taj nilski otok (nasuprot gradu Asuanu) naselili Izraelce s njihovim obiteljima i uzdržavali ih. Pošto je Kir osvojio Babilonsko Carstvo (539. pr. Kr.) i prognanicima dopustio da se vrate kući iz Babilona (Ezr 1 i d.; 7,11 i d.; 2 Ljet 36,22 i d.), u Babilonu su dragovoljno ostali potomci deportiranih Judejaca, jer su se ondje rodili i odrasli; no ta je d. 515. pr. Kr. priznala ponovno sagrađeni hram u Jeruzalemu kao svoje duhovno središte. Za vrijeme helenističke epohe razvijeni gradovi poput Antiohije i Aleksandrije privlačili su Židove. Unutarnjopolitički procesi, građanski ratovi i međuždovski socijalni i politički obračuni u Erec Jisraelu naveli su druge na emigraciju (Josip Flavije, *Antiquitates* XIII, 12 i d.; Filon, *In Flaccum* § 45; isti autor, *De Legatione ad Gaium* § 281 i d.). Premda je broj Židova u Erec Jisraelu bio veći od onih raseljenih u susjednoj ili dalekoj zemlji, ipak se čini da je ukupni broj Židova u dijaspori u doba drugoga Hrama premašio broj onih koji su živjeli u domovini (M. Stern, The Jewish Diaspora, u: Sh. Safrai/M. Stern (izd.), *The Jewish People in the First Century II,* 1976, 117–82, 122). U pamćenje židovskoga naroda i u njegovu predaju duboko su se usjekla ponajprije raseljavanja mnogih zarobljenika u osvajačkim pohodima na zemlju. Na Sjeverno kraljevstvo Efrajim-Samariju, koje je podjelom kraljevstva nakon Salomonove smrti nastalo kao samostalna politička jedinica (1 Kr 12), utjecao je presudno asirski imperijalizam deportacijama i preseljenjima odabranih gradana (733. i 722. pr. Kr.; 2 Kr 15,29; 17,4 i d.). Iz južnoga kraljevstva Judeje babilonska je vojska prognala obrtnike i vojnike u Babilon (598, 595, 586. pr. Kr.; 2 Kr 24,12; 25,11 i d.; Jr 39–41; 52); drugi su pobjegli u Egipat kako bi izmakli nesigurnosti u vlastitoj zemlji koju su osvojili Babilonci (Jr 42–44).

c) Za tradiciju je doba nasilne raseljenosti židovskoga naroda u strane zemlje počelo u punom smislu s razaranjem drugoga Hrama, premda su se skupine židovskoga stanovništva stalno naseljavale (pretežito u svete gradove Jeruzalem, Safet, Tiberijadu i Hebron) u Erec Jisraelu sve do prvih povratnika u drugoj polovini XIX. stoljeća (u novi *jišuv,* »naselje«, za razliku od staroga). Poziv na *Seder* večeri (prije blagdana *Pesaha*): »Dogodine u Jeruzalemu!« (*Lešana ha-ba'a be-Jirušalajim*) bio je apatridski krik Židova tijekom mnogih stoljeća (*Hagada šel Pesah*, s objašnjenjima M. Lehmanna, 1962, 195).

d) U tradicijskoj lietaraturi egzil se ne pojavljuje samo kao političko-sociološko-religijska činjenica: ovdje rabljeni pojmovi – ponajprije »galut« (Iz 1,2; Jr 24,5; M Avot I,11; »odvođenje u izgnanstvo« odnosno »progonstvo«, slično: *golah* u Jr 29,16.20; b Avoda zara 30b; *šebi* Jr15,2; Br 31,19; Onkelov targum za Izl 12,29; Pnz 21,10) i rabinska riječ za »sužanjstvo 'podjarmljenost'« (*ši'bud*, b Berahot 12b; 34b) – odražavaju svu bol židovskoga naroda zbog dijasporske nacionalne nesreće, često posebice zbog depresivne sadašnjosti, a time uvijek i židovski identitet s poviješću Božjega naroda, pa i onda kad jadikovanje zbog gubitka povezanosti sa zemljom i s nadama u restituciju Izraela rezonira osjećaju i onih koji su se prilagodili svojoj okolini.

e) Rabini su, obogaćeni iskustvom o progonstvu, oblikovali egzilsku teologiju uzajamne Božje i ljudske tuge. Božje obećanje Mojsiju: »Ja sam koji jesam« (Izl 3,14) protumačili su u smislu obećanja: »Bit ću s vama u ovom (egipatskom) sužanjstvu i bit ću s vama u svim sužanjstvima svijeta« (b Berahot 9b). Bog se povezuje sa sudbinom svojega naroda tako iskreno da dijeli s njima patnje i u *galutu* (P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, 1968, 82–91). Analogno sputavanju Izraela prigodom njegove deportacije Bog je za vrijeme progonstva svojega naroda svoju »desnicu« (Izraz za njegovu pomoć: Ps 18,36; 63,9; 77,11; 118,15; Iz 41,10) svezao na

leđa (Eha rabati II, 6; Pesikta rabati 144b); kad bi zaboravio Izraelovu bol, morao bi »zaboraviti vlastitu desnicu«, vlastitu bol (Ps 137,5 propovjednici su povezali s Bogom). Rabinska egzegeza Biblije potvrdila je Izraelova Boga Saveza koji se otuđio od sama sebe i svoju nazočnost postavio na zemlju (*šekina*) te razvila predodžbu (A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur*, 1969, 160–76, 493–96), da šekina sadašnjosti, dok s Izraelom odlazi u progonstvo, povijesno pati, da ovisi o sudbini Izraelovoj: »Kad god su Izraelci bili zasužnjeni, i šekina tako reći s njima robuje. Naime, to znači: ... 'U svoj njihovoj nevolji i on je u nevolji' (Iz 63,9; drukčija verzija od one u masoretskom tekstu). Ja mogu iz toga pročitati samo nevolju zajednice (tj. da je i Bog pogođen nevoljom). Odakle znam da se misli i na nevolju pojedinca? Tekst glasi: ... (Ps 91,15; Post 39,20 i d.)... Rabi Akiva kaže: ... Kamo god Izraelci bijahu prognani, i šekina je bila prognana s njima. Izraelci bijahu izgnani u Egipat, i šekina bje s njima... Izraelci bijahu prognani u Babilon, i šekina bje s njima... Izraelci bijahu prognani u Edom (= Rim), i šekina bje s njima... I kad se Izraelci jednom vrate, i šekina će se s njima vratiti« (Mehilta za Izl 12,41; usp. b Berahot 8a; Megila 29a). Mudraci su, doduše, isticali da je Bog na nebu *i* na zemlji, s anđelima *i* ljudima (P. Schäfer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur*, 1972); ipak su podržali Boga koji daje prednost ljudima: »To mjesto (Br 7,1) može se (prema fondu suglasnika) pročitati ovako: 'Bolnog li dana kad Mojsije završi podizanje Prebivališta.' U to doba nastala je »bol« među anđelima u službi. Govorili su: 'Sada udaljava (Bog) svoju šekinu od nas i dopušta da njegova slava počiva dolje kod njegovih sinova. I tada Sveti, neka bude hvaljen, reče njima: Ne usmjeravajte na to pozornost! Moja je šekina uvijek s vama na visini!... Tješio ih je praznom utjehom – ako se tako smije reći. Svakako treba naglasiti: Glavna stvar njegove šekine je dolje na zemlji« (Tanhuma, naso 12, za Br 7,1). U kasnotalmudsko doba iz toga rabinskog shvaćanja Boga antropocentrika razvile su se ezoterične skupine (npr. hekalotski ezoterici, usp. J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 307 i d.), mistika *galuta*: ona u bogoslužju očekuje silazak Boga i vjeruje da njegova teofanija ispunja cijelu zemlju i usrećuje ju (A. M. Goldberg, Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der grossen Hekhalot, u: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 1, 1973, 1–49).

f) Jačanje tješiteljske rabinske egzilske teologije ne smije sakriti različita tumačenja kojima su prognanici reagirali na svoj život u dijaspori. Galut su shvatili kao Božji sud nad sobom: »Što je uzrok da je Izrael raseljen? Ratovi za kojima su čeznuli« (b Pesahim 118b), u njemu (tj. galutu) spoznali Božju ponudu za obraćenje: »Rabi Eleazar je rekao: I kad je Sveti, neka bude hvaljen, ljut, misli na milosrđe... Rabi Hošaja je rekao: ... Sveti, neka bude hvaljen, iskazao je Izraelu dobročinstvo (*cedaka*) kad ih je raselio« (ibid. 87b). »Rabi Johanan je rekao: Progonstvo okajava sve« (b Sanhedrin 37b), što su shvatili kao mogućnost Izraela da Boga objavi narodima i pridobije prozelite (*gerim; ger* »tuđinac, pridošlica, gost, privremeni došljak«). »Rabi Eleazar još je rekao: Sveti, neka bude hvaljen, raselio je Izrael među narode samo zato kako bi im se priključili prozeliti« (b Pesahim 87b). Židovstvo nikada nije shvatilo *galut* kao posljednji čin Božji; u središtu svih blagoslova molitve Osamnaest blagoslova jest X. *beraha*: »Zapuši u veliku pozaunu za naše oslobođenje i digni zastavu kako bi se skupili naši prognanici i skupi nas iz sva četiri kuta zemlje. Blagoslovljen budi, Vječiti, koji skupljaš prognanike našega Izraelova naroda.« Molitva uključuje i povratak izgubljenih deset plemena Sjevernoga carstva koja će se jednoga dana uz poziv velikog *šofara* (Iz 27,13) ponovno skupiti (b Sanhedrin 110b). Svi narodi, pred čijim se očima skupljaju »prognani i izgubljeni njegova Izraelova naroda«, shvaćaju to kao čudesni simbol Boga: »Rabi Kahana je rekao: ... Jednom će Egipat donijeti Mesiji dar, ali on ga neće htjeti primiti. Tada će Sveti, neka bude hvaljen, zboriti Mesiji: Primi ga od njih, jer oni su mojoj djeci pružili gostoprimstvo u Egiptu« (b Pesahim 118b).

Lit.: H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes* I, 1978, 166 i d., 191 i d., 447 i d.; Sh. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, ²1980; A. Bein, *Die Judenfrage* I, 1980; Sh. Talmon, Exil und Rückkehr, u: F. J. Bautz (Hrsg.), *Geschichte der Juden*, 1983, 27–53; C. Thoma, Jüdische und christliche Exilserfahrungen und Exilstheologien u: *Freiburger Rundbrief* XXIX, 1977, 15–20;

Jüdisches Lexikon II, 1927/1982, 880–88; *Encyclopaedia Judaica* 7, ²1978, 275–94. D. VETTER

2. kršćanski

Polazeći od povijesti pojma d. znači »raspršenost« Židova među poganima, tj. postojanje židovskih zajednica kao manjina izvan biblijske zemlje. Za širenje kršćanstva u oba prva stoljeća pr. Kr. židovska d. bila je važna pretpostavka. U kršćanskoj uporabi izraz d. nalazi se kao posljedica vjerskog raskola u kršćanstvu. Od bratske zajednice u Gospodinovoj zaštiti pojam se preokreće u oznaku pristaša koji obitavaju izvan Gospodinove zaštite. Otada d. označava činjenicu da manjina mora živjeti među religijski drugačijom većinom, pri čemu se u kršćanskoj jezičnoj uporabi pod dijasporom razumijeva da kršćanska manjina (katolička, evangelička ili pravoslavna) živi među konfesionalno drugačijom kršćanskom većinom.

Uslijed zbivanja u Drugom svjetskom ratu i pojačanoga unutarkršćanskog ekumenizma u povezanosti s nastankom pluralističkog društva svjetskog razmjera, pojam dijaspore prošao je daljnju preobrazbu. U teološkoj refleksiji o općoj manjinskoj situaciji jednoga kršćanstva, koje je manjina i to sve jače postaje u nekom svjetskom društvu globalnog razmjera, govori se o dijaspori kao »povijesnoj spasenjskoj prisili« (K. Rahner) koja kršćanina ponovno podsjeća da ovdje nema »trajni grad« (Heb, 13,14), nego je kao gost i građanin bez građanskog prava na putu u vječnu domovinu. Prihvaćanje toga načelnog stanja dijaspore znači u jednu ruku zadaću trijumfalističkog stava koji stremi načelnom pokrivanju Crkve i društva i to ima kao cilj. Reakcija na stanje dijaspore može biti dvojaka: stvaranja geta ili stav otvorenosti. Tako reakcija da se u pogledu dijaspore povlačimo u neku zaštitnu zonu, da se učahurimo i da čuvamo posebnost, vodi do mentaliteta getoizacije koji kulturalno, društveno i političko područje prepušta samome sebi. Ovdje kršćani mogu mnogo naučiti iz bolnih iskustava koja su Židovi stekli u dugim godinama svojega života u dijaspori s nametnutom sudbinom geta. Stav otvorenosti naočigled trajnog stanja u dijaspori pretpostavlja živu i jaku vjeru koja nije razvijena u dušobrižništvu pučke Crkve. Preokret preteži to na čuvanje usmjerenog dušobrižništva u angažiranu i egzistencijalnu vjeru, zadaća je koja se mora izvršiti da bi kršćani postali »sposobni za dijasporu«. To uključuje produbljeno suočeljavanje s činjenicom trajnoga religijskog i svjetonazorskog pluralizma. Obveza i spremnost na svjedočenje vlastite vjere mora se uskladiti sa stavom otvorenog dijaloga u pluralističkom društvu. Drugačije nego u židovskoj predodžbi dijaspore, koja u zemlji Izraclu (Erec Jisrael) ima u načelu dostižan cilj, kršćanska predodžba dijaspore je očekivanje eshatološkog ispunjenja, jer ne traži »trajni grad« na ovome svijetu, nego predstavlja traženje i očekivanje »buduće domovine«.

Lit.: Th. Heckel, *Diasporaarbeit als theologisches und kirchliches Problem der Gegenwart*, Kassel 1951; O. Dibelius, *Die Bedeutung der Diaspora für Kirche und Volk*, Kassel 1952; K. Rahner, *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt: Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959; N. Greinacher, Diaspora: SM I, 879–885; K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972. G. EVERS

3. islamski

Islam je po svojoj biti usmjeren na stvaranje zaokruženoga društva. Muslimani u »raspršenosti«, što znači riječ d., uvijek su smatrani iznimkom. Do današnjega dana među pismoznancima je sporno, jesu li vjernici, koji su se silom okolnosti uveli u dār al-harb, svojom religijom obvezani na isceljavanje iz nemuslimanskih područja i na traganje za novim zavičajem unutar područja vladavine islama. K tomu je u svim razdobljima bilo pojedinaca, narodnih skupina i zajednica koji su se u dijaspori morali boriti sa svojom sudbinom. Misli se na muslimanske kolonije u starome Bizantu, na arapske trgovce u istočnoj Africi ili na Dalekom istoku ili na španjolske Maure.

Islamsko pravo odobrava vjernicima koji žive u dijaspori izvjesna olakšanja s obzirom na poštovanje običaja i zakona. Tu se naročito primjenjuje pravno načelo da prisile ukidaju zakone (»Prisile čine dozvoljenim ono što je nedolično«). Kada se u zemlji, kakva je recimo Španjolska nakon rekonkviste, islam stavi izvan zakona, vjernici tada smiju zahtijevati široke dispenze. To ide tako daleko da se oni sukladno prisili trebaju pokoravati sudbini i samo u srcu davati svjedočanstvo o svojoj pripadnosti islamu. U islamskoj teologiji postoji poseban izraz za takvo ponašanje: takija, što

znači isto što i *kriptoislam* (takija izvorno znači: oprez, čuvanje samoga sebe).
Odredbe *fikha* o religioznome životu manjina danas su u najmanju ruku izgubile značenje. U nemalom broju zemalja koje su izvan područja djelovanja islamske »ekumene«, naime dār al-islāma, muslimani uživaju veće religijske slobode nego u zemljama izvornoga islama. Islamske zajednice, koje su doživjele snažnija iseljavanja poput onih iz Turske i bivše Jugoslavije, od šezdesetih godina XX. stoljeća suočavaju se s tipičnim pitanjima dijaspore. U bivšoj Jugoslaviji pojam dijaspore izričito se odomaćio prilikom razmatranja ove problematike. Tamo on dakako ni na koji način nije imao povijesno-spasenjsko značenje.

S. BALIĆ

DOBRO

1. židovski

U poukama koje upućuju na ispravnu molitvu mudraci su isključili puki hvalospjev: »Neka se pamti njegovo ime po dobru« (M Berahot V,3). U *svemu* stvorenom prepoznavali su materiju »svetosti« (Lev 11,44; 19,2) i znali da će istom čovječjom strastvenom snagom, koja stvara zlo ako nije usmjerena, čovjek činiti d. ako je usmjeri prema Bogu. Stoga su utvrdili: »Svatko je obvezan zahvaliti Bogu i za zlo kao što zahvaljuje za d.«, jer Bog ne traži samo ljubav svojega stvorenja, nego i njegovu ljubav u potpunosti, svim njegovim bićem (ibid. IX,5 uz Pnz 6,5). Iskustva iz svojega života i učenja rabini su zbili u opomenu: »Neka čovjek uvijek govori: Sve što Svemilosrdni radi, radi za d.« (b Berahot 60b). »D.« koje čini Bog traži i od čovjeka radi njegova života: »Tražite d., a ne zlo, da biste živjeli... Mrzite zlo, ljubite d., držite pravicu na gradskim vratima« (Am 5,14 i. d.). Samo na putu »dobra« čovjek razvija u sebi skrivenu sličnost na Boga (Post 1,27), i može, kako mu je zapovjeđeno, »imitirati« Boga (Sifra Lev 19,2; usp.Vajikra raba XXIV,19,2), njemu »biti jednak« (b Šabat 133b; usp. Sota 14a), »nalikovati Bogu« (Maimonid, Mišne Tora, Hilhot deot I,6). Samo onaj tko teži za »dobrim«, traži Boga; samo onaj tko čini »d.«, naći će ga (Am 5,6.14). »D.« nije ljudska zamisao i nešto drugo osim »prirode« i »sudbine«; d. je Bog predao čovjeku: »Objavljeno ti je, čovječe, što je d., što ON traži od tebe: samo činiti pravicu, milosrđe ljubiti i smjerno sa svojim Bogom hoditi!« (Mih 6,8). Čovjek doznaje u čemu se sastoji »d.« po Božjoj volji. Stoga je Rabi Akiva (I./II. stoljeće) opazio u *daru Tore* prednost izabranoga naroda: »Miljenici (Božji) jesu Izraelci, jer je njima podareno dragocjeno oruđe (= Tora); objavljena im je posebna ljubav time što im je podareno dragocjeno oruđe« (M Avot III,15). Budući da Tora daje čovjeku zadaću koju mu je odredio Bog na Sinaju objavom svoje volje (Izl 20 i d.; Pnz 5,1–22), stari su tumači Biblije rekli: »'D.' (Ps 39,3) ne znači ništa drugo osim Tora« (b Berahot 5a). Ona čovjeku otkriva stvarnost »dobroga«, koje se još nije dogodilo i koje se nije zauvijek dogodilo, nego ga svatko može i treba ostvariti i koje u Bogu ima bezuvjetan, siguran razlog (Pnz 10,12; 30,11–14; Iz 1,16 i d.; 33,15 i d.; 56,1; Ps 15; 24,3–5; Izr 8,13). Stvarnost »dobroga« čovjek otkriva tek kad čini »d.«; naime, u ostvarenju doživljava Stvoriteljevu zapovijed i Stvoriteljevu snagu kao nešto što pripada njegovu osobnom životu (M Avot III,15; IV,21). Riječi učitelja Tore glase: »Čija djela su veća od njegove mudrosti, njegova mudrost ima trajnu vrijednost. Čija je mudrost veća od njegovih djela, njegova mudrost nema trajnu vrijednost« (ibid. III,10; usp. II,11). Bog je svojim stvorenjima dao sposobnost da biraju »d.« (Pnz 30,19); njegov je nalog Izraelu da svijetu pruži primjer (Iz 42,6; 49,6.8). Prigovor židovstva na »pogane« izražavalo se uvijek kao suprotnost činidbe i života (Sifra Lev 19; b Šabat 67a; Sanhedrin 101a; Tos. Šabat VII.VIII; Majmonid, Mišne Tora, Hilhot Akum XI,1,2; Šulhan aruh, Jore dea 178,1,2). Hilelova škola nije se bojala da prozelitima olakša obredne i bogoslužne zahtjeve, ali nije skraćivala zapovijed da se čini »d.« (b Šabat 31a; Sifra Lev 19,33 i d.). Ostvarenje toga znači: ostvariti Boga u svijetu; Biblija za to rabi izričaj »služiti Bogu« (Pnz 10,12; Izl 20,5; 23,24; Jr 13,10; 22,9; 25,6). Značenje »služenja«, koje se sastoji u tome da čovjek prihvati Božju zapovijed da čini »d.«, ispunjava rabinsku literaturu te religijsku filozofiju, usmjerenu na djelo, od Filona do Majmonida i tekstove modernih židovskih filozofa. Karakteristično je da se i u židovskoj mistici otkriva smisao života u činjenju »dobra«.

Lit.: E. Auerbach, *Die Prophetie*, 1920, 67 i d.; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 1980, 218 i d., 267 i d., 282 i d.
D. VETTER

2. kršćanski

D. je ono što je vrijedno, što zaslužuje da ga volimo, cijenimo i za njim težimo. Najprije treba razlikovati između onoga što je d. u sebi, što samo po sebi završuje da bude voljeno i postignuto, od onoga što je samo sredstvo s određenom svrhom, što zaslužuje da ga cijenimo samo s obzirom na tu svrhu. Radost je, primjerice, nešto dobro u sebi, a, naprotiv, oštar nož je dobar samo u funkcionalnom smislu, dobar je kao oruđe za rezanje.

Unutar onoga što je u sebi d., treba još razlikovati između dobroga u izvanćudorednom smislu, izvanćudorednih vrijednosti u koje pripada sve dobro, čije ostvarenje ne ovisi samo o slobodnoj čovjekovoj odluci, i dobroga u ćudorednom smislu, ćudorednih vrijednosti, onog čovjekova pozitivnog svojstva koje proizlazi samo iz njegove slobodne odluke za nepristranu (nesebičnu) ljubav. D. u izvanćudorednom smislu je, primjerice, sve ono što sačinjava čovjekovo blagostanje: sam čovjekov život, zdravlje, inteligencija, osobni odnosi itd. Oznaka 'izvanćudoredan' samo kazuje da posjedovanje takvih dobara ili njihov nedostatak ni u kojem slučaju ne dotiče čovjekovu ćudorednu vrijednost. Netko može biti siromašan ili bogat, bolestan ili zdrav, prezren ili cijenjen – sve se to odnosi (samo) na dobre i loše strane njegova života, ali ne i na njegovu moralnu kvalitetu, njegovu ćudorednu dobrotu ili zloću (usp. Mt 16,26: »Što koristi čovjeku ako dobije sav svijet, a izgubi svoj život?«). No s izrazom 'izvanćudoredno' nipošto se ne želi reći da je dobro u izvanćudorednom smislu ćudoredno beznačajno. Upravo je suprotno: Ćudoredna dobrota nekog čovjeka ostvaruje se (najjače) upravo njegovim slobodnim nepristranim (nesebičnim) stavom prema izvanćudorednim vrijednostima i nevoljama (usp. Mt 25,31–46: »Zaista, kažem vam, meni ste učinili koliko ste učinili jednomu od ove moje najmanje braće.«). Pod ćudorednom vrijednošću podrazumijeva se samo ona vrijednost koja proizlazi iz slobodne odluke ili temeljnog shvaćanja na osnovi kojih je čovjek spreman nepristrano ljubiti sve d. u onoj mjeri u kojoj je ono d., a mrziti sve zlo u onoj mjeri u kojoj je ono zlo i prema tome prosuđivati i postupati. Ćudoredno je d., dakle, samo jedno: nekoristoljubiva ljubav (usp. dvostruku zapovijed ljubavi prema Bogu i prema bližnjemu). Ako sve vrline (kao poniznost, milosrdnost, strpljivost itd.) predstavljaju pojedinačne aspekte ćudoredne dobrote, one se dadu u množini označiti kao ćudoredne vrijednosti (usp. 1 Kor 13). Ćudoredno d. označava se u filozofskoj (kantovskoj) terminologiji kao moralnost, a u teološkoj kao spasenje (ćudoredna dobrota je središnji aspekt spasenja).

Čovjeka se bezuvjetno treba ticati ostvarivanje ćudoredno dobroga (ćudoredne dobrote, dobre volje ili moralnosti), a ostvarivanje izvanćudorednih dobara samo uvjetno, tj. ako ne stoje u protivnosti s očuvanjem njegova moralnog integriteta (usp. Mt 16,26). Klasični tekst u kojem dolazi do izražaja ovaj kategorički zapovjedni karakter ćudoredno dobroga nalazi se u: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (BA 1–3) I. Kanta: »Ništa na čitavom svijetu i izvan njega što se može zamisliti, ne bi se moglo držati za d. bez ograničenja osim jedino dobre volje. Razum, dosjetljivost, snaga prosuđivanja i kako se inače sve zovu duhovni talenti, ili odvažnost, odlučnost, ustrajnost u nakanama kao svojstva temperamenta bez sumnje su dobri i poželjni u nekom smislu, ali oni mogu postati krajnje loši i štetni, ako volja koja treba primijeniti ove prirodne darove i njezino osebujno svojstvo, koje se zato označava kao karakter, nisu dobri. S darovima sreće isto je tako ... Dobra volja nije po onome što čini ili izvršava ... nego samo po htijenju, a to je po sebi d. i kada se promatra samo za sebe, bez usporedbe, pa to htijenje treba daleko više cijeniti, nego sve što bi po njoj ... moglo biti samo izvedeno. Ako zbog posebne nenaklonjenosti sudbine ili oskudne nadarenosti od strane maćuhinske prirode ovoj volji sasvim nedostaje moć da provede svoju namjeru, ako uz svoje najveće nastojanje ipak nije ništa izvela, pa je preostala samo ... dobra volja, tada bi ona ipak blistala poput dragulja sama za sebe kao nešto što ima svoju punu vrijednost po sebi.« Iz ove prednosti ćudoredno dobroga pred svim izvanćudorednim dobrima izvodi se bezizniman zahtjev u odnosu na slobodu savjesti i vjersku slobodu, tj. zahtjev da nitko ne smije biti prisiljen postu-

pati protiv uvjerenja svoje (možda i pogrešne) savjesti ili vjere.

Lit.: B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf ²1980, posebice 73–78, 142–154. R. GINTERS

3. islamski

Čovjek se u svom zemaljskom životu često kreće između dobra i zla. On je podložan mnogim iskušenjima. Prema islamskomu nauku, za pronalaženje puta k dobru potrebna je jedna temeljna orijentacija: potrebna je odluka za Boga. Suprotnost je zaborav Boga koji uvijek predstavlja skliski put koji odvodi od Boga. U predanosti Bogu obistinjuje se najviši stupanj ljudske odgovornosti – čovjek svakako u mnogo čemu zastupa Boga na zemlji. Apsolutno d. dolazi od Boga. »Koja god vas nesreća pogodi, to je zbog onog što ste vi zaradili, a (*Alah*) mnogo oprašta« (42,30).

Prema sunitskom shvaćanju, d. potječe iz bogate Božje riznice. Ono je stalno prisutno; čovjek ga samo treba steći. Čovjekova djela prosuđuju se prema stjecanju dobara ili prema njihovu propustu. Pritom je odlučujuća nakana. Stoga je – moralno gledano – vjernik u koristi zato što njegova djela zbog stalne predanosti Bogu, u čijem se znaku izvode, imaju bolju motivaciju od djela nevjernika. Propust zla jest pretpostavka za to da se potpuno očituje d. Zlo obezvrjeđuje dobro djelo koje mu se stavlja na stranu. Vjerodostojne izreke vjerovjesnika (hadise) kažu npr. da je bezvrijedan post onoga koji laže ili nekoga prevaranta. Doduše, dobra djela mogu ublažiti ili otkloniti posljedice zlih djela, no njihovo paralelno odvijanje ipak ne svjedoči o čistoći duše. D. je eliminirajući čimbenik zla samo ako se ono naknadno postavlja kao popratna pojava kajanja, te stoga »nije jednako dobro i rdavo (*djelo*). Odbij (*zlo*) s onim što je najljepše, pa će (*ti*) onaj što je između tebe i između njega postojalo neprijateljstvo (*postati*) kao da je iskren prijatelj« (41,34).

Lit.: G. Mensching, Gut und Böse im Islam, u: *Die Auswahl* 4/1942, 6–10. S. BALIĆ

DOBROČINSTVO

1. židovski

»Ako tvoj brat zapadne u škripac i ne mogne održavati svoje odnose s tobom, primi ga; i neka s tobom živi kao stranac ili gost!« (Lev 25,35). Izrael je otkrio bližnjega. Njegova predaja, obuhvaćena u hebrejskoj Bibliji, uvela je bližnjega silom prilika u etičko razmatranje: »... podijeliti kruh svoj s gladnima, uvesti pod krov svoj beskućnike, odjenuti onoga koga vidiš gola, i ne kriti se od onog tko je tvoje krvi. Tad će sinut poput zore tvoja svjetlost, i zdravlje će tvoje brzo procvasti. Pred tobom će ići tvoja pravda, a Slava NJEGOVA bit će ti zalaznicom« (Iz 59,7 i d.). Radi zajedničkog Stvoritelja dobrobit bližnjega postaje u židovskom narodu normom za ocjenjivanje čovječjeg djelovanja: »Tko tlači siromaha, huli na NJEGA, a časti ga tko je milostiv ubogomu« (Izr 14,31, usp. 19,17; 21,13; 22,9; Ez 16,49; Ps 37,21; 41,2; 112,9; Job 31,16–20). Budući da čovjek, prema biblijskom gledištu, nije pojedinac, ne smije radi osobne koristi bića uz koja živi tlačiti niti iskorištavati (Izl 22,21; 23,4 i d.; Lev 19,17 i d.; Pnz 24,17; Izr 20,22; 24,17.29; 25,21 i d.; Job 31,29 i d.); naprotiv, kao član cjeline, koja se sastoji od ljudi s jednakim pravima i jednakim dužnostima, on mora, koliko god može, pridonijeti tome da se ona očuva, raste i uspijeva (Lev 19,33 i d..; Pnz 10,19; Iz 1,17; Zah 7,9 i d.; Izr 3,27 i d.). »Istina je... da ljudi postupaju slično Bogu samo ako čine dobro. No, koje bi veće dobro moglo postojati za (nas) smrtnike od nasljedovanja vječnoga Boga?« (Filon Aleksandrijski, *De specialibus legibus IV, de judice*).

Valja spomenuti istovjetnost rabinskog izraza za dobrotvornost i davanje milostinje s biblijskom riječju »cedaka« (»pravednost«, »dobrotvornost«, »milodar«) (Izr 10,2; 11,4–6.18 i d.; 12,28; 13,6). Učitelji židovstva povezuju svaku pohvalu »pravednosti« u biblijskim spisima s dobročinstvom i davanjem milostinje te zaključuju: »Milostinja i djela ljubavi vrijede koliko i zapovijedi« (j Pea I,1,15b). »Tko uskraćuje d., jednak je idolopokloniku« (b Bava batra 10a). »Navesti nekoga na d., više je nego da sam činiš dobro« (ibid. 9b). Mudraci su podupirali jeruzalemski običaj: »Objesiš li iznad ulaznih vrata stolnjak, siromasi znaju da mogu ući. Ako se stolnjak skine (tada je to značilo da je sve raspodijeljeno), siromasi više nisu ulazili« (ibid. 97b); mudraci su, naime, upozoravali: »Bolje da se čovjek baci u talioničku peć nego da javno posrami lice bližnjega svoga« (b Ketuvot 67b). Oni su prednjačili do-

brim primjerom: rabin Akiba (I./II. stoljeće) obično je davao milodare tako da bi se sam preodjenuo u siromaha i novac zamotan u tkaninu neopazice spuštao među siromahe (Jalkut u vezi s Ps 41,2). »Rabin Hima (III. stoljeće) obično bi za vrijeme jela otvarao vrata i rekao: Tko je gladan, može ući i jesti sa mnom« (b Taanit 20b).

Rabini su priznavali socijalno potrebite ravnopravnim članovima zajednice svojim zahtjevom: »I siromah, koji i sam živi od milostinje, mora prema još siromašnijem pokazati d.« (b Gitin 7b). Oni su razvili osebujni etos dobročinstva kao »pravednosti« (*cedaka*), prema kojoj potrebitom bratu treba pružiti samo dio dobara nastalih stvaranjem, koji mu pripada po pravu, tj. po Bogu, i stoga nije dobrovoljni dar »bogata čovjeka« koji velikodušno daje »milostinju«. Majmonid (1135–1204), koji je nabrojio osam stupnjeva dobročinstva, svrstao je milostinju u novcu u najniži stupanj, a najvišim odredio stupanj koji osposobljava osiromašenoga da se osamostali i time postane neovisan o milostinji (*Mišne Tora, Hilhot matenot anijim*).

U židovskom narodu živi od najranije povijesti smisao za pravednost. To dokazuju socijalno-pravne odredbe u Tori, koje se temelje na nastojanju da se zaštite društveno i gospodarsko slabi. Josef Albo (XIV./XV. stoljeće) prosudio je u svojem u religijsko-filozofskom djelu: »Budući da židovstvo ima u vidu moralne zahtjeve ljudskoga roda, ono traži strogost kada je treba za ćudorednost, ali inače posvuda traži blagost. Židovstvo zahtijeva, prije svega, blagost za slabe i siromašne. S njima ne smije postupati strogo u primjeni zakonskih odredbi« (*Ikarim* I,8). Socijalni rad u korist gospodarski slabih i radi otklanjanja ljudske bijede židovstvo je uvijek provodilo kao svoju prijeko potrebnu i sveobuhvatnu *javnu* zadaću u mnogobrojnim ustanovama svoje države i u općinama u dijaspori i oslobađalo od slučajnosti i ovisnosti u privatnoj pomoći.

Lit.: H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV.1, 1928/⁶1975, 536–610. *Die Lehren des Judentums* 1, 1928, 365–89; 2, 1930, 112–26; *Jüdisches Lexikon* IV/2, 1927/82, 1468–79; C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1974, 412–39; *Encyclopaedia Judaica* 5, ⁴1978, 338–53.

D. VETTER

2. kršćanski

D. ima za cilj siromašnima, potrebitima i ostalim patnicima dati udjela u dobrima koja trebaju da bi osigurali svoj život u zajednici i da bi podigli njegovu kvalitetu. U okruženju NZ bilo je davanje milostinje posebno sredstvo da se postigne taj cilj. Tako Isus u Govoru na gori to drži uz molitvu i post izrazom religioznog djelovanja (Mt 6,1–18). Isus pritom zahtijeva da davanje milostinje bude nesebično i da se od davatelja ne koristi kao sredstvo da postigne pohvalu i priznanje (Mt 6,1–4). Tko daje milostinju, ne treba ništa očekivati kao protuuslugu (Lk 6,35; 14,14); treba uvijek imati otvoreno uho za molbe drugih (Mt 5,42) i ne postavljati granice svojoj spremnosti da pomogne (Lk 6,30). Jer, svaki je patnik njegov bližnji (Lk 10,29–37). U slučaju potrebe mora sam biti spreman prihvatiti se posla da bi mogao pomoći drugima (Ef 4,28).

Tko se tako brine za siromašne, skuplja sebi blago na nebu (Lk 12,21.33–34) i dobiva zato nebesku plaću kod Boga (Mt 6,2.4). U svakom čovjeku koji trpi nevolju i kojem pomogne, susreće samoga Isusa Krista (Mt 25,31–46). Uzor za kršćanina je sam Isus Krist koji je »radi vas od bogataša postao siromah da vi postanete bogataši njegovim siromaštvom« (2 Kor 8,9). Tek kada svoje srce ne zatvaramo pred bratom koji je u nevolji, možemo iskusiti što stvarno znači Božja ljubav (usp. 1 Iv 3,17; Jak 2,15) i što stvarno sadrži bratstvo za zajednicu koja se okuplja oko euharistije (usp. 1 Kor 11,20 i d.). Ali d. se ne iscrpljuje u spremnosti pojedinca da pomogne potrebitima. D. je također zadaća zajednice i sveukupnog društva. Ta je spoznaja uistinu dovela do osnivanja različitih ustanova socijalne pomoći koje su protegnule svoju djelatnost na različita područja čovjekovih potreba. U prvoj je fazi d. shvaćeno kao socijalna pomoć s ciljem da se pojedinim članovima zajednice odnosno pojedinom građaninu osigura životni minimum. Tada se pomoć protezala na različite pojave ljudske nevolje i na posebne životne situacije u kojima je pomoć zajednice potrebna: »Pomoć za izgradnju i osiguranje životne osnove, preventivna zdravstvena pomoć, bolesnička pomoć, pomoć trudnicama i rodiljama, pomoć invalidima, pomoć za tuberkuloz-

ne i slijepe, pomoć za njegu i održavanje kućanstva, za ugrožene i stare« (K. Jansen, Wohlfahrtspflege u: RGG VI, 1962, 1793).

Načelo ove socijalne pomoći naglašava da se onaj koji prima pomoć ne treba držati pasivnim predmetom potpore i da se s njime treba postupati na odgovarajući način. Dapače, potpora treba biti ponuđena kao pomoć za samopomoć i primatelj pomoći treba prema mogućnosti snositi odgovornost za daljnji razvoj svog položaja. Socijalna služba je nositelj javne socijalne pomoći. Slobodna dobročinstva, naprotiv, pružaju religijske zajednice koje država priznaje kao tijela s pravom javnosti, osobito od evangeličke i Katoličke crkve (ustanove evangeličke crkve: Innere Mission [Unutarnja misija], Diakonisches Werk [Đakonsko djelo]; ustanova Katoličke crkve: Caritas-Verband [Caritas]). Uz crkvene ustanove kao nositelje skrbi treba još spomenuti udruge mladeži i dobrotvorne udruge (Arbeiterwohlfahrt, das Deutsche Rote Kreuz, Paritätischer Wohlfahrtsverband – Radnička skrb, Njemački crveni križ, Savez paritetske skrbi). Za izobrazbu socijalnih radnika koji su zaposleni na različitim područjima skrbi ima značajan broj škola i obrazovnih centara. Poseban oblik socijalne pomoći u naše su vrijeme savjetovališta u pitanjima bračnog života, odgoja, osobnog života (dušobrižništvo preko telefona) kao i u različitim društvenim okolnostima.

Utemeljenje socijalnih ustanova i dobrotvorstvo na svim njihovim područjima, bilo da ga vodi država ili religijske zajednice i dobrotvorne udruge, ne želi biti samo ostvarenje ljubavi prema bližnjem nego i izvan toga opomena da se teži za većom mjerom pravednosti. Jer, kako piše Bernhard Häring, »smisao se ljubavi iskrivljuje ako netko hoće pružati djela ljubavi, a ne brine se za pravdu i stvaranje zdravih ljudskih odnosa. Ne smijemo ljudima pružati milostinju gdje im možemo pomoći na putu pravde da zadovolje svoje vlastite potrebe i da suodgovorno sudjeluju u društvenom procesu« (Frei in Christus, II, Freiburg 1980, 450).

Lit.: Cl. Wiener, Almosen, u: *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, hrsg. von X. Leon-Dufour, Sonderausgabe der 2. Aufl., Freiburg 1981, 6–8; H. Krimm (Hrsg.), *Das diakonische Amt der Kirche*, 1953; K. Jansen, Wohlfahrtspflege, u: RGG, VI, Tübingen ³1962, 1790–1796. A. KHOURY

3. islamski

Jedno od najvećih djela dobročinstva jest osobno žrtvovanje za bližnjega. Kuran je neobično bogat uputama i zahtjevima koji smjeraju na d. Jedno od njegovih temeljnih nastojanja jest »da to bogatstvo ne bi kružilo među vašim bogatašima« (59,7). Društveni su propisi u islamu nedvosmisleni. Povrh toga, uvijek iznova preporučuje se dodatno dragovoljno d. Premda se prosjačenje smatra prezrivim i na sudnjemu danu postiđujućim, d. je u islamskim zemljama ponekad k tomu išlo tako daleko da se zahtijevalo i za prosjačenje. Pobožne zaklade (vakufi: *waqf*, množ. *awqāf*; u Magrebu *habis*, množ. *hubūs*) predstavljaju najuvjerljiviji izraz te volje za dobročinstvom. Pod *vakufom* »se podrazumijeva neka stvar koja uz zadržavanje svoje supstancije daje korist i kod koje se vlasnik odrekao svojega prava raspolaganja nalogom da se korist od nje upotrebljava u dobre svrhe«. Na primjer, u Osmanskome Carstvu posjedi koji su učinjeni *vakufima* sačinjavali su naposljetku četvrtinu cjelokupnih obrađenih površina. Taj ogromni gospodarski potencijal »mrtvih ruku« imao je naravno – gledano sa stajališta nacionalne ekonomije – i negativne učinke. Postoje dvije vrste *vakufa*: zaklade za zajedničko korištenje (džamije, škole, bolnice, prenoćišta, kuhinje za siromašne, mostovi, vodovodi, sahat-kule) i obiteljske zaklade koje su pomagale (siromašnim) srodnicima.

Svrha svake zaklade jest djelo dobročinstva (*ihsān*). Stoga se ona ne može osnivati sama za sebe (Abu Jusuf, učenjak hanefitske škole, ne dijeli to mišljenje). Svestranu skrbničku djelatnost razvijaju mnogi derviški redovi. Oni pružaju materijalnu, duhovnu i odgojnu pomoć. No to se dakako ne događa u jednom dobrom organiziranom okviru kao na Zapadu. U islamu nedostaju velike međunarodne dobročinstvene organizacije kao što su *Caritas Internationalis* ili *Evangelisches Hilfswerk*. Ali postoji niz manjih dobročinstvenih udruga (*djamiyyāt khayriyya*) koje neovisno jedna o drugoj rade sa skromnim sredstvima. Postoje također domovi za stare i nezbrinute (*dār al-yatāmā* i *dār al-'adjaza*). Ranije su postojala i besplatna prenoćišta za inozemne putnike (*musāfirkhāne*). Zadaće Crvenoga križa preuzimaju nacionalni ogranci *Crvenoga polumjeseca*. Skrbnički je odgoj gotovo svugdje u povo-

jima. O majci i djetetu ne vodi se dovoljno brige. No te se manjkavosti ne mogu staviti na teret islama. One su sasvim jednostavno posljedica manjkavog osjećaja za planiranja i dobro organizirani rad. Potiskivanje žene iz javnoga života i ovdje se pokazuje štetnim. »Islamska« država dobročinstva danas nigdje ne postoji. Atribut države dobročinstva svakako zaslužuje kalifat prvoga razdoblja koji je bio pod vodstvom »četiri pravovjerna kalifa«. Trenutačna je i hitna potreba da islamski svijet počne osnivati skrbničke ustanove.

Lit.: natuknica Waqf, u: HI, 787–793. S. BALIĆ

DOGMA → UČITELJSTVO, → VJEROISPOVIJEST

DRŽAVA

1. židovski

a) »... prvina plodova njegovih.« Biblija obrazlaže da je Izrael nastankom svoje zajednice postao jedinstven među narodima svijeta. Ta se zajednica povijesno poistovjećuje s iskustvom i djelovanjem jedne skupine u određenom, za nju odlučnom trenutku. Bog ju je imenovao narodom koji će mu biti njegovo neposredno kraljevstvo (Izl 19,6), a Izrael je priznao Boga kao svojega kralja »vazda i dovijeka« (15,18). Povijest te zajednice stalna je borba sa svim kušnjama nacija i religija i Božjim zahtjevom da ona treba biti i narod i religija. Taj Izrael ne može odvojiti jedno od drugoga, zato što je Bog u početku ostvarenja kraljevske vlasti, koja obuhvaća cijelo čovječanstvo, odlučio: »Izrael je NJEMU svetinja, prvina plodova njegovih« (Jr 2,3). U njemu treba početi zajednica čovječanstva koja sluša Boga i ispunjava Božju volju, zajednica ljudi koji surađuju u životnom odgovoru. Prema izvješćivanju u Bibliji, ta se zajednica razvija već putovanjem kroz pustinju – neovisno o stvarnim preduvjetima državnoga života. I nakon formiranja država u Izraelu posrijedi je bila zajednica onih koji su bili povezani u ostvarivanju odnosa s Bogom (2 Sam 5,2; 7,10.14 i d.; 1 Sam 12,14 i d.; 24 i d.; Pnz 17,18–20; Ps 15; 24,4–6; Iz 33,14–16; Ez 18,5 i d.); njegovi proroci nisu branili određeni državni ustav, nego su tražili održavanje Saveza s Bogom (Hoš 1–2,3,4 i d.; 4,6; 5,1 i d.; 8,4 i d.; Mih 6,6–8; Jr 7,9); o sreći i nesreći naroda ne odlučuje samo postojanje državnog ustrojstva, nego i vjerska poslušnost pojedinih kraljeva (Iz 7,9; Jr 21,11 i d.; 22,3 i d.; 13 i d.).

b) »Moli za dobrobit vlasti.« Biblijski i poslijebiblijski Izrael vidio je u državi samo uvjetnu vrijednost; dodijelio joj je tek funkciju zajedništva židovskoga naroda. Stoga nikakav oblik državne vlasti nije postigao apsolutnu vrijednost: povijest izraelskoga kraljevstva pratilo je načelno odbojno držanje prema obliku trajne vlasti, koji je tumačila otpadništvom od Boga (Suci 8,23; 9,7–15; 1 Sam 8,7.9 i d. 19–22; Hoš 5,1). Razmjerno autonomna teokracija židovske zajednice (usp. s »hramskom državom« u Ez 45,1–8) u perzijskoj epohi (538–333 pr. Kr.) i pod vlašću helenističkih država (332–163) također je ostala proročki i pismoznanski osporena (Iz 56–66; Zah 9–11; 12–14). Uspjeh Makabejaca, čiji je ustanak bio potaknut helenizacijskim nastojanjima (175–170 pr. Kr.) i mjerama protiv slobodnog prakticiranja židovske religije pod seleukidskim kraljem Antiohom IV. Epifanom (posebice 169) (od 165. pr. Kr., usp. 1 Mak 1–2; 2 Mak 5–6; 11; Dn 11,28 i d.), određeni pobožni krugovi smatrali su »malom pomoći« (Dn 11,34). Njihov sud nije promijenila ni suverenost židovske države koju im je priznala dinastija Seleukida (142. pr. Kr., usp. 1 Mak 13–14); oni su »davidovsku« politiku Hasmonejaca smatrali vladavinom bezbožništva i čekali hitan konačni spas u »budućem« svijetu koji će početi čudesnim, izvanpovijesnim Božjim upletanjem (usp. s apokaliptičkom literaturom čija je glavna crta eshatološko očekivanje bliske budućnosti). Borbe za vlast, koje su neprestance buktale na hasmonejskom dvoru, dovele su naposljetku do intervencije Rima (63. pr. Kr.) koja je temeljito promijenila politički status Judeje. Dok se jedna skupina unutar farizejskoga židovstva otprilike jedno stoljeće prije razorenja Hrama nije više nadala otkupljenju židovskoga naroda u jakoj, sređenoj državnosti, nego je čekala samo još dolazak Mesije iz Davidove kuće koji obećava svršetak svijeta u kraljevskoj vlasti Božjoj (Salomonovi psalmi), većina mudraca zadržala je, unatoč mnogim napetostima, pozitivno stajalište i prema posljednjim predstavnicima neovisne države Judeje. Oni su ipak odredili da ni veliki svećenik niti kralj neće u narodu zauzeti povlašteno mjesto te da su i jedan i drugi

podređeni židovskom sudstvu (M. Sanhedrin II,1; u vezi s II,2 usp. b 19a). Nakon razorenja Hrama (70. pos. Kr.) Raban Johanan ben Zakaj pripremio je narod na opstanak bez Hrama i žrtvenoga bogoslužja, a nastali prazni prostor ispunio preustrojem židovskoga života (b Roš ha-šana 31b; M IV,2). Ubrzo je novi val mesijansko-revolucionarnih aktivnosti (132–135) ugrozio rekonstrukciju učilišta u mjestu Javne (Jamnija); izazvala ih je rimska osornost. Neuspjeh ustanka uzrokovao je katastrofalne posljedice: trogodišnji vjerski progoni raselili su gotovo cijelu Judeju. Tadašnji mudraci posvetili su pozornost preživljavanju i jačanju židovske zajednice u Erec Jisraelu (b Ketubot 111a). Činjenica da sa židovskom državom nije propao i židovski narod, naglašava da je d., prema židovskom gledištu, samo organ zajednice. Ni u jedno doba svoje povijesti židovski se narod nije dao potpuno iskoristiti od države. On je spoznao svoju zadaću: »Zar ne znaš da su nebesa od te nacije (rimske) stvorile vladaricu?« (b Avoda zara 18a) i granice: »Tko vidi kraljeve Izraela, kaže (kao hvalospjev): Blagoslovljen bio onaj tko je o njegovu veličanstvu govorio onima koji ga se boje! Tko vidi kraljeve naroda svijeta, kaže: Blagoslovljen bio onaj tko je od svojega veličanstva dao krvi i mesa« (b Berahot 58a). Jedan od njegovih učitelja (oko 70) objektivno je obrazložio upozorenje: »Moli za dobrobit vlasti (*malhut*); naime, kad ne bi bilo od nje straha, jedni bi druge živi progutali« (M Avot III,2, usp. b Avoda zara 3b.4a).

c) »Pravo vlasti je pravo.« Židovski se narod ne iscrpljuje u državi, jer ona ne daje židovskom pravu svoj autoritet; on prije potječe iz zajednice koja kontinuirano nastavlja pravni poredak čvrsto usađen u Savezu Boga s Izraelom i oblikuje ga: nakon starijih, u tradicijskom pravu utemeljenih zakona (zakona Tore) slijede takve odredbe (*takana*) koje potječu od pismoznanaca te od rabina koje sveukupno nazivamo rabinskim pravom. U doba drugoga Hrama, barem od kraja perzijske vlasti (Jdt 11,14), »Veliki sabor« (M Avot I,1), stariji naziv za kasniji Sinedrij (Megilat Taanit X), bila je vrhovna pravna institucija, koja je imenovala i sudove u okruzima i fungirala kao zakonodavno tijelo (M Sanhedrin I,6). – Odredba Tore o jednakosti svih ljudi pred zakonom (Izl 12,49; Lev 24,22) načelo je židovskoga državnog prava (b Bava kama 84a; M Sanhedrin IV, 1; Mehilta uz Izl 12,49). Nema propisa o velcizdaji zbog povrede ustava države, jer za židovsku zajednicu obvezatni su samo Bog i njegova Tora. Život u dijaspori ipak je prisilio židovski narod da svoje pravo prilagodi minimalnim uvjetima državnog uređenja i stvori normu sukoba; ona u određenim granicama proglašava državne povrede židovskoga prava objektivno pravednim i prema židovskom pravu: »Pravo (nežidovske) vlasti je pravo« (*dina de-malhuta dina*, b Gitin 10b; Nedarim 28a; Bava batra 54b;55a; Bava kama 113a). Prema toj pravnoj odredbi, opći državni zakon, prije svega porezno zakonodavstvo, valjan je za Židove koji žive izvan Erec Jisraela.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* ²1978, 3, 928–31; 5, 883–89; 6, 51–56; 12, 115–51; *Jüdisches Lexikon* IV/2, 1927/82, 592–623; K. Schneider, (Hrsg.), *Staat und Religion in Israel*, 1984.

D. VETTER

2. kršćanski

Iako se pojam d. (od lat. status preko talij. stato = stanje) prvi put javlja u XV. stoljeću i označava stanje političke organizacije neke zajednice, ipak povijest nauka o državi seže do grčko-rimske antike. D., dakle, politička vlast održavana suverenom silom na nekom ograničenom prostoru, u antici i u srednjem vijeku označena kao »građanska d.« (grč. politeia, lat. civitas) ili »republika« (lat. *res publica*), predmet je nauka o državi ili filozofije države. Najznačajnije doprinose na području antikne teorije o državi pružili su Platon (*Država*), Aristotel (*Politika*), Ciceron (*O republici*) i Augustin (*O državi Božjoj*). Prema grčkom shvaćanju, nužnost postojanja države ima korijen u naravi čovjeka koji je – kao zoon politikon – bitno upućen i usmjeren na zajedništvo. Svrha je države u jamčenju unutarnjeg i vanjskog mira i unapređivanju općeg dobra; državna vlast služi postizavanju ovih ciljeva. Kod ispunjavanja svojih zadaća d. je *suverena*, tj. nije ovisna ni o kakvoj vanjskoj sili niti je obvezna polagati račune ikomu osim samoj sebi, odnosno nositeljima državne vlasti.

Pitanje o najboljem državnom obliku, tj. o strukturi podjele vlasti i o mjeri državne brige za građane, ukratko, pitanje kakva je d. idealna, glavni je, počevši od Platona, problem

nauka o državi. Na vrhu platonskog ideala države stoje »filozofi kao vladari« koji su u stanju samo na temelju svog uvida ostvarivati pravdu u državi. Aristotel, polazeći od empirijskog promatranja postojećih helenističkih oblika ustava, vidi idealan oblik države u 'miješanom' ustavu koji ujedinjuje monarhijske, aristokratske i demokratske elemente; Polibije i Ciceron držali su da je ta aristotelovska 'politie' povijesno ostvarena u rimskoj republici. Za razumijevanje augustinovskoga nauka o državi nužan je kratak pogled na židovsko-kršćansku tradiciju. NZ ne sadrži, kao već ni SZ, nikakav razvijen nauk o državi; biblijski iskazi ograničavaju se u pravilu više na praktična pitanja o ponašanju prema konkretnoj državnoj vlasti. Isusova riječ »Podajte caru carevo a Bogu Božje« (Mk 12,17 par.), naglašava s jedne strane (protiv zelota) opravdanost zahtjeva države za svjetovnom vlašću, ali je također i ograničava: u slučaju sukoba vrijedi Božja volja. I Pracrkva ima načelno pozitivan odnos prema (rimskoj) državi, pa zato ne teži za revolucijom. To je razumljivo, barem u vremenu očekivanja skoroga kraljevstva, jer s obzirom na vremenski ograničeno postojanje zemaljskih struktura moći i na uspostavljanje Božjega kraljevstva, koje neposredno predstoji u eshatološkoj stvarnosti koja transcendira sve državne oblike, čini se da je konkretan oblik države drugorazredan. S nastupajućim »odgađanjem paruzije« (Metz) podiže se, dakako, zov za *kršćanskom* državom (to se otprilike može ustanoviti počam od Origena) koja je s Konstantinom bila stvorena barem izvana. Nasuprot tomu, Augustin sada opet naglašava eshatološku komponentu nauka o državi tako da relativizira konačnu svrhu zemaljske države i ukupne ljudske povijesti kada zemaljsku egzistenciju promatra samo kao prijelazni stadij na čijem kraju stoji vječno spasenje, odnosno vječno prokletstvo. Tako Augustin shvaća povijest kao teleološki proces čiji cilj ne treba tražiti, kao npr. u ostalim državno-filozofskim nacrtima, povijesno-imanentno nego transcendentno u uspostavljanju 'Božje države'. Tek je Toma Akvinski, nadovezujući se na Aristotela, opet doveo do uvažavanja nužnost zemaljske države koja je utemeljena u naravi čovjeka kao *animal sociale* i koja tako i za novovjekovne teorije o državi doživljava važno antropološki utemeljeno podizanje vrijednosti.

U renesansi iznova probuđeno zanimanje za državno-teoretska pitanja nalazi na početku XVI. stoljeća svoj izraz u dvama tako različitim djelima kao što je *Utopija* Thomasa Morea (objavljena 1517) i *Principe* Niccolòa Machiavellija (objavljeni 1532). Dok jedan u obliku izmišljenog putopisa o otoku *Utopiji* prikazuje svoje shvaćanje idealne države, drugi analizira samo na empirijski način faktore koji vode do postizavanja i održavanja činjenične političke moći. U vremenu koje slijedi bit je države određena prije svega idejom »društvenog ugovora« i tumači se na različit način. Thomas Hobbes postavlja u svom *Leviathanu* (1651) tezu da je d. u izvjesnom smislu oblik organizacije koji proizlazi iz egoizma pojedinaca i stoga je nužan, a predstavlja dakle minimalnu usuglašenost članova države koji u načelu slijede samo svoje vlastite interese. To je John Locke (*Two treatises on government*, 1690) izmijenio s ciljem da državni suveren mora u svako vrijeme ostati povezan s prirodnim ćudorednim zakonom; inače treba još uvijek davati prednost prirodnom stanju 'bez države'. U XVIII. stoljeću osobito Jean-Jacques Rousseau (*Contrat social*, 1762) i Immanuel Kant (*Die Rechtsordnung als denknotwendige Bedingung allgemeiner Freiheit und Gleichheit*) ponovno uzimaju teoriju društvenog ugovora u izmijenjenom obliku dok ju je David Hume (*Of the Original Contract*, 1752) strogo odbio. Montesquieu (*L'esprit des lois*, 1748) je uveo u učenje o državi zahtjev za podjelom vlasti (zakonodavna, izvršna, sudbena) čime je izvršio najveći utjecaj ne samo na Francusku revoluciju i ustav SAD-a nego i na teoriju moderne ustavne države uopće. Učenje koje je utemeljio G. W. F. Hegel (1770–1831) o razumu koji se dijalektički razvija tijekom povijesti i koji povijest shvaća kao osmišljen cilju usmjeren proces kojim upravlja 'božanski duh', prihvatili su u njegovim glavnim crtama Karl Marx (1818–1883) i Friedrich Engels (1820–1895) koji su ipak Hegelov metafizički idealizam zamijenili metafizičkim materijalizmom. Cilj povijesti odsada je imanentan i sastoji se u postizavanju tzv. besklasnog društva. Naspram ovog načina gledanja koje pojedinca podređuje državi, osobito Wilhelm von Humboldt (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, 1851) i John Stuart Mill (*Essay on liberty*, 1859) naglašavaju

slobodu pojedinca koja mora ostati sačuvana u svakoj još itekako objektivno nužnoj i opravdanoj biti države.

Središnji problem *kršćanskog* učenja o državi, počam od reformacije, čini odnos prema vlasti. Luther je staro učenje o »Dvama kraljevstvima« tumačio tako da su d. i Crkva u svijetu upućene jedna na drugu jer u izvjesnoj mjeri predstavljaju dvije Božje ruke kojima Bog obuhvaća ljude: riječ Božja koju propovijeda Crkva i poslušnost prema vlastima (pa i nekršćanskima i/ili nepravednima) koju zahtijeva Pavao (Rim 13) nužne su instancije za vođenje grešnog čovjeka. Teologija i Crkva reagirale su odbojno na spomenute teorije o društvenom ugovoru, jer su one često slijedile antireligiozne i areligiozne težnje; crkve su svojim čvrstim prianjanjem uz feudalnu strukturu dugo vremena sprečavale razvoj moderne pravne države ako zanemarimo ulogu kalvinista i puritanaca pri uspostavljanju američke demokracije.

Problematičan je odnos Crkve i države uvijek kada vlast u svojoj strukturi ili svom djelovanju napada kršćanska načela kao npr. režim nacionalsocijalista ili ostali totalitarni sustavi. Postoji li kršćansko pravo na otpor ili kako daleko ide dužnost da se pruži otpor i prije svega kakvim se sredstvom smije poslužiti, nerazjašnjena su pitanja; i Drugi vatikanski koncil samo se nejasno o tome izrazio: »Gdje pak javna vlast prelazi granice svoje nadležnosti te tlači građane, oni neka ne uskraćuju ono što od njih objektivno zahtijeva opće dobro; ali neka im bude slobodno da brane svoja prava i prava svojih sugrađana protiv zloupotrebe te vlasti držeći se onih granica koje zacrtava naravni i evanđeoski zakon« (Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu, 74). Kako je to pitanje još danas sporno, pokazuju sučeljavanja Rima s predstavnicima tzv. teologije oslobođenja u Latinskoj Americi (prije svega Leonardo Boff) u pogledu primjerenosti oružanog otpora u totalitarnim državama.

Lit.: G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin ⁵1929; M. Weber, *Staatssoziologie*, Berlin 1956; H. Heller, *Staatslehre*, Leiden ³1963; H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart ²1966; *Klassische Texte der Staatsphilosophie*, hrsg. v. N. Hörster, München 1976; R. Zippelius, *Geschichte der Staatsideen*, München ³1976; *Der Staat. Dokumente des Staatsdenkens von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. v. R. Weber-Fas, 2 Bde., Pfullingen 1977; F. Berber, *Das Staatsideal im Wandel der Geschichte*, München ²1978. – J. M. Hornus, *Politische Entscheidungen in der alten Kirche*, München 1963; *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, hrsg. v. W. P. Fuchs, Stuttgart 1966; Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, u: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil III (LThK), Freiburg ²1968, 241–592; T. Rendtorff, *Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkungen neuzeitlicher Theologie*. München 1970; P. Leising, *Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas*, Freiburg 1973.

R. GLEI

3. islamski

Nakon Muhamedove smrti na pozornici povijesti ostala je islamska d. koja je smatrala sebe životnim prostorom muslimanâ. Od prvih početaka doista je bilo osoba i skupina koje su kao pristaše islama živjele i izvan područja te države (npr. u Abesiniji ili u Bizantu). Postojanje islamske države nije pretpostavka za povijesnu učinkovitost islama. U tvrdnji da je islam istodobno religija i d. (*dīn wa dawla*), u tvrdnji koja je neprestano ponavljana tijekom »reislamiziranja«, radi se o jednome sloganu koji treba poslužiti političkim svrhama izvjesnih skupina, područja ili interesnih zajednica. Takovrsna se formulacija u svakom slučaju ne može naći niti u Kuranu niti u *sunizmu*. Mnogo toga što spada u područje nauka o državi predstavlja konstrukciju kasnijih generacija. To najprije stoji za instituciju kalifa. I mnogo upotrebljavana riječ *dawla* ne znači prvobitno d., već *dinastija*, *turnus* ili *politički uspjeh* (v. natuknicu *Dawla*, u: EI² II, 177–178). D. izgrađena na islamskim principima jest nomokracija (vladavina zakona) zato što u njoj Kuran važi kao temeljno načelo. U oblikovanju i vođenju države k tomu je prvenstvena uloga ljudskoga faktora zato što je čovjek »Božji zastupnik na zemlji«. Islam ne poznaje nikakvu »državu Božju« (*civitas Dei*), pa ni crkvu ili nekoga drugog božanskog posrednika. Način na koji su upravljala prva četiri kalifa, koji muslimani uzimaju kao ideal, bila je pojednostavljena demokracija. Stoga je sasvim umjesno govoriti o islamskoj državi kao o teokraciji. Onako kako je razumiju fundamentalisti, islamska je d. na sudbonosan način povezana sa skolastikom i kazuistikom. Ona kao takva teško može postati trajnom alternativom pluralističkim državama suvremenoga doba. Na islam se pozivaju različite države. Njihovi se sustavi vladavine međusobno znatno razlikuju. Oni su, zapravo, u međusobnom sukobu. Uključivanje u politiku lišava islam njegove unutarnje neovisnosti. (Zanimljivo je primijetiti da ni konzervativne ili fundamentalistički

orijentirane islamske države ne provode nikakav jedinstveni kazneni postupak, premda se sve te države pozivaju na Kuran. Tako npr. Islamska Republika ne provodi nikakva sakaćenja, bičevanja i pogubljenja. Tamo se – suprotno saudijsko-arabijskoj praksi – također ne poduzimaju nikakve druge srednjovjekovne kaznene mjere.)

Gotovo trećina svih muslimana u svijetu ne može već zbog svojega geopolitičkog položaja započeti ništa s teorijom da je islam religija i d. Ona bi ih, naprotiv, dovela u opasnost da ih stanovnici druge vjere promatraju kao potencijalne neprijatelje. Oni stoga shvaćaju islam samo kao religiju, što on zapravo i jest.

Stare pravne škole dijele građane islamske države na dvije skupine: na muslimane koji imaju vojnu dužnost i na nemuslimane koji imaju zapovijed zaštite. Nemuslimani su oslobođeni od vojne službe, ali zbog toga moraju po vojno sposobnom muškarcu godišnje plaćati glavarinu (džizija). Po nazoru pravnih učenjaka musliman treba uvijek biti vojno sposoban. On osim toga podliježe dužnosti davanja godišnjega vjerskog socijalnog prinosa (*zekat*). Povijest pokazuje da su dosadašnje vojne akcije muslimanâ posljedovale brojnim gubicima u pučanstvu i ogromnim gospodarskim štetama. Visina socijalnoga prinosa, obračunana na temelju jednakih imovinskih prilika, prekoračila je iznos *džizije*. Pod oznakom »zapovijed zaštite« podrazumijevali su se kršćani, Židovi i sabelijanci (koji zastupaju sve druge koji vjeruju u Boga) koji su živjeli u muslimanskoj državi. Oni su u pravilu radni puk. Imali su religijsko-kulturnu samoupravu. Sukladno vladajućem duhu srednjovjekovlja državni je narod uživao niz povlastica, no suživot je s narodima druge vjere bio moguć i oblikovan u snošljivim formama. Taj je suživot bio zgodimice zajamčen dodatnim poveljama (*'ahdnāme)* vladarâ. Pravni su učenjaci (*fuqahā*) u cjelokupnu gradevinu islamskoga prava unijeli i mnoge konstrukcije koje u postojećoj formi uopće čak nisu ni naznačene u Kuranu. Jedna je takva konstrukcija npr. podjela svijeta na »teritorij islama« (*dār ul-islam*) i na »teritorij ratnih zapleta« (*dār ul-harb*). Ono što vrijedi za djelovanje pravih vjernika, to je mjerodavno i za djelovanje države. I pojedinac i društvo svojim pristajanjem uz islam podliježu državnomu zakonu. S. BALIĆ

DUHOVNOST

1. židovski

a) »Vi prelazite mjeru! Jer svi su posvećeni.« Midraš tumači priču o ustanku Koraha »i sve njegove družine« »pred Mojsijevim licem« (Br 16), tumači njezin kontekst, a suprotstavljanje Korahovaca Mojsiju kao suprotnost »Božje slobode« i »Božjega zakona«: »Što je ispred tog odlomka (Br 16)? Br 15,38: 'Moraju napraviti resc na skutovima.' Korah je skočio i rekao Mojsiju: Je li *talit* (molitveni ogrtač), koji je od potpuno purpurnomodre vune, osloboden resa? Mojsije odgovori: Mora imati rese. Korah reče: Talit, koji je sav od purpurnomodre vune, nije ni sam slobodan i četiri rese ga trebaju osloboditi? Je li kući, koja je puna knjiga, potrebna *mezuza* (kutijica pričvršćena na desnom dovratniku za pergamentni svitak na kojem je upisan tekst iz Pnz 6,4–9; 11,13–21)? Mora imati *mezuzu,* bio je odgovor. Tada on reče Mojsiju: Cijela Tora, koja se sastoji od 275 odlomaka, ne oslobađa kuću, a jedan odlomak, taj o *mezuzi, trebao bi osloboditi kuću?«*(Bemidbar raba XVIII,16,1). Prema mišljenju starih propovjednika, ljudi nadahnuti duhom Božjim pretvaraju Božju volju samo u spontane odluke i opiru se njezinu oblikovanju u trajni propis. Oni ne vjeruju u »zakon« kao stalno pražnjenje duha i – od straha da će on božanskim pravom vladati živima kao nečim mrtvim bez ikakve obnove – izvlače zaključak da duh i sloboda moraju smijeniti svijet propisa: »U tom času... pozvao je Korah svoju družinu i obratio se njima (Mojsiju i Aronu): Nametnuli ste nam veći teret negoli ropstvo u Egiptu« (ibid. XVIII,16,3). Nadahnutima ne treba zapovijedi izvana! Interpretacija mudraca pomaže otkriti zov pobunjenih Korahovaca kao ključ razumijevanja biblijskoga teksta: »Vi prelazite mjeru! Sva je zajednica, svi njezini članovi, posvećena, i među njima je ON« (Br 16,3). U Božjoj nazočnosti, koju smatraju Izraelovom svojinom, nadahnuti pobunjenici vide dovoljan razlog da se otresu prisile zapovijedi i zabrana. Svojom tvrdnjom kako su svi pojedinci u Izraelu već sveti i da im stoga ne treba zakon na putu kojim ih vodi vlastita svetost, obrću oba Mojsijeva govora u suprotnost na koju aludiraju (usp. M. Buber, *Mojsije,* ³1966, 217 i d.; J. Magonet, *Korahova pobuna* u *Journal for the Study of the*

Old Testament 24, 1982, 3–25). Jedan se odnosi na Božji zahtjev cijelom Izraelu preko Mojsija: »Vi ćete mi biti kraljevstvo svećenika, narod svet« (Izl 19,6); on stavlja pred Izrael *zadaću* da gradi ljudsku zajednicu po volji Božjoj ponavljanjem izbora i stalnom obnovom (Pnz 30,15) i time ostvari početak sveobuhvatne Božje vlasti u svijetu. No, kontinuitet Božje vlasti u realno-povijesnom okviru nije moguć bez razlikovanja onoga što se Bogu svida i ne svida (Lev 18,3 i d.; Mih 6,8), razlikovanje koje se prenosi s naraštaja na naraštaj i u svakom se povijesnom trenutku iznova dobrovoljno priznaje (Izl 19,8; 24,3.7). Drugi Mojsijev govor, na koji se pozivaju nadahnuti pobunjenici, jest *želja*: »Oh, kad bi sav narod NJEGOV postao prorok! Kad bi ON na njih izlio svoga duha!« (Br 11,29). Zapovijed zajednici i nadu glede pojedinaca u Izraelu »Korah i sva njegova družina« brkaju s već postojećim *stanjem* koje oni samouvjereno konstatiraju: »Svi su oni posvećeni.« Za Mojsija, koji prenosi Toru židovskom narodu, »svet narod« Božjeg izabranja (Izl 19,6; Pnz 7,6; 14,2) ostaje *cilj* na izraelskom putu prema zakonu Božjem. Korahovski predstavnici života »duhovnosti« izjednačavaju put s ciljem: Izrael je svet, jer je Bog s njim; i budući da je narod svet, svi su pojedinci u njemu također sveti i ne trebaju to postati uvijek novom odlukom o tome što trebaju činiti ili propustiti.

b) »Neka bude takvih poput tebe, koji vrše volju Božju.« Posve duhovno-duhovnički život ne smatra se legitimnim židovskim životnim putem. O jedinom poznatom učitelju iz razdoblja Mišne i Talmuda, koji je živio u potpunosti duhovno-asketski, sudi predaja: »A ti lijepo propovijedaš a ne postupaš lijepo« (b Jabmut 63b). Ben Asaj (II. stoljeće) ostao je iznimka; nije postao glavni lik. Značajno je da je nazirejac, koji se posebnim zavjetom obvezao na djelomičan asketski život na ograničeno vrijeme (M Nazir I–IX), morao nakon isteka toga vremena prinijeti žrtvu naknadnicu koju će prihvatiti svećenik u svetištu; tek time se oslobodio svojeg obećanja (Br 6). Tradicijska literatura spominje nadasve pobožnoga i učenog svećenika, Šimona Pravednoga (oko 200). Vjerojatno je sam polagao nazirejski zavjet za jedan grijeh. Sve ima još veću težinu kad se on obraća mladiću, koji u sklonosti prema duhovnom životu vidi opasnost da će zalutati na putu ljubavi prema drugima: »Pasao sam stoku i otišao napuniti vjedro vodom. Tada sam na vodi vidio svoj odraz, i moj zao nagon silno se pobunio protiv mene i htio me satrti. Tada mu se obratih: Ti, bezbožniče, silno se uzbuđuješ zbog nečega što nije tvoje; stoga se zavjetujem da ću tebe (kovrčavu kosu koja poduduje tašto samoljublje) posvetiti nebu (=Bogu). I ja (Šimon Pravedni)... rekoh mu: Sine moj, neka bude mnogo takvih u Izraelu poput tebe, koji vrše volju Božju!« (j Nedarim I,36d, usp. b 9b; Nazir 4b; Bemidbar raba X,6,2). Bog traži cijeloga čovjeka: »Dadneš li mi svoje srce i svoje oko, znam da mi pripadaš« (j Berahot I,3c; usp. b 5b; 30b; Šavuot 15a; Menahot 110a; M XIII,11; Sifra Lev 1,17). No čistoća srca (Ps 51,12) ne smije biti jedini izraz pobožnosti; čovjek treba dokazati svoju ljubav prema Bogu svojim djelatnostima u svakodnevnom životu (b Joma 86a; Sifre Pnz 11,22). Zapovijedi su sredstva pomoću kojih se Bog sluša u svijetu (Pnz 10,12; 11,22; 26,17) i ostvaruje Božja svetost (Lev 11,44 i d.; 19,2; 20,7, v. 26). Abraham Joshua Heschel (1907–1972): »Religija nije isto što i d.; ono što čovjek čini u svojoj konkretnoj fizičkoj egzistenciji, za Boga je neposredno važno. D. je čovjekov cilj, a ne put« (*God in Search of Man*, 1955, njem. prijevod: *Gott sucht den Menschen*, 1980, 230).

Lit.: G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, 163 i d.; *Encyclopaedia Judaica* ⁴1978, 10, 637 i d.; 14,93 i d. D. VETTER

2. kršćanstvo

Na temelju mnogostrukih kriza sadašnje vremenske epohe (ekološka kriza, problematika mira) i antropološko-kozmološkog promišljanja (npr. pokušaji cjelovitoga gledanja na čovjeka i svijet) koje se često zahtijeva, pojam spiritualnosti dobiva aktualnu važnost. Tako npr. predstavnici – sve utjecajnijega – takozvanog »New Age« pokreta govore čak o oblicima »ekološke« i »feminističke duhovnosti« (F. Capra). Zato je važna funkcija kršćanske duhovnosti (koju ovdje treba prikazati) da se sučeli s fenomenom aktualnoga nekršćanskog pokreta spiritualnosti kako bi se ovaj susreo s vjerodostojnim kršćanskim sadržajima.

Korijeni kršćanskog pojma spiritualnosti utemeljeni su u (osobito pavlovskim) spisima NZ. Novozavjetni pojam »pneuma« (spiritus, Geist)

koji se (djelomično odnosi na starozavjetni izraz »ruah Jahve«), Pavao vidi kao najvažniji temelj kršćanske vjere i životne prakse koja iz nje proizlazi. On čak izjednačuje uskrsloga Krista s Duhom (2 Kor 3,17). Samo »duhovni« (pneumatikos, spiritualis) način života predstavlja adekvatan oblik kršćaninova bitka. Samo u Pracrkvi posvjedočen Duh temelj je i posrednik vjere (1 Kor 10 i d.); samo on omogućuje (pneumatsku) povezanost uz uzdignutoga Gospodina (1 Kor 6,17); on oslobađa »sinove Božje« u proslavljene »Kristove subaštinike« (Rim 8,14 i d.); on ozakonjuje i povezuje specifične karizme i tako pridonosi kao dinamični element živahnosti kršćanske zajednice (1 Kor 12,1–13,13). Isto tako npr. Lk razumije stvarnost Duha kao Kristovu spasenjsku prisutnost koja utemeljuje Crkvu (Lk 24,49; Dj 2,33), gdje naprotiv Iv naglašava spasenjsku snagu Duha koja daje život.

Ovaj duhovno-pneumatski usmjeren kršćanski način života koji nagoviješta NZ pokazuje se u fazi patristike (»spiritualnost otaca«). Grčki i latinski oci shvaćali su se kao svjedoci kako kršćanskog učenja tako i kršćanskog života. Njihovi zapisi, obilježeni duhom mistike, sastoje se najviše iz spleta liturgijskih, katehetskih, moralno-teoloških i dogmatskih elemenata koji su međusobno povezani svojim zajedničkim duhovnim elementom. Daljnja nakana otačke spiritualnosti predstavlja njihovu kritiku (često pojačano izraženu u radikalnoj monaškoj askezi) sve većeg »posvjetovljenja« konkretne Crkve (nakon tzv. konstantinovskog preokreta). Prema tomu, posljedica žive spiritualnosti je kritika koja izaziva pozitivne promjene u Crkvi koja zna da više nije isključivo obvezatna Božjem duhu. Taj konstruktivno kritički spiritualni element može se isto tako zapaziti u monastičkom reformnom pokretu srednjega vijeka ili na radikalnoj praksi nasljedovanja Franje Asiškoga. U suprotnosti s istočnocrkvenom tradicijom zapadnocrkvena skolastika razlikuje (teoretsku) teologiju od spiritualne prakse i tako se spiritualnost izolirala u sužen individualistički stav pobožnosti. Tek sadašnja (osobito izvaneuropska) teologija pokušava ukinuti ovo (nebiblijsko) dijeljenje između teološkog učenja, kršćanske prakse nasljedovanja i spiritualnosti. Biblijski posvjedočen pojam »pneumatikos«, osobito u svom neološkom latinskom obliku »spiritualis« vrijedio je do novoga doba kao »distinktivan pridjev kršćanskog iskustva« (Sudbrack). Tek u XVII. stoljeću dobiva na važnosti stvaranje imenice »spiritualitas« u značenju osobno-pobožnog odnosa prema Bogu – s početkom u Francuskoj (spiritualité); nakon Drugoga svjetskog rata jednako se tako sve više primjenjuje na njemačkom jezičnom području pojam »spiritualnost« (također i s nekršćanskom nakanom).

U svakom slučaju krivo shvaćena, preusko uzimana spiritualnost krije u sebi opasnost pogrešnih razvoja. Već je Pavao upozoravao korintsku zajednicu na krivo, odveć oduševljeno shvaćanje karizmi (prije svega problematizirao je pojavu glosolalije koja je prečesto nastupala, a teološki nije bila dostatno promišljena). Često obuzeta enkratističkim crtama, ekstatički obilježena spiritualnost bila je već u prvim stoljećima mlade Crkve povod žestokih sučeljavanja. Takvo ekstatičko oduševljenje izazvalo je kao reakciju pogrešan razvoj enstatičke spiritualnosti. Numinozno bi sada trebalo biti otkriveno bijegom u vlastitu unutarnjost. Također je postojala opasnost isključivo subjektivističkog intelektualističkoga gnostičkog duhovnog stava (npr. učenje Evagrija Pontskog). Ispravljanje takvih krivo vođenih oblika spiritualnosti (koji se u crkvenoj povijesti uvijek iznova javljaju) mora se zato gledati kao prirodna zadaća crkvenog učiteljstva (oslonjenog na Sveto pismo i tradiciju). Svijest o autentično življenom spiritualnom temeljnom stavu kršćanina olakšava isto tako i ekumenski dijalog. Meditativno razmatranje uz molitvu predstavlja konačan temelj unutarkršćanske teološke diskusije. Pa ipak, u dijalogu s nekršćanskim religijama može pozivanje na dotična religijska (ali teološki promišljena) temeljna iskustva biti od pomoći pogotovo s obzirom na razlikovanje između stvarne religioznosti i nepravc magiji slične spiritualnosti (destruktivni obredi, religije mladeži i sl.) U sažetku se kršćanska d. dade opisati kao cjelovito čovjekovo vjersko ispunjavanje koje reagira na iskustvo Božje spasenjske stvarnosti. Božja se realnost artikulira u susretu s »bližnjim« (koji traži pomoć) (Mt 25,35 i d.); u čovjekovoj nutrini koja se može meditativno iskusiti (duh »uzdiše« u ljudskom srcu [Rim 8,26]); no, prije svega u riječi pisma i u sakramentu Crkve, osobito u zajednici s Kris-

tom i u euharistijskom zajedništvu Gospodnje večere koja međusobno povezuje. Valja ponovno otkriti izvornu spiritualnu kršćansku vjersku i životnu praksu i tako ukinuti u isključivo teoretskoj teologiji nebiblijsko razlikovanje između djelatne ljubavi prema bližnjem i samo individualne pobožnosti. Kršćanski život koji nastaje iz Duha i po Duhu (u molitvi i u činu) dobiva spiritualnu autentičnost (prema benediktinskoj uputi »ora et labora«) samo kao »političko-mistična dvostruka struktura« (Metz), samo u povezanosti ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjem (Mt 22,34–40; Mk 12,28–31; Lk 10,25–28). Utoliko je (osobito u Latinskoj Americi istaknut) izraz »spiritualnost oslobođenja« (Gutierrez) teološki legitiman, jer Duh Gospodnji omogućuje slobodu (2 Kor 3,17).

Lit.: H. Urs v. Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, Bd. II, Einsiedeln 1967; Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982; K. Rahner, *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*, Zürich/Freiburg 1982; A. Rotzetter, *Geist und Welt*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1981; J. Sudbrack, *Dienst am geistlichen Leben*, Mainz 1971; isti, *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln 1980; isti, *Auf Gott hin ausgespannt, Der Weg des Meditierens*, Freiburg 1983. E. HEYEN

3. islamski

Islam koji je usko navezan na tradiciju pokazuje malo otvorenosti prema duhovnosti. Stoga ga kao takvoga nemuslimanski svijet doživljava kao krutu religiju zakona. Sayyid Amīr (u. 1928), indijski mislitelj, s nesmanjenom se revnošću borio početkom XX. stoljeća za obnovu duha islamske tradicije i za njegovo introniziranje u suvremenoj pobožnosti. »Oni koji ne poznaju povijesnu uvezanost nekih kuranskih propisa«, žalio se on, »vjeruju da ti propisi zbog svoje strogosti i zbog svoje nespojivosti sa suvremenim načinom mišljenja isključuju islam iz svakoga zahtjeva za univerzalnošću... No, pretpostaviti da je jedan čovjek (Muhamed), koji je naučavao da univerzumom vladaju i upravljaju zakon i red, ... ikada mislio da propisi, koji su potaknuti prolaznim razvojem jednoga polucivilizirano naroda, trebaju do kraja svijeta ostati nepromijenjenim, to znači učiniti nepravdu navjestitelju islama« (te su misli izložene u njegovom glavnom djelu *The Spirit of Islam* [zadnje izd. 1953]. Navedeno prema: Arnold Hottinger, *Allah heute*, Zürich 1981, 86–87)

Unatoč potpuno suprotnom prividu, koji obično nastaje pri površnom razmatranju, d. u islamu nije kratke ruke. Njezini su najznačajniji predstavnici i promicatelji mistici (*sufije*). Muhamed al-Gazali pomirio je u XI. stoljeću mistiku sa sunitskom pravovjernošću. I prije toga bilo je mnogo pobožnih, kao što su Hasan al-Basrī (u. 728) i Rābī'a (Rabija) al-Adawiyya (u. 801). Asketske i kvijetističke aspekte islamske pobožnosti Rabija je obogatila novom, osjećajima prožetom duhovnošću. Prisutnost duhovnosti u pučkoj pobožnosti očituje se, između ostaloga, u nizu kovanica i teoloških izraza koji se trebaju pripisati duhovnosti: *nafs al-kull* (sveduša), *bazm-i A lastu* (dan kada duša prvi put pije vino ljubavi Božje; to je *sufijski* blagdan), al-haqīqa al-muhammadiyya (Muhamedov duhovni princip) itd.

Kuranska je postavka duhovnosti glasoviti stih o »Otkrivanju Božjega svjetla«, u kojemu se Bog opisuje kao »svjetlo nad svjetlom« (24,35). Bog je dakle sveprožimljuće svjetlo, dakako ne u fizikalnome smislu. Legitimnu podlogu, na kojoj se razvija d., pruža vjera da je cjelokupni svemir »prožet njime sa svime što se u svemiru nalazi i događa«. Ali ta je usporedba samo pripomoć u čovjekovu nastojanju iskušavanja Boga (usp. A. Falaturi, Wie ist die menschliche Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich?, u: isti, *Der Islam im Dialog*, Köln ²1979, 41). U osnovi uzeto, Bog je onkraj svih ideja koje bi se mogle imati o njemu. »Stoga mi muslimani«, recitira *Hasan Askary*, »jednostavno izgovaramo njegove riječi. Jer, jedino jedini Bog može samoga sebe dovesti na pravo svjetlo, može biti svojim vlastitim svjedokom. Jedino on može kazati: 'Ja sam onaj koji jesam.' Stoga je izgovaranje → riječi Božje doista autentičan način da sebi posvijestimo Boga«. Sukladno tomu, izgovaranje stihova Kurana za muslimana je sredstvo za povećavanje duhovnosti.

»Svijest o sveobuhvatnoj Božjoj prisutnosti karakterizira islamsku d. On je posvuda, također i u nama. Nitko ne može izbjeći Njegovu moć. Gdje ne bi bila Njegova kuća? Koji ne bi bio Njegov dan?, Bilo gdje da se okreneš, vidiš lice Božje, kaže Kuran... Ljubav prema bližnjem pokazuje da je ispravan zahtjev koji leži u ispovijedi o jedinstvu Božjemu. Bez ljubavi taj zahtjev ostaje arogantan. Jer ljubav znači vidjeti Boga u svima i u svemu. Inače se ne razlikujemo od štovatelja helenističkih,

babilonskih ili asirskih božanstava« (Hasan Askary, Die Botschaft des Qur'an und islamische Spiritualität, u: *Islam und der Westen*, Wien ²1982, 4). S. BALIĆ

DUŠA

1. židovski

a) »Moj Bože, d. koju si mi dao, čista je.« U svakodnevnu jutarnju molitvu ušla je riječ mudracâ: »Kad se čovjek ujutro probudi, neka kaže: Moj Bože, d. (*nešama*) koju si mi dao, čista je; ugradio si je u mene, udahnuo si mi je i čuvaš je u meni; jednoga ćeš mi je dana uzeti i ponovno mi je dati u očekivanoj budućnosti. Kad god je d. u meni, zahvaljujem ti, o, Gospodine, moj Bože i Bože mojih otaca, učitelju svih svjetova, Gospodaru svih duša. Blagoslovljen bio, o, Gospodine, koji vraćaš duše mrtvim tijelima« (b Berahot 60b). Prema jednom rabinskom gledištu, sve su duše već stvorene s postankom svijeta i sačuvane kod Boga (b Hagiga 12b); četrdesetoga dana nakon začeća d., navodno, ulazi u tijelo (b Menahot 99b). Ponašanje duše prema tijelu oslikava prispodoba koja se nadovezuje na Davidovu petu pohvalu Bogu, »hlagoslivljaj NJEGA, moja dušo« (Ps 103,1 i d. 22; 104,1.35): »Tom pohvalom nije mislio ni na koga drugoga osim na Svetoga, blagoslovljen bio, i na dušu. Kao što Sveti, blagoslovljen bio, puni cijeli svijet, tako i d. puni cijelo tijelo; kao što Sveti, blagoslovljen bio, vidi i neće biti viđen, tako vidi i d. i neće biti viđena; kao što Sveti, blagoslovljen bio, hrani cijeli svijet, tako i d. hrani cijelo tijelo; kao što je Sveti, blagoslovljen bio, čist, tako je i d. čista; kao što Sveti, blagoslovljen bio, prebiva u odajama najdublje unutrašnjosti, tako i d. prebiva u odajama najdublje unutrašnjosti. Stoga neka dođe ona u kojoj je sjedinjeno tih pet atributa, i neka bude hvaljen on u kojem je sjedinjeno tih pet atributa« (b Berahot 10a). Naglasak na izjavi da d. potječe »čista« iz Božje ruke, odnosi se na stvaralačku sposobnost koja je stvaranjem dana svakom čovjeku kako bi realizirao božansko–čovječji uzajamni odnos i vlastitim djelovanjem širio svijetom djela Božja (b Šabat 152b; Nida 30a); Majmonid (1135–1204) formulirao je to ovako: »Tjelesna čistoća vodi k posvećivanju duše i štiti od pokvarenih gledišta i zlih udaraca; no posvećivanje duše stvara ozbiljne težnje za sličnošću na Boga (prema Lev 11,44; 20,7)« (Mišne Tora, Hilhot tumat ohlin XVI,12). »Čistoća« duše još ne znači Božje ispunjenje, naprotiv, znači zapovijed koju čovjek još mora izvršiti (b Šabat 105b; Bava mecia 197a). Čovjek se mora dokazati kao slika Božja, tj. kao stvorenje koje je osposobljeno za oponašanje Božjeg djela u »ovom svijetu«, a ne u »budućem svijetu« (b Avoda zara 3a); stoga ne smije dopustiti da i jedan sat u životu potrati kako bi zadovoljio svoju zadaću i dopro do cilja u »budućem svijetu«: »Ljepši je jedan sat u obraćenju i dobrim djelima u ovom svijetu nego cijeli život budućeg svijeta; ljepši je jedan sat zadovoljstva (zadovoljenje: *korat ruah*) u budućem svijetu od cijelog života ovoga svijeta« (M Avot IV,17).

b) »... i osudi ih zajedno.« Pod utjecajem grčke antropologije neki su rabini ocjenjivali dušu više od tijela (npr. rabin Hija, II. stoljeće, u Vajikra raba IV,4,1) i prepoznavali u njoj vlastitu veličinu s preegzistencijom (b Hagiga 12b; Avoda zara 5a; Nida 13b). Očekivanje budućeg života odmah poslije smrti, obilježeno utjecajem grčke predodžbe o besmrtnosti duše, susrećemo u djelu Knjiga Mudrosti, jednoga vjerojatno aleksandrijskog Židova iz I. stoljeća pr. Kr. (Mudrost Salomonova 3,1–9). O starom spornom pitanju »međustadija« između smrti i uskrsnuća raspravljalo se u rabinskim školama. Škola bet Šamaj zastupala je mišljenje da mrtve duše strpljivo čekaju ili u grobu ili u posebnoj »riznici« do otkupljenja kada se pravednici nagrađuju uskrsnućem. Za razliku od nje, škola bet Hilel podučavala je da se duše odmah nakon smrti kažnjavaju u *Geheni* ili nagrađuju u edenskom vrtu i da se na koncu vremena sve bude radi konačnog suda, u određenom stupnju radi preispitivanja i mogućeg ukinuća presude (Tos. Sanhedrin XIII,3a; b Roš ha-šana 16b-17a). Blizinu duša pokojnih pravednika Bogu izrazio je neposredno Rabi Eleazar: »Duše pravednika čuvaju se ispod prijestolja Božjeg« (b Šabat 152b). Mudraci su već bili prihvatili općenito priznato mišljenje da se čovjek sastoji od tijela i duše. Smrt je značila odvajanje duše kao životnoga principa od tijela. No time uopće nije odbačena stara predodžba da život mora biti određen tjelesno. Životu pripada tijelo; njemu d. zahvaljuje na pokretanju života. Stoga se će-

kalo oživljavanje umrloga tijela i njegova ponovnog sjedinjenja s njegovom dušom na posljednjem sudu: »Antonius reče rabinu: D. i tijelo mogu jedno drugo osloboditi pred sudom. Kako? Tijelo može reći: D. je kriva; jer od dana kad se odvojila od mene, ležim kao nijemi kamen u grobu. I d. može reći: Tijelo je krivo; jer od onoga dana kad sam se od njega odvojila, letim zrakom (slobodno) poput ptice.« Rabi (Jehuda ha-Nasi, II. stoljeće) odgovori alegorijom: Jedan voćnjak trebala su čuvati dvojica čuvara, jedan hromi i jedan slijepi. »Tada hromi reče slijepomu: Vidim lijepo rano voće u voćnjaku, pa dodi i pusti da te zajašim, pa ćemo ga nabrati i jesti. Tada hromi zajaši na slijepoga i oni nabraše voća i pojedoše ga.« Kad je došao vlasnik voćnjaka, prozreo je čuvare. »Posjeo je hromoga na slijepoga i zajedno ih osudio. Tako i Sveti, hvaljen bio, vraća dušu u tijelo i zajedno im sudi« (b Sanhedrin 91a-b; usp. Vajikra raba IV,4,1). Iako se i ovdje jasno raspoznaje grčki utjecaj u oblikovanju zamisli o sudu, ipak se naglašava sudioništvo jedinstvene tjelesno-duševne egzistencije u uskrsnuću; kao što su tijelo i d. zajednički griješili, tako će zajednički biti izvedeni na sud.

Iako su i židovski srednjovjekovni filozofi religije imali različita gledišta o oživljavanju mrtvih, ipak su se slagali u tome da je svaki čovjek odgovoran za svoja djela, pa stoga i jedinstvo tijelo-d. čovjekove osobe mora biti nedjeljivo. No Majmonid je naučavao besmrtnost duše (*More nevuhim* /Vodič pokolebanima/, 2,27; 3,54) i objasnio da se pokojnik dijeli na dijelove od kojih je sastavljen, jer u budućem svijetu nema tijela, štoviše, duše pravednika egzistiraju same bez tijela nalik na anđele sluge« (Mišne Tora, Tešuva VIII,2). – Dok su se tradicionalni krugovi u XIX. i XX. stoljeću čvrsto držali uvjerenja da o Bogu ovisi konačni spas osobe u tjelesno-duševnoj cjelini, američki reformatorski pokret opredjeljuje se za »nauk u židovstvu da je čovjekova d. besmrtna« i odbacuje vjeru u uskrsnuće tijela (7. načelo Pittsburške platforme iz 1885). Za razliku od europskoga reformatorskog pokreta XIX. i XX. stoljeća, koji je bio sklon zadržati u liturgiji tradicionalnu formulu oživljavanja mrtvih, premda upućuje u prijevodu na besmrtnost, radikalno shvaćanje odražava se u molitvenicima reformatorskih općina u SAD-u, a i u religijsko-kulturnom rekonstrukcionizmu američkoga židovstva: rečenica koja potvrđuje vjeru u uskrsnuće izbačena je. Leo Baeck izrazio je mišljenje religijsko-liberalnoga židovstva u Njemačkoj: »Čovjeku je pokazan njegov put kojim treba ići, i besmrtnost dopušta da tim putem nastavi i poslije svojega života na zemlji. Čovjek stvara vječni život. I besmrtnost postaje u židovstvu zapovijed.« (*Das Wesen des Judentums*, 1905, ⁶1966, 205).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* 15, ⁴1978, 172–181. D. VETTER

2. kršćanski

Na osnovi različitih predodžbi koje vladaju, nije moguća općenito prihvatljiva definicija pojma »duše«; zato treba sada, na ovome mjestu, obraditi neke od najvažnijih aspekata toga pojma. Mišljenje da u čovjeku postoji duhovno načelo u najtješnjoj povezanosti sa životnim funkcijama raširenо je u svim kulturama; mogu se prije svega zapaziti dva različita shvaćanja duše: Na jednoj strani shvaćanje o *vitalnoj duši* koja kao udisaj ili dah sačinjava životno načelo svih živih bića, a kod čovjeka je dodatno sjedište mišljenja, htijenja i osjećaja i tako temelj individualnosti; na drugoj strani je tzv. *slobodna d.* koja je samo labavo povezana s tijelom i može ga napustiti pri spavanju i snu, a čovjeka predstavlja kao njegova bestjelesna kopija i nakon smrti nastavlja čovjekovo individualno postojanje, odnosno reinkarnirana je u drugom ljudskom ili životinjskom obliku.

Za razvoj filozofskog učenja o duši karakteristično je prevladavanje toga pluralizma duše. Pritom treba razlikovati dva temeljno različita stava: dualizam tijelo-d. i monizam tijelo-d. Prvi je uz orfike i pitagorejce zastupao Platon čije je učenje o duši u ukupnoj zapadnoj filozofiji bilo izvanredno djelotvorno. Platon je shvaćao tijelo kao da sasvim slučajno pripada duši; tijelo nije ništa drugo nego nebitna prolazna stanica duše koja prije čovjekov zamah, čak »tamnica« iz koje se d. tek smrću može potpuno osloboditi; takvo shvaćanje tijela čini temelj za Platonovo učenje o *seljenju duše* i o *preegzistenciji duše*. Nasuprot tomu, Aristotel je naglašavao nedjeljivo jedinstvo tijela i duše pri čemu je dušu razumijevao prema mjerilu svoga hilemorfizma kao supstancijalan »oblik« tijela. Tijelo je po sebi građa,

mogućnost; tek po duši postaje aktualno, stvarno. Iz toga proizlazi nedjeljivo jedinstvo oduhovljenog tijela. Dok je bitni oblik biljaka samo vegetativan, životinje posjeduju sposobnost osjećanja (anima sensitiva), a tek čovjek raspolaže razumnom dušom (anima rationalis), ali koja nije ništa manje upućena na svoju tjelesnu osnovu.

Kršćansko shvaćanje tijela i duše stoji u polju napetosti između hebrejsko-biblijskoga gledišta na čovjeka kao tjelesno-duševne cjeline i primanja platonsko-neoplatonskih ideja koje je osobito uslijedilo u ranom kršćanstvu, a zastupalo je temeljni dualizam: tijelo-d. Tek u kasnom srednjem vijeku uslijedilo je, pod utjecajem aristotelizma koji su posredovali Arapi, dosljedno filozofsko utemeljenje biblijske antropologije odnosno psihologije. Toma Akvinski postavio je kasnije u kanon prihvaćenu formulu o *anima unica forma corporis* (usp. ES 481), koja dušu i tijelo shvaća kao dva samo metafizički (tj. upravo ne fizički) razlikovna načela bitka jednoga jedinog bića. Ne može, dakle, biti ni govora o »neprijateljstvu prema tijelu« u kršćanstvu makar je takvo katkada zastupao Pavao zbog sklonosti ranoga kršćanstva platonizmu i često krivo shvaćenoj diskriminaciji »tijela« kao mjesta grijeha. S druge strane, kršćanska teologija naglašava, naravno prema primjeru Kristova tjelesnog uskrsnuća, ispunjeno »obnavljanje« vremenitog jedinstva duše-tijela u transcendentalnom okviru »uskrsnuća tijela«. O duši izrečena besmrtnost nije, dakle, perpetuiranje već i »u tijelu« postojeće duše; dapače, smrt predstavlja pravu i za ljudsko shvaćanje neprekoračivu granicu onkraj koje se čovjek »drži otvorenim za izvješće objave o vječnoj čovjekovoj sudbini« (J. B. Metz).

Platonska tradicija nastavila se prije svega u dualizmu novovjekovnog racionalizma: Descartes zahtijeva strogo rastavljanje *res cogitans* od *res extensa* čime iskrsava uzajamno djelovanje između duše i tijela. Konzekventni dualizam mogao se podržavati samo prihvaćanjem *paralelizma* duševnih i tjelesnih zbivanja (Leibniz) pri čemu ipak ostaje problem »sinkronizacije« obadvaju područja. I tzv. monistički pokušaji objašnjenja pri obrađivanju pitanja uzajamnog djelovanja izlaze iz svoje čahure kao pritajeni dualizmi, tumačeći tjelesna zbivanja samo kao projekciju duševnih (spiritualistički monizam) ili duševna zbivanja kao epifenomene tjelesnih zbivanja, dakle, tumače ih kao prividne (materijalistički monizam). Iako su za problematiku tijelo-d. relevantni i rezultati pojedinačnih znanosti (psihologija, medicina, prije svega psihosomatika), ipak je svaki put najvažniji temeljni spoznajno-teoretski filozofski stav.

Lit.: H. Conrad-Martius, *Die Geistseele des Menschen*, München 1960; J. C. Eccles/K. R. Popper, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin 1979 (njemački prijevod München ³1983); K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München ³1964; H. J. Schultz (Hrsg.), *Was weiß man von der Seele? Erforschung und Erfahrung in Psychologie, Philosophie und Theologie*, Stuttgart 1967; J. Seifen, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion* (Erträge der Forschung), Darmstadt 1979.

R. GLEI

3. islamski

O pojmu duše puno se raspravljalo u islamskoj teologiji. U prvom razdoblju islama kao d. je često predočavana neka nevidljiva supstancija koja podupire tijelo u njegovu obavljanju životnih funkcija. Oslanjajući se na kuransku primjenu arapske riječi *nafs*, što znači d., pod tim se često podrazumijeva i *nagon*, ponekad i *duh*. Pod utjecajem grčke filozofije kasnije je razvijeno opsežno dušoslovlje. Razlikuju se različite vrste duše. Prema Ibn Arabiju (u. 1240), svoje mjesto Božjega zastupnika čovjek luči iz svjetske duše koja se također naziva Duh Sveti »prvi razum«. Psihološki sustav al-Bajdavija (u. 1286), koji je priznat u ortodoksnom islamu, polazi od toga da je d. bestjelesna. Za to postoji pet umnih razloga, četiri stiha iz Kurana i jedan hadis. Duše se stvaraju kada se upotpune njihova tijela. D. »nije uključena u tijelo niti mu je bliska, nego se prema njemu odnosi kao zaljubljenik u voljenu osobu« (HI, 572). Misleća d. po njemu je izvor snage koja skupa s duhom protječe kroz tijelo i daje organima sposobnost funkcioniranja.

D. je stvorena, ali je besmrtna. Prema Ibn Kajimu al-Džavziji, učenjaku strogo rigorističkoga usmjerenja (u. 1350), ona u snu privremeno napušta tijelo. Ona je identična s duhom. Rđave posljedice nepravednoga čina pogađaju prije svega dušu: »Tko uradi dobro djelo, učinio ga je za svoju vlastitu dušu, a tko je učinio zlo djelo, učinio je to protiv nje« (45,15).

U moralnoj teologiji al-Gazalija d. se iscrpno obrađuje kao važan čimbenik religioznoga života.

Lit.: natuknica »nafs«, u: HI, 569–573. S. BALIĆ

DUŠOBRIŽNIŠTVO

1. židovski

a) »I opominjat ćeš ih u moje ime.« Ezekiel izvještava da njegovo poslanje Izraelu uključuje i njegovu odgovornost za svakog čovjeka u Božjem narodu, za njegov život, njegovo djelovanje ili zanemarivanje poslušnosti Bogu ili neposluh Bogu: »Sine čovječji, postavljam te za čuvara doma Izraelova. I ti ćeš riječi iz mojih usta slušati i opominjat ćeš ih u moje ime« (Ez 3,17; usp. 33,1–20). Nalog za »čuvara« neposredno dovodi u vezu život ili umiranje pojedinca s Ezekielovom nemarnošću: »... a ti ga ne opomeneš i ne odvratiš bezbožnika od zla puta njegova kako bi mu život spasio,... ali ću ja od tebe tražiti račun za krv njegovu« (redak 18), ili se odnosi na Ezekielovu budnost: »A kad opomeneš bezbožnika, a on se ne odvrati od zla puta svojega... ti ćeš spasiti svoju dušu« (život, redak 19; usp. 33,30–33). Bog će na poziv svojega glasnika uvijek iznova stvarati prostora za obraćenje i svoju već izgovorenu riječ (3,18; 18,13; 33,8.13 i d.18) ponovno povući u prilog odluke za život čovjeku koji se obraća (18,21.27; 33,16.19). U posebnom povijesnom trenutku Izraela Bog je tražio od proroka »poruku osobne odgovornosti« (M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, ²1984, 231). No pravila ponašanja, koja vrijede za sve Izraelce, prema drugim članovima zajednice daju naslutiti da Božji temeljni poredak nalaže svakom pripadniku naroda u odnosu prema bližnjemu: »Ne mrzi svoga brata u svom srcu! Dužnost ti je koriti svoga sunarodnjaka. Tako nećeš pasti u grijeh zbog njega« (Lev 19,17). Čovjek je izjednačen s bližnjim. Ono što je Stvoritelj dao Izrael je smatrao svojom zadaćom; ona traži od pojedinca odluku za bližnjega: »Ne osvećuj se i ne gaji srdžbe prema sinovima svoga naroda. Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe. JA sam koji jesam« (redak 18, usp. stih 33 i d.). Ljubav prema bližnjemu ostvaruje se kao socijalni rad.

b) »Ljubi ljude i privedi ih Tori.« Prema mišnajskoj i talmudskoj predaji, pobožnost pojedinca mora se dokazati u konkretnoj odgovornosti prema bližnjemu. Paronomazijom oblikovana zapovijed u Lev 19,17 daje temu za sljedeći dijalog: »Jedan od učenika obrati se Ravu (III./IV. stoljeće): Možda 'opomeni' jedanput, 'prekori' dvaput? Ovaj odgovori: 'opomeni' i stoput, 'prekori' (ukazuje na to); ja to znam samo za učitelja u odnosu na učenika, odakle to za učenika u odnosu na učitelja? To znači 'opomeni, prekori' u svakom slučaju« (b Bava mecia 31a). S obzirom na prvi, negativno oblikovani dio propisa: »Ne mrzi svoga brata u svom srcu«, učenjaci su pokazali da okretanje k bližnjemu počinje u pozitivnom stavu prema njemu: »Čovjek bi pomislio da ga se samo ne smije tući, naguravati i psovati, pa stoga zapovijed glasi 'u svom srcu'; Biblija govori o mržnji u srcu.« Nadalje, »d.« se pokazuje kao praktična pomoć koja bližnje treba odvesti na put prema volji Božjoj: »Ako čovjek vidi nešto ružno u svojemu bližnjem, kako to da ga mora opomenuti? Odgovor glasi: 'opomeni'. Ako ga se opomene i on se na to ne obazire, kako to da ga treba ponovno opomenuti? Odgovor glasi: 'opomeni' ponovno. Čovjek bi pomislio, pa i kad se on zacrveni (Rašijev komentar: Ako ga se javno opomene kako bi ga se posramilo), odgovor glasi: 'tako nećeš pasti u grijeh zbog njega' (Lev 19,17)« (b Arahin 16b; usp. Joma 9b). Hilelova (oko 30. pr. Kr. do 10. pos. Kr.) riječ: »Ljubi ljude i privedi ih Tori« (M Avot I,12) jasno je zacrtala područje na kojem jedan čovjek treba biti drugomu dušobrižnikom po Božjoj zapovijedi; naime, »opomena« smije potjecati samo iz spremnosti i potrebe da čovjek bude dobročiniteljem prema drugomu. Samo ljubav prema bližnjemu sprečava da briga o drugome posrami toga drugoga: »Tko lice svojega bližnjega javno posrami (npr. uvredljivim riječima), taj je poput nekoga tko prolije krv« (b Bava mecia 58b). Mudraci su tumačili »d.« kao pozitivnu pravednost u Lev 19,18 (»Ne osvećuj se i ne gaji srdžbe«): »Dokle dopire snaga osvete? Ako netko kaže nekome: 'Posudi mi srp', a on mu ga ne posudi; no sutradan kaže (onaj koji je odbio molbu) onom drugomu (koji je tražio srp): 'Posudi mi lopatu' (ili sjekiru), a on odgovori: 'Neću ti je posuditi baš kao što ti meni nisi posudio svoj srp', (to je osveta)... Dokle dopire snaga srdžbe (neopraštanja)? Ako netko kaže nekome: 'Posudi mi

svoju lopatu' (ili sjekiru), a on mu je ne posudi; no sutradan kaže (nesusretljivi) onom drugom: 'Posudi mi svoj srp', a on odgovori: 'Evo ti ga; ja nisam kao ti koji mi nije htio posuditi lopatu' (to je srdžba)« Sifra Lev 19,17: redak 18). »D.« je ukorijenjeno u zajednici koju je utemeljio Bog i koju mora ipak uvijek obnavljati; rabini su objasnili na Lev 26,37 (»Spoticat će se jedan o drugoga«): »jedan zbog grijeha svojega brata; pouka je u tome da su odgovorni jedan za drugoga (*arevim ze ba-ze)* i onda ako jedni druge mogu obraniti i to propuste« (b Sanhedrin 27b).

Ako u tradicijskoj literaturi tražimo karakterističan pojam koji zgodno izražava židovsko shvaćanje »dušobrižništva«, tada se često citira rečenica koja se odnosi na stare izvore (Sifra Lev 26,37): »Svi su Izraelci jedni drugima jamci« (b Sanhedrin 27b; Šavuot 39a; Roš ha-šana 29a; Jalkut uz Izr 6,1; Šir ha-širim raba I,3; Rašijev komentar na Lev 26,37). On rasvjetljuje »d.« kao religijsko-socijalni čin što ga svaki pripadnik židovskoga naroda mora izvršiti prema drugomu i razlikuje ga od dužnosti dodijeljenoj nositelju neke službe (»cura animarum«). Pravci modernoga židovstva XIX. i XX. stoljeća, posebice u zapadnoj Europi i SAD-u, ipak povezuju odgovarajuće dušobrižničke zadaće s rabinskom službom.

D. VETTER

2. kršćanski

a) D. je na katoličkom području poznati pojam kojim se može tendenciozno označiti ukupno crkveno djelovanje; ovaj pojam pritom treba istaknuti svojstvo tog djelovanja za čije je vršenje Crkva Isusa Krista poslana u svijet: »čovjekovo spasenje u slavljenju Boga Kristovim nasljedovanjem« (W. Kasper/K. Lehmann). Doduše, nije sve što se događa u Crkvi d.; no, na kraju, svekoliko crkveno djelovanje treba služiti dušobrižništvu i na njega se usmjeravati. U povijesti je d. doživljavalo različita naglašavanja prema načinu kako se shvaćalo i različita obilježja u svom oblikovanju. To je povezano s činjenicom da se kod ostvarivanja crkvenog poslanja u svijetu moraju svaki put uzeti u obzir socio-povijesni uvjeti i duhovna strujanja, a to utječe na ustrojstvo i oblike dušobrižništva. Tijekom obnovljenog shvaćanja Crkve (Drugi vatikanski koncil) pojam dušobrižništva postao je problematičan. U njemu nije dostatno izraženo da su svi članovi Božjeg naroda subjekti crkvenog djelovanja i da se ono ne protežе samo na individualan spas ljudske »duše« nego je Crkva pozvana u službu čitavom čovjeku u jedinom i čitavom svijetu. Zato se u novijim službenim crkvenim dokumentima i u teološkoj jezičnoj praksi daje prednost pojmovima »pastoral« i »unapređivanje«; oni prikladnije ocrtavaju razlog i cilj crkvenog djelovanja s ljudima i među ljudima. Središnji posao koji je namijenjen Crkvi sastoji se od evangelizacije, tj. od neprestanog napora kako bi današnji ljudi u svojoj konkretnoj situaciji iskusili Božju opciju koja znači obuhvatno čovjekovo oslobađanje i unapređivanje, da čovjek postane subjekt i da može ostati subjekt, kao što je to obećano u biblijskim spisima i kao što se neusporedivo pokazalo u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista. Taj se posao Crkve sastoji također u pozivu na obraćenje u »novi život«, u zajedništvo s trojedinim Bogom i svim ljudima. Ova zadaća ima duhovnu i tjelesnu, mističnu i političku, crkvenu i društvenu, pastoralnu i univerzalnu dimenziju. Za njezino konkretiziranje, koje je vezano uz kontekst, potreban je uvijek iznova postavljen nacrt, odnosno »plan« u kojem Crkva nekog područja, neke zemlje ili kontinenta utvrđuje prvenstvene pastoralne opcije (usporedi npr. tzv. »Dokument iz Pueble« latinoameričkog episkopata iz 1979, »Evangeliziranje Latinske Amerike u sadašnjosti i budućnosti«). Teološka refleksija dušobrižništva događa se prije svega u pastoralnoj odnosno praktičnoj teologiji.

b) Na protestantskom području prevladava ograničenije razumijevanje dušobrižništva: U razlučivanju od ostalih područja crkvene prakse d. označava pretežito one djelatnosti koje se na poseban način usmjeravaju na pojedine ljude (razgovor, savjetovanje, ispovijed). Tamo gdje se osobnom potporom nekom drugom čovjeku (ili skupini ljudi) u konkretnoj životnoj situaciji – npr. u suočavanju s patnjom ili osobnim zatajenjem – posreduje ili priopćava utješna, oslobađajuća perspektiva vjere koja u njemu utvrđuje iskustvo da je bezuvjetno poželjan i priznat, događa se d. U najnovije vrijeme proizašli su važni impulsi za isto tako metodičko kao i teološko prožimanje dušobrižničke prakse. Kao najznačajniji rezultat treba spomenuti ponovno zadobiva-

nje iskustvenog odnosa između vjere i teologije koje je razvilo svijest o nizu krivih razvoja u dušobrižničkoj teoriji i praksi.

Lit.: *Handbuch der Pastoraltheologie*, hrsg. von F. X. Arnold/K. Rahner i dr., 5 Bde., Freiburg 1964 i d.; W. Kasper/K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970; F. Wintzer (Hrsg.), *Seelsorge*, München 1978. N. METTE

3. islamski

Budući da u islamu ne postoji nikakvo »posredovanje milosti« i nikakvo svećenstvo, u njemu također nije institucionalizirano nikakvo d. No, budući da Kuran određuje da se u svakom muslimanskom društvu moraju pojaviti ljudi koji su s jedne strane »pozvani na dobro i koji nastoje oko uzdržavanja onog društveno priznatog«, a koji se s druge strane bore protiv »zloće i onoga što je dostojno prijezira«, postoje stručne skupine koje – barem djelomice – imaju nalog obavljanja dušobrižništva To su u pravilu *imami* (predvodnici molitve). Vjeroučitelji (hodže od turski: khodja) i pismoznanci svih vrsta, razboriti muškarci i žene jednako kao i karizmatske ličnosti u području islama dragovoljno provode ono što se u kršćanstvu kao zadaća nalaže vjerskim službenicima. Propovijed u džamiji jest zadaća imamâ koji su plaćeni za to. Kao uzor svake, dijelom službene dijelom dragovoljne djelatnosti, služi Muhamed, ali i biblijski proroci, uključujući Mojsija i Isusa. S. BALIĆ

Đ

ĐAVAO → ZLO

DŽ

DŽIN

islamski

Pod imenom džini u Kuranu se spominju zagonetna bića ili sile koja imaju utjecaja na događaje u svijetu. Neki egzegeti (al-Baydāwī, ad-Damīrī) pod tim podrazumijevaju »zračna ili vatrena tijela obdarena umom, neuhvatljiva, tijela koja su u stanju pojavljivati se u promjenjivim oblicima i izvoditi teške radnje«. Prema jednom stihu iz Kurana (55,15) ta su bića stvorena od »mješavine vatre«. Na dva mjesta u Kuranu (46,29; 70,1) pripovijeda se o pojavi džina pred Muhamedovim taborom, kada je dvije godine prije → *hidžre* bio na putu u Taif. Oni su se tamo neprimjetno ušuljali i duboko dojmljeni slušali stihove iz Kurana. S tim je povezana i oznaka *djanna* (dženet: raj); raj prekriva tlo sjenama – a to je jedna predodžba o raju koja se nužno nameće u žarkoj vrućini arapske pješčane pustinje. Nije isključeno da bi se pod imenom džini mogla skrivati tuđica *genius*.

Postoje nova objašnjenja koja ne pripadaju ortodoksnom islamu i koja kažu da su džini bili »velike poglavice koji su izbjegavali otvoreno vidjeti poslanika ili koji članovi nekoga plemena koje iz geografskih ili bilo kojih drugih razloga nije imalo nikakva dodira s ostatkom zemlje« (Mirza Bashir Ahmad, Die Bedeutung von »Dschinn« – wie das Wort im Qur'ān und Hadith vorkommt, u: *Der Islam* [Zürich 1982], 1, 19. Prema jednomu mišljenju, Sotona nije nikakav pali anđeo, već dž. »Stihovi o Sotoni kao i drugi, u kojima se govori o Božjim atributima, o njegovim pokretima i govorima, o anđelima i džinima, spadaju za nas u 'nejasne' stihove, čije se razumijevanje ne podudara s doslovnošću« (J. van Ess, u: *Der Islam*, NS 11, Hamburg 1967–68, 227).

U neograničenoj mjeri egzistencija džina bila je pretpostavljana u okviru tzv. tajnih znanosti koje su povremeno činile vrlo raširene medij zaglupljivanja islamskoga svijeta. Tako su npr. obrađivane pravne posljedice hipotetičkoga braka između njih i ljudi. Napisane su čitave knjige o životu i djelovanju džina. Na njih se često odnose derviške legende i izvješća o posebnim psihopatološkim slučajevima. Prosvijećeni su muslimanski duhovnici, koji se javljaju s pojedinim mutezilitima, osporavali stvarno postojanje džina. Ibn Sina, npr., jednoznačno ustvrđuje da se iza toga ne krije nikakva stvarnost. U stihovima iz Kurana, koji izvješćuju o džinima, Ibn Haldun je vidio nejasne ili simboličke iskaze, čije je zbiljsko poznavanje Bog pridržao za sebe.

Lit.: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 112–113.

S. BALIĆ

E

EGZEGEZA

1. židovski

a) Trodijelni kanon hebrejske Biblije (*Tenah*) pojavljuje se već kao pismeni izraz *tumačenja* u ophođenju Izraela s Božjom Torom kao putokaz za život svome narodu (Pnz 32,46 i d.). Božja se volja u Izraelu uvijek očitovala tako što su je oni koji su je slušali uvijek shvaćali kao smjernicu svojega djelovanja: »Poučavaj ih o zakonima (*hukim*) i odredbama (*torot*); svraćaj ih na put kojim moraju ići, upućuj ih na djela koja moraju vršiti« (Izl 18,20). Zbog očitovanja volje Boga s kojim je sklopljen Savez svećenici moraju obavljati tradicijske i prosvjetne zadaće (Pnz 33,10; Hoš 4,6; 8,1.12; Am 2,4; Mih 3,11; Jr 18,18; Ez 7,26; 44,23; Sef 3,4; Mah 2,6 i d.; Ps 15; 24,3–6; Iz 33,14–16; Mih 6,6–8; Pnz 31,10 i d.). U kasnijem razdoblju kraljevstva leviti se pojavljuju kao nositelji opsežne djelatnosti tumačâ čiji je zbir prikazan u Ponovljenom zakonu (s tim u vezi G. v. Rad, *Deuteronomiumstudien*, 1947, 7 i d.). U Pnz prvi put se jedno djelo samo imenovalo nazivom »ovaj Zakon (Tora)« (4,8; 31,9.11 i d.; 17,18 i d.; 27,38.26; 28,58.61) u smislu sveukupnog očitovanja Božje volje; tu je ukorijenjena i veza »Mojsijeva zakona (Tore)« (Neh 8,1; Jš 8,31; 23,6; 2 Kr 14,6, usp. Pnz 27,1 i d.; 28,61; 29,20; 30,10; 31,26). S tim teološkim jedinstvenim mišljenjem počinje postupak koji se napokon proširio na cijeli najstariji dio kanona. U razdoblju poslije izgnanstva leviti su bili zaduženi da narod poučavaju o Zakonu (Tori) (2 Ljet 17,7–9). »Objašnjavaju Zakon narodu... I čitahu iz knjige Božjeg zakona po odlomcima i razlagahu smisao, da narod može razumjeti što čita« (Neh 8,7 i d., usp. 8,3.9.16; 2 Ljet 35,3). Događaji o kojima se izvješćuje u Neh 8 očito su povezani sa sinagogalnom tradicijom: čitanje Tore u sinagogi temeljilo se na Ezrinoj djelatnosti (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, ^{3}1931/1967, 157) ili ju je sinagogalna praksa već zahtijevala (U. Kellermann, *Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte*, 1967, 30). Dok u Neh 8 i d. leviti obnašaju bitne bogoslužne funkcije, npr. tumačenje Pisma (I. Elbogen, na nav. mjestu, 194; H.L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, ^{6}1976, 6 i d.), s Ezr 7,6: »Bio je književnik (*sofer*), vješt Mojsijevu zakonu (Tori), koji je dao ON, Bog Izraelov« počinje nova linija koja već u stihu 10 ide tako daleko da se Ezra kao učitelj Tore približava Mojsiju: »Jer Ezra je svim srcem nastojao proniknuti u NJEGOV zakon (Toru), provoditi ga i poučavati u Izraelu o zakonima i običajima.« Poslijebiblijska literatura nadopunjuje Ezrinu sliku: prema IV Ezr 14, Ezra iznova piše Toru, koja je bila izgorjela (21 i d.), na osnovi proročkoga nadahnuća, skuplja »četrdeset i četiri knjige« kanona (44 i d.) i sastavlja još sedamdeset spisa (46 i d., usp. II Hen 23,6). Rabini su gledali u njemu prvoga u nizu obnovitelja Tore (b Suka 20a) i time utemeljitelja židovstva koje se temelji na Tori (b Berahot 27b; Menahot 53a), koji je uveo deset *takanot* (odredbe u javnom interesu) (b Bava kama 82a; j Megila VI,1,75a, usp. b 3b), pa se zbog toga Tora javno čitala ponedjeljkom i četvrtkom (j Megila IV,1,75a), a pokrenuo je brojne škole za proučavanje Tore: »Ezra je naredio u Izraelu da učitelj sjedne do učitelja. – Pa, zbog straha da se ne opusti. Odgovor je bio: Ljubomora učiteljâ povećava mudrost« (b Bava batra 21b-22a). Neki rabini izjednačavaju Ezru s prorokom Malahijom (b Megila 15a). Rabi Jose je prosudio: »Ezra bi bio dostojan davati Toru da ga Mojsije nije pretekao... I premda Tora nije predana Izraelu preko njega, pismo se promijenilo njegovim posredstvom«, tj. ponovno je uvedeno – izvorno je bilo promijenjeno zbog Izraelova grijeha, kako su naučavali

rabini! – kvadratno pismo poslije izgnanstva; upućujući na Ezr 7,6.10 postavio je Ezru pokraj Mojsija (b Sanhedrin 21b.22a). S Ezrinim djelovanjem, toliko se može ustanoviti, počeo je proces kodifikacije predaje, koji je naposljetku dosegnuo vrhunac u utvrđivanju kanona hebrejskih biblijskih knjiga u židovstvu, pa se pod njegovim utjecajem »Mojsijev zakon« razvio u prevladavajući čimbenik u životu židovskoga naroda. Proizišao je kao plod trajnog čitanja i tumačenja Tore. Potreba njezina stalnog tumačenja bila je primjerena odredbi za život. Njezini pojedini propisi mogli su se primijeniti samo kad bi se pojavili odgovori na pitanja koja pisani tekst nije izričito obradio. Zajednica povratnika iz babilonskog izgnanstva, koja se preko svojih zastupnika obvezala da će prihvatiti Toru (Neh 10,29), mogla je svojoj prisezi... »da će postupati prema zakonu Božjem, koji je dan po rukama Mojsija, sluge Božjega, i da će držati i vršiti sve zapovijedi NJEGOVE, Boga našega, njegove naredbe i zakone«... ostati vjerna samo ako se Zakon (Tora) tumačenjem može primijeniti. To je postalo osnovno za židovstvo u svim razdobljima njegove povijesti od vremena Ezre i *soferima*, pismoznanaca (književnika) vještih riječima »NJEGOVIH naredbi i zakona Izraelu« (Ezr 7,11, usp. Sir 38,24 i d.), čije su službe kasniji rabini odnosno »mudraci« bili svjesni. Ta zadaća podučavanja Tore i njezina svrsishodnog oblikovanja tumačenjem nametala je neizbježno davanje smjernica za djelovanje kao nadopune pisane Tore. Kako bismo potpuno razumjeli taj proces neprekidne reinterpretacije, u kojem je židovstvo nastalo, tako reći kao komentar Tore, mora se uzeti u obzir da se podučavanje i učenje Tore nikada nije obavljalo samo kao sredstvo za postizanje svrhe kako bi se regulirao sveukupni život zajednice i pojedinca; štoviše, čitanje i učenje Tore bili su od samog početka razdoblja drugoga Hrama sastavni dio bogoslužja preko kojega čovjek upoznaje zajednicu s Bogom (G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 1927, 1962, 235–280).

b) Tumačenje Biblije kao prijevod bogoslužnoga čitanja Tore i pripadajućih odlomaka iz proročkih knjiga (*haftara*) s hebrejskoga na aramejski pučki jezik bilo je potrebno židovstvu Palestine poslije izgnanstva. Prijevod (*targum*) na bogoslužju morao je usmeno obaviti posebni prevoditelj (*meturgeman* ili *turgeman*) kako bi se naglasio odmak između očitovanog teksta što su ga iz svitka čitali na hebrejskom i čovječjeg rada, tj. prijevoda (G. Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur*, 1977, 80–83). Na mogućnosti i granice prevođenja, koje je samo po sebi tumačenje, upozorio je Rabi Jehuda (II. stoljeće): »Tko doslovce prevede jedan stih iz Pisma, lažljivac je (jer time krivotvori namjeru), a tko nešto doda, bogohulnik je« (b Kidušin 49a).

Osuvremenjeno rabinsko izlaganje i tumačenje Biblije stvorilo je Midraš u dvostrukom obliku Halaških midraša (pl. midrašim) koji s prethodnom egzegezom Biblije u stihovima nastavljaju poduku o propisima u vezi sa židovskim načinom života (*halaha*), i Hagadskih odnosno Agadskih midraša, koji pojedine tekstove, često početke bogoslužnih svetopisamskih lekcija, obrađuju pobožno, poučno i na propovjednički način (H. L. Strack, na naved. mjestu, 195–226; G. Stemberger, na naved. mjestu, 83–96).

c) Promjenljivi egzistencijalni uvjeti tražili su stalno tumačenje »pisane« Tore kao pouke koju treba naučiti i slijediti. Kako bi se to postiglo, bile su potrebne određene metode izlaganja Biblije. Hilela, jednoga od najvećih rabinskih autoriteta (b Šabat 15a) stotinjak godina prije razorenja drugoga Hrama, smatrali su u kasnijoj tradiciji predstavnikom stručne egzegeze koja je sve propise »usmene« Tore izvodila iz »pismene«. Sedam *midota*, povezanih s Hilelovim imenom (Tos. Sanhedrin VII, kraj; Sifra, Uvod 7; Avot Rabi Natana 37; u Mišni su spomenute samo dvije; Šavuot X, 3–4: Arahin IX,4), tj. pravila tumačenja kojima su rabini objašnjavali »pisanu« Toru i tumačili je radi izvođenja novih odredaba, također je sadržano u trinaest pravila (*šeloš esre midot*) rabina Jišmaela (I./II. stoljeće), koje je preuzela jutarnja molitva (*Šaharit*): aa) »Lako i teško« (*kal va-homer*): zaključivanje s lakoga (manje važnoga) na teško (važnije) i obrnuto. Primjer M Pesahim VI,2: ako je usprkos načelnoj zabrani »djelatnosti« prema Zakonu (Tori) dopušteno zaklati pashalno janje na šabat, ipak bi se morala barem dopustiti pripremna radnja poput škropljenja koje se pak preklapa s rabinskom zabranom. Opovrgavanje (»ili obrnuto!«): životinja se može klati tek

popodne 14. nisana (Br 9,3); pripreme su se mogle vršiti prije nastupa šabata. Ostali primjeri M Bava batra IX,7; Sanhedrin VI,5; Avot I,5. – bb) »Ista naredba« (*gezera šava*): prema analogiji, različiti propisi trebaju se stoga odmah primijeniti, jer se u njima javljaju istozvučnice i istoznačnice. Primjer M Jom tov (Beca) I,6: »Šamajeva škola tvrdi da se na blagdan ne smije svećeniku prinositi podizanica (Br 15,17–21) niti donositi pristojbe (Pnz 18,3) bez obzira na to jesu li od jučer ili tek od danas (dakle, ni podizanicu od tijesta spravljenog na blagdan niti pristojbe od stoke zaklane na blagdan); međutim, Hilelova je škola to dopuštala. Šamaiti su im suprotstavili istu odredbu (*gezera šava*): prinos prvoga kruha i pristojbe imaju se predati svećeniku, i prve plodine (Br 18,2) imaju se predati svećeniku; budući da se plodine ne smiju prinositi, ne smiju se prinositi ni pristojbe.« Opovrgavanje: »Na što su im hileliti odgovorili: Nipošto! Ono što navodite o prinosu plodina, za koje nema ovlaštenja za prinošenje (jer će one doći na red tek poslije svršetka radova koji su na blagdan zabranjeni) u obliku podizanice (na blagdan), hoćete li protegnuti na pristojbe za koje postoji ovlaštenje za prinošenje (od krušnog tijesta i stoke za klanje, jer je miješenje i klanje na taj dan dopušteno)?« S obzirom na sve to, nastalo je usporedivanje riječi poradi nalaženja smisla nejasnog izraza (M Arahin IV,4; Avoda Zara III,6; b Pesahim 66a; 120b; Kidušin 57a; Menahot 37b). Usporedivanjem riječi zapaženo je da se ponavljaju iste riječi ili one koje slično zvuče u tekstovima iz međusobno udaljenih mjesta. Rabini su zaključili da je korisno ustrajno ponavljati istoznačne riječi (*gezera šava*, usp. M Sota VII,2–4; b 33a). U XX. stoljeću Martin Buber i Franz Rosenzweig potpuno su razradili distancijsku paronomaziju kao hermeneutičku metodu svojega istraživanja Biblije (*Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, 55 i d., 135 i d., 211 i d., 239 i d.). – cc) »Osnivanje obitelji (dogradnja jednog načela)« (binjan av): Pomoću toga egzegetskog pravila može se od propisa koji je jedanput ili nekoliko puta spomenut u Bibliji stvoriti općevažeće pravilo. Npr., rabini su poopćavali zabranu iz jednoga svetopisamskog retka (Pnz 22,10; odnosno Lev 19,19) i proširili ga na svako zajedničko uprezanje ili parenje dviju različitih životinja (M Baba Kama V,7) ili su obrazložili opće važenje odštetne obveze iz nekoliko redaka (Izl 21,33–22,5) koji razjašnjavaju različite štete (b Baba Kama 54b). – dd) »Opsežno i pojedinačno« (*klal u-frat*): Ako nakon šireg pojma slijede uži, oni ne sužuju opsežnoga; stoga se iz Lev 18,6 ne može razabrati opća zabrana braka između rođaka (b Jabmut 21a). – ee) »Pojedinačno i opsežno« (*prat u-klal*): Ako nakon nekoliko užih pojmova slijedi širi, specifični pomoću njega postaju opsežni slučajevi (Izl 22,9; Sifra, Uvod 8). – ff) »Opsežno, pojedinačno i opsežno« (*klal u-frat u-klal*): Ako dva uža pojma stoje između dva opsežna, moraju se daljnji primjeri ocijeniti prema posebnima (Pnz 14,26; Sifra, Uvod 8). Ostalih sedam midota susrećemo rijetko u tradicijskoj literaturi (usp. *Encyclopaedia Judaica 8*, ⁴1978, 367–70; *Jüdisches Lexikon II*, 1927/1982, 1550–53; H. L. Strack, na naved. mjestu, 96–100; G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, 1979, 133–36). Najopsežnija skupina pravila pripisuje se rabinu Eleazaru ben Joscu ha-Gelili (II. stoljeće). Trideset i dvije midote, od kojih su neke starije od Eleazara, još se ne spominju u Talmudu (H. L. Strack, na naved. mjestu, 100.108; G. Stemberger, na naved. mjestu, 136–38). Od rabinske egzegeze bitno se razlikuje aleksandrijska prihvaćanjem dubljeg smisla od onoga u tekstu (J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 89–91).

d) Talmudska hermeneutika obraća pozornost na doslovno značenje (*pešat*) biblijskoga teksta (b Arahin 8b za Ps 36,7; Hulin 133a za Izr 25,20; Eruvin 23b za Izl 27,18). U srednjem vijeku Raši je postavio načelo: Ni jedno mjesto u Bibliji ne može se udaljiti od svojega značenja riječi (pešat). Potkraj srednjega vijeka filozofski i kabalistički egzegeti razradili su postupak tumačenja trostrukoga ili četverostrukog značenja Pisma. *Zohar*, glavno djelo kabale, opisuje četiri metode pomoću natuknice »PaRDeS«: *pešat*, doslovno objašnjenje; *remez*, »aluzija, nagovještaj«, alegorijsko značenje, hagadsko tumačenje; *deraš*, etičko-homilijsko tumačenje; *sod*, »tajna«, mistično tumačenje biblijskoga teksta (W. Bacher, *Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen vor Maimuni*, 1892/1970; J. Maier, na naved. mjestu, 240 i d.).

Lit.: *Jüdisches Lexikon* IV/2, 1927/1982, 262–69; *Encyclopaedia Judaica* 4, ⁴1978, 889–915. D. VETTER

2. kršćanski

a) Biblijska e. je znanstveno istraživanje biblijskih tekstova prema načelima i kriterijima koje je postavila hermeneutika. Budući da se radi o duhovnoj znanosti, intuitivna moć uživljavanja i osobna očekivanja egzegeta igraju ulogu kojoj on može pripisati pozitivnu vrijednost dok god je svjestan tog »predstadija«. Nužnost ove znanosti proizlazi s jedne strane iz jezičnoga karaktera biblijskih dokumenata, a s druge strane iz velikoga vremenskog i kulturološkog razmaka između zapisivanja i današnjeg čitanja. Budući da značenja nekog teksta (više) nisu pri ruci, današnja e. vidi svoju prvenstvenu zadaću u isticanju tih značenja barem u vremenu i sredini kada je tekst bio sastavljen. Već dugo postoji biblijsko istraživanje koje bi se moglo zvati znanstvenim, ali počevši od »prosvjetiteljstva« porasla je svijest o primijenjenim metodama koje su se pokušale izoštravati s namjerom da se u svakom slučaju pronađe »što se zapravo dogodilo«. Iz toga je proizašla tzv. *povijesno-kritička metoda* koja se još danas provodi, a izazov joj je *»Nova kritika«*. Unatoč raznolikim iskrivljavanjima i pojmovima koji se upotrebljavaju u više značenja, ovdje treba ukratko orisati povijesno-kritičku metodu, ali dopustiti da se oglase i njezini protivnici.

b) Kako ni za jedan dio Biblije nije sačuvan pratekst, a rukopisi pokazuju mnoge varijante teksta, *tekstualna kritika*, pomoćna znanost egzegeze, pokušava osvijetliti povijest tekstualne predaje i pronaći vjerojatan izvorni način čitanja. Pritom mora uzeti u obzir raznolike rukopise: pisane na prajeziku (hebrejski, aramejski, grčki), stare prijevode (aramejski, grčki, sirijski, koptski, latinski), citate rabina ili crkvenih učitelja, lekcionare. Rukopise treba uspoređivati pojedinačno kao i u njihovim međusobnim odnosima. Tako postoji nada da se utvrdi relativna blizina ili udaljenost od pratekstа koji je uzet za ogled. Kod konkretnih tekstualnih varijanti, osim ove izvanjske kritike teksta, primjenjuju se kriteriji unutarnje tekstualne kritike. Najpoznatiji su sljedeći: Treba davati prednost kraćim ili težim verzijama ili takvima koje nisu u skladu s paralelnim mjestima; greške u pisanju ili svjesne promjene, koje je učinio prepisivač, moraju se kao takve držati vjerojatnima; verzija, koja je uzeta kao izvorna, mora se istaknuti kao polazište svih ostalih čitanja. »Pratekst«, zajamčen takvim kriterijima, e. uzima kao osnovu za svoja istraživanja, ali katkada može prema kriterijima koji su egzegetske naravi (npr. na temelju tipičnog rječnika nekog pisca) ponovno staviti u pitanje rezultate tekstualne kritike.

c) Kako biblijski tekstovi često otkrivaju tragove starijih izvora i tradicija, povijesno-kritička metoda se koristi i *literarnom kritikom*. Pazi se na rječnik i gramatičko-stilske strukture da bi se vidjelo, je li izabrana tekstualna jedinica slobodan sastav ili obrada više-manje fiksiranih tradicija tj. izvora. Cilj je tako shvaćene literarne kritike, koja je gotovo postala kritika izvora, pokazati da su biblijske knjige često konačni proizvodi jednoga složenog procesa rasta. Pa ipak, mora se imati u vidu da novi egzegetski pravac drugačije shvaća »literarnu kritiku«: To je istraživanje nekog teksta kao estetske tvorbe, bez obzira na povijesne situacije ili primjenu izvora.

d) Klasična *povijesno-formalna metoda* preuzima zapažanja literarne kritike i pokušava prodrijeti do najmanjih cjelina koje stoje na početku neke tradicije. Njih će istraživati prema njihovoj »formi«: obrasci (tj. kratki, upečatljivi izrazi), motivi, tvorba, raspoloženje, namjera ... ispituju se prema sličnosti s tipičnim aspektima drugih cjelina. Na taj je način moguće pripisati ih nekom poznatom literarnom uzorku, vrsti (genus litterarium). Tako se npr. neka cjelina u Knjizi Postanka određuje kao »mit«, neka druga u proročkoj knjizi kao »proročanstvo«, treća među psalmima kao »pučka tužaljka«, četvrta u nekom evanđelju kao »povijest čudesa«, peta u nekoj novozavjetnoj poslanici kao »kućna ploča«. Svaka od ovih vrsta ima izvoran »Sitz im Leben«, tj. neku funkciju u zajednici, bilo kod pučke svečanosti, na nekom hodočašću, bilo u misijskoj promidžbi, parenezi itd. Ovdje mogu hagiografija, poredbena religijska znanost, sociologija i arheologija poslužiti kao pomoćne službe u istraživanju vrsta da bi se više saznalo o čovjekovoj situaciji koja je uzrokovala početak neke cjeline i da bi se tako bolje razumjela sama cjelina i njezina prvobitna svrha. Nakon istraživanja toga najstarijeg stupnja tradicije, egzeget pokušava osvijetliti čitavu *povijest tradicije* za tu cjelinu, tj. rekonstruirati različite

stupnjeve kod daljnje tvorbe sve do sastava koji je pred njim. Pritom pokušava identificirati elemente koji su na svakom stupnju doveli do promjene svrhe, do daljnje tvorbe, deklinacije ili grupiranja. Danas se naglašava da povijesno-formalna metoda ne smije ostati kod najmanje cjeline, nego se mora primjenjivati na sve stupnjeve razvoja: od mita preko J-dokumenta do Petoknjižja; od prispodobe preko zbirke prispodoba do Markova evanđelja. Sukladno tomu mora se istražiti »Sitz im Leben«, koji je različit kod svake etape, kao i svrha uporabe. Tako se događa da se danas postavljaju povijesno-formalna pitanja o vrsti kao što je »evanđelje« ili »poslanica«, tj. o vrstama koje nemaju usmeni predstadij i pokušava se povijesno-tipološki svrstati »oblik« konačnog produkta.

e) Budući da se povijest forme često zaustavlja kod predstadija konačnog produkta, javlja se »povijest redakcije«. Sada punu pozornost privlači ono što je literarna kritika svrstala u »uredničke dodatke« i u tome slično: scenska nadovezivanja, preinaka teksta, izbor i raščlanjivanje građe, uvodne i završne scene, okvirni stihovi, tematska i dramska izgradnja. Taj redakcijski udio treba baciti svjetlo na urednikovu teološku misao vodilju i nakanu, njegov položaj unutar zajednice, njegov identitet (tu se postavlja problem autentičnosti nekog zapisa!), nadnevak i suvremenu pozadinu rukopisa. Tako se danas postavlja pitanje o »kompoziciji« Izaijine knjige, o »teologiji« evanđelista Marka. Izdavači ovih knjiga nisu više otpisani kao »skupljači« tradicija, nego su priznati kao autori. – No brzo se uvidjela opasnost pretjerivanja: Zašto se daje prednost redakcijskim promjenama? Nije li i pisac iz preuzetih nepromijenjenih tradicija učinio opeke kojima je gradio svoje kompozicije? Dakle, *čitav* se tekst mora čitati kao kompozicija. Općenito se sumnjiči kao neznanstven postupak lov na autora koji je postao nevidljiv i na to »što je on zapravo htio reći«. Pozornost egzegeta treba biti upućena samom djelu i njegovu smislu kao što s pravom zahtijeva »Nova kritika«.

f) Za kakvim *ciljem* teže oni koji prakticiraju povijesno-kritičku metodu? Budući da zastupaju različite interese, nema jedinstvenog odgovora. Prije no što se pojavila povijesno-redakcijska metoda, išlo se pretežito za povijesnim interesom: Kako je stvarno izgledao izlazak iz Egipta? Što se stvarno događalo na Isusovu suđenju? Pa ipak, sa spoznajom da su biblijski tekstovi vjerska svjedočanstva i da imaju teološku pretenziju, kao cilj egzegeze zahtijeva se objašnjenje teološkog sadržaja Biblije. To se treba provesti na svim razinama, dakle, s obzirom na tradicije, preradivanja i konačnu redakciju. Egzeget treba odgovoriti na pitanje što je tekst (ili tradicija) *značio* u svom »Sitz im Leben«. Ili još korak dalje: On treba njegov teološki sadržaj suočiti s ostalim zapisima u Bibliji, npr. temu »saveza« u tradiciji Ponovljenog zakona sa »savezom« u svećeničkom zapisu, »pravdu« kod Pavla (Rim i Gal) s »pravdom« kod Mt. Tako se konačno dolazi do »teologije Staroga i Novoga zavjeta«, do povijesti teologije biblijske objave. Slično zahtijeva »canonical exegesis«: svaki se zapis treba tumačiti kao dio kanonskih zapisa. Prijeporno je da li je isto tako zadaća egzegeta (a ne toliko teologa, propovjednika i vjeroučitelja) također pokazati što tekst *znači* danas. Točno je da nijedan egzeget ne može »biti neutralan kad vrednujući« prilazi biblijskom tekstu. On sa sobom donosi vlastito iskustvo, pitanja svoje društvene sredine, vjersku tradiciju u kojoj se nalazi i, zahvaljujući toj životnoj pozadini, otkriva nove smislove u starom tekstu. Ali »Nova hermeneutika«, utemeljena na funkciji jezika u društvu, zahtijeva više, naime, transkulturaciju biblijskih tekstova da bi se premostio razmak između staroga teksta s njegovim prepoznatljivim smislovima i značenjima i modernih sustava mišljenja. Istinski proročka zadaća!

g) Protiv slabih strana povijesno-kritičke metode sve je glasnija »Nova kritika«. Iako u njoj treba razlikovati vrlo različite smjerove, svi imaju zajedničko to da svjesnije postupaju s »jezikom« kao sredstvom i s Biblijom kao literaturom. Njihovi su predstavnici protiv »dijakronijskog« načina promatranja biblijskih tekstova s njegovim zanimanjem za povijest i nositelje tradicije. Oni čitaju tekst »sinkronijski« kao cjelinu, dijelove koji imaju smisao samo ako se gledaju u svojim međusobnim odnosima i u odnosima prema cjelini. Izvantekstualni pisac ne uzima se u obzir. Nadahnuti modernom lingvistikom tekst podvrgavaju točnoj analizi s obzirom na sintaktičke strukture, raspodjelu vokabulara, semantička

polja riječi, stilske figure, koncentrične strukture, literarne motive i teme, izgradnju radnje, pripovjedačke perspektive itd. Tzv. *strukturalizam* (nazvan i semiotikom) svakako nije zadovoljan tom retoričkom kritikom, jer se ona drži samo »struktura s površine« teksta (to je razina izraza). On istražuje tekst u njegovoj »dubinskoj strukturi«. Tako iz nekog pripovijedanja izvlače pripovjedačke funkcije i uloge (predigra). Na jednoj još apstraktnijoj razini strukturalist se susreće s binarno izgrađenim kodovima koji odgovaraju strukturi ljudskog mišljenja. Unatoč priznatom uspjehu u isticanju smislenih struktura u biblijskim tekstovima, strukturna analiza ima i lošu stranu jer nije dosad pronašla semiotsku teoriju; njezini predstavnici rade s uvjerenjem: »Tout est relation«.

h) Ovaj pojednostavljeni prikaz biblijske egzegeze trebao je jasno pokazati da je ova znanost – kao i druge duhovne znanosti – dijete svoga vremena. Biblijska e. ide različitim putovima; ne treba ih ipak gledati kao isključive. Podudaranje metoda, pa i sukobljavanje metoda, otkrivaju nova značenja biblijskih tekstova i tako omogućuju da Biblija još više kaže današnjem čovjeku.

Lit.: K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg 1977; R. E. Brown, The Meaning of the Bible, u: *Theology Digest* 28 (1980) 305–320; E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München 1971; O. Kaiser/W. G. Kummel, *Einführung in die exegetischen Methoden*, München 1964; K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen/Vluyn 1967; D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1967; W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971; J. A. Sanders, *Hermeneutics*, IDB Suppl., Nashville 1976; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1968.

H. HAUSER

3. islamski

Kuran sadrži niz slikovitih i ne u potpunosti razumljivih iskaza koji se ne mogu razumjeti sami od sebe, te povrh roga na izričit način ukazuje na Muhameda kao na njegova mjerodavnoga tumačitelja. To je razlog što se e. Kurana uvelike orijentira prema tradiciji. Pod predajom se u islamu u prvome redu podrazumijevaju Muhamedove riječi i prešutna odobravanja. U nju zatim spadaju izvješća o njegovu životu i djelovanju, ali i izjave i stavovi njegovih sljedbenika prema religiji. Tradirani je materijal nakon Muhamedove smrti toliko narastao da je razdvajanje autentičnoga od nečistoga postalo vrlo teško. Tek su kritički radovi velikih tradicionalista kao što su al-Bukhāri (u. 870) i Muslim (u. 875) omogućili izvjesno pročišćavanje i provjeru prema istinosnome sadržaju. Središnja figura među jamcima egzegetske predaje je 'Abdallāh ibn 'Abbās (u. 686). On je bio mladac star oko 15 godina kada je Muhamed umro u Medini. Njegova su djela mogla imati vrijednost prvih izvora, no nemali se broj izvješća koja potječu od njega svodi na izvješća židovskih i kršćanskih konvertita na islam. Dakle, u egzegezi već su tada djelovale tendencije koje su prodrle izvana. One su po broju i značenju jačale sa širenjem islamske države. Njihovom je prodoru na ruku išlo cijepanje islama na → *sunizam* i → *šijizam*. Oblikovala se vremenom uvjetovana e. koja je u pojedinim slučajevima čak zlorabljena kao sredstvo političke borbe.

Tradicionalna je e. dostigla vrhunac u djelima Abū Dja'far at-Tabarīja (u. 923). Njegov komentar Kurana, koji obuhvaća 30 debelih svezaka, predstavlja riznicu starijih egzegetskih primjera. At-Tabarī je slijedio načelo da bi svako razumijevanje smisla moralo počivati na jasnom, očiglednom i jezično utemeljenom smislu teksta, inače on poseže za predajom kao dopunskim izvorom religioznih spoznaja. Unatoč svoj svojoj vjernosti doslovnosti, zapravo unatoč njegovoj ljubavi prema jezičnim finesama, Abūl-Qāsīm Mahmūd az-Zamakharī (u. 1114) bio je, nasuprot tomu, zagovornik slobodno-mislitelјskoga tumačenja. On je pripadao mutezilitskoj pravoj i egzegetskoj školi koja svoje nazore gradi poglavito na umu. Njegov je komentar Kurana bitno kraći i zahtjevniji od at-Tabarījevoga.

Među otvorenim protivnicima mutezilitske egzegeze pojavljuje se, paradoksalno, glasoviti teolog i filozof *Averroes* (Ibn Rušd, u. 1209). On je ostavio iza sebe jedan nepotpuni komentar Kurana koji je prepun filozofskoga misaonog blaga i koji se odlikuje temeljitom argumentacijom. S Averroesom je skončana samostalna, stara sunitska e. Veliki egzeget XV. stoljeća bio je Djalāladdīn as-Suyūtī (u. 1505), o u njegovim radovima nema puno toga originalnoga. U sunitskoj egzegezi snažnije nego u šijitskoj na vidjelo izlazi namjera da se vlastite predodžbe u vjeri utumače u Kuran. To je naročito slučaj kod ekstremnih šijitskih skupina. Šijitski imami posjeduju posebna eg-

zegetska ovlaštenja, tako da njihova osobna tumačenja i dopune vrijede kao smjerodajna. Jedan se komentar Kurana pripisuje 5. imamu Muhammadu al-Bāqiru (u. 733). Šijitska e. Kurana doživjela je svoj procvat u III. i IV. stoljeću po hidžri. Jedna od njezinih najvažnijih karakternih crta jest sklonost alegorijskom razumijevanju smisla. Ona se pritom dodiruje s egzegezom mističnih krugova kojima je legitimnost dao Muhamed al-Gazali (u. 1111). Taj se veliki teolog odlučno zalagao za alegorijsku hermeneutiku: »Tvrdi li netko da Kuran nema nikakav drugi smisao osim onoga koji izražava izvanjski dio egzegeze, on tada time u potpunosti potvrđuje svoje vlastite granice. Pritom bi on s tom tvrdnjom o samome sebi mogao sasvim pogoditi nešto što je točno. Nasuprot tomu, on se vara sa sudom da se cjelokupno stvaranje treba svesti na njegov stupanj koji čini njegove granice i njegov položaj. Naprotiv, izvješća i predaje dokazuju da smisleni sadržaji Kurana predstavljaju za poznavatelja stvari jedno široko polje. Tako je → Alija ('Alī) kazao da je tumačenje Kurana moguće samo ako Bog nekome udijeli razumijevanje za Kuran. Ako ne bi bilo ničega osim tradirane interpretacije, onda ne bilo nikakvoga razumijevanja. Nije li ipak sam Muhamed kazao da Kuran ima vanjštinu i nutrinu kao i područje značenja i jednu točku iz koje ga se može razumjeti«.

»Onaj tko bi htio steći znanje prethodnika i nastavljača« – smatra Ibn Mas'ud –, »neka razmišlja o Kuranu. Čisto izvanjski dio tumačenja ne pruža nikakvu uputu na dublji smisao teksta. Naprotiv, stvar je takva da za sve, čiji način razmatranja ostaje nejasan i u čemu su tvorevine u teorijskim znanostima i u umnim pojmovima nejedinstvene, Kuran sadrži putokaze i upute koje mogu shvatiti isključivo ljudi s ispravnim razumijevanjem.« Ovdje navodimo jedan primjer egzegeze Kurana prema Zemakđariju (Zemakhsharī): »U vjeri nema prisiljavanja. Pravi put se raspoznaje od stranputice« (2,256).

E.: U vjeri nema nikakve prisile; to znači da Bog ne dopušta da se vjera događa pomoću prisile i primoravanja, već putem osposobljavanja i slobodnog izbora. »Da je htio tvoj Gospodar, vjerovali bi svi zajedno koji su na zemlji. Pa zar ćeš ti prisiliti ljude da budu vjernici?!« (10,99). To znači: Ako bi htio, onda bi ih On prisilio na vjeru. Ali On to upravo nije učinio, nego je zasnovao vjeru na slobodnome izboru. Pravi je put vjere jasno razdvojen od stranputice: Jasnim uputama vjera je razlikovana od nevjere. »Tko se uputi na pravi put, taj se uputio (*u svoju korist*), a tko je zalutao, taj je zalutao (*na svoju štetu*). Nitko neće nositi breme drugoga. Mi ne kažnjavamo (*nijedan narod*) dok ne pošaljemo poslanika« (17,15).

To znači: Svatko nosi neko breme; no on nosi samo svoje vlastito, a ne tuđe breme. »Mi ne kažnjavamo«: Kod Boga ne postoji nikakvo načelo prema kojemu bi mudrost zahtijevala da On kažnjava ljude nakon što im je poslao poslanika, tako što im je On nametnuo dokaz (za vjeru). Sada se može kazati: Ljudi su svakako potrebovali dokaz već prije nego što su poslani poslanici; jer oni su zapravo imali umne dokaze putem kojih im je Bog udijelio znanje. Dakle, oni moraju biti kažnjeni zato što su zapostavili razmatranje onoga što im je (posredstvom uma) dano i zato što su zanemarili objavljene zakone do kojih bez Božje pomoći nema nikakva pristupa i koji se mogu ispravno izvršavati tek kada je stečena vjera. Slanje poslanikā spada u ono što potiče na razmatranje i što opominje na opasnost drijemeži u nemaru. Naime, ne smije se kazati: Bili smo nemarni. Možeš li nam ipak poslati poslanika koji bi nas potaknuo na razmatranje umnih dokaza!«

Pođe li se od pretpostavke da je Kuran riječ Božja, tada je opravdano primijeniti na Njega stajališta koja se smatraju dovoljno vrijednosno postojanim i uvjerljivim kako bi im se napravilo trajno mjesto u religijskoj i povijesnoj svijesti, ali i u općoj slici svijeta. Tako je jedan moderni egzeget iz XIX. stoljeća, *Muhamed Abduh*, postavio načelo: »Ispravno razumijevanje Kurana bitno ovisi o ispravnome razumijevanju svijeta«. E. je zapravo od prvih početaka bila izložena različitim, često međusobno protuslovnim tendencijama. I za Kuran kao i za Bibliju vrijedi izjava evangeličkoga teologa Petera Werenfelsa: »Svatko u toj svetoj knjizi traži svoje dogme. Svatko osobito nalazi ono što je tražio u njoj«.

Već odavno je ustaljen novi pristup islamskoj tradiciji koji je, gledano povijesno i na temelju dokumenata, svoje najsnažnije svjedočanstvo našao u Kuranu. Ponovno promišljanje o iz-

vornom islamu uvelo je postupno prevladavanje historijskoga balasta koji su iza sebe ostavile odavno prošle epohe i preživljene ljudske situacije. Taj proces obećava teološko prevladavanje razdvajanja sunizma i šijizma kao i razdvajanje na četiri poznate ortodoksne pravne škole. On, dakako, uzrokuje i reduciranje religijskoga kanona obligacija koji se ogromno povećao zbog kazuističke djelotvornosti pravnih škola i njihovih epigonskih sljedbenika među *ulemama*. Ponovno stjecanje slobode i dinamike, što je praćeno osnaženim ćudorednim usmjerenjem vjerske svijesti, sigurno će ubrzati aggiornamento islama i njegovih naroda. U tome se ne osvjedočuje nikakvo odricanje od tradicije, već jedino njegovo produhovljenje. Islamu je svakako izvorno stran zatvoreni dogmatizam, kako s pravom primjećuje Ignaz Goldzieher. U novije vrijeme započet je pokušaj oživljavanja historijsko-semantičke egzegeze Kurana. Njegov je nositelj Muhammad Arkoun sa sorbonskoga sveučilišta. Po njegovu nazoru, slično kao i u drugim svetim knjigama jezična su obilježja Kurana takva da dozvoljavaju prelazak s jednoga duhovnog stava na drugi. Smisao se vjere sastoji u tome da se izađe u susret Božjemu nedokučivom savjetu, a ne u tome »da se vezujemo za opipljive spektakularne, hic et nunc pružene dokaze«. Sukladno tomu, »nevjernik« – sasvim u smislu Kurana – »nije onaj koji zahtijeva legitimne dokaze, već onaj koji kao smetnja ostaje izvan religioznoga događanja, čak i kada ti dokazi nisu izneseni« (tako se o problemu božanske autentičnosti Kurana kaže u jednom članku objavljenom na francuskome jeziku u slavljeničkome spisu posvećenom Georgesu C. Anawatiju i Louisu Gardetu).

Ovdje je načet problem egzegeze Kurana u sekularnom dobu. Ništa manje nego židovstvo i kršćanstvo islam stoji pred nužnošću egzegetske obnove. *Hans-Jochen Gamm* je s obzirom na Talmud sljedećim riječima pokušao opisati rabinske pokušaje obnove: »Radilo se o tome da se riječi Svetoga pisma dadne ona elastičnost koja je bila potrebna kako u novoj, izvorno potpuno različitoj političkoj i socijalnoj situaciji ne bi bilo bezduhovnoga vodstva. Radilo se o tome da se riječ Biblije putem vremenu primjerenoga tumačenja uvijek iznova stječe u svom načelnom i neprestanom važenju« (Hans-Jochen Gamm, *Judentumskunde*, München/Frankfurt a.M. ^{3}1961, 25).

Lit.: Ignaz Goldzieher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 1920. S. BALIĆ

EKSTAZA → MISTIKA

EKUMENA (EKUMENIZAM)

1. židovski

a) Židovstvo povezano s tradicijom odobrava partikularizam kao Bogom danu stvarnost. No nipošto ga ne smatraju standardom. To razjašnjava konfrontaciju dviju riječi iz talmudskoga doba: »Rabanani su poučavali: Ako tko u sadašnjici želi biti prozelit, kaže mu se ovo: 'Što si vidio da želiš prijeći k njima? Pa, zar ne znaš da Izraelce u sadašnjici muče, poguravaju, ponižavaju i protjeruju te da ih pogađaju nevolje?« Ako on kaže: 'Znam i nisam dostojan', odmah ga se prihvaća i upoznaje s nekim lakšim i nekim strožim zapovijedima« (b Jabmut 47a). Ovdje se židovska zajednica opredjeljuje za svoj posebni identitet znajući da Božje izabranje obuhvaća i njihovu nevolju i ponižavanje. Naprotiv, midraš naglašava univerzalni vid kad propovijeda o vratima Božjim koja su otvorena za sve ljude: »Sveti, blagoslovljen bio, ne proglašava nijednoga biće nedostojnim, već prihvaća sve. Vrata su otvorena u svako doba, i tko traži da uđe, ući će. I tako govori On (Iz 26,2: 'Otvorite vrata! Nek uđe narod pravedni (*goj cadik*) koji čuva vjernost.' Ovdje nije rečeno: Nek svećenici uđu, nek leviti udu, nek Izraelci uđu, već je rečeno: Nek ude *goj cadik*« (Šemot raba XIX,12,43 i Sifra Lev 18,5; usp. Bava kama 38a; Avoda zara 3a; Sanhedrin 59a). U razgovoru s evangeličkim stručnjakom za Novi zavjet, Karlom Ludwigom Schmidtom, 14. siječnja 1933. u židovskom učilištu u Stuttgartu, Martin Buber je zaključio: »Kršćanin ne treba proći kroz židovstvo niti Židov kroz kršćanstvo kako bi dospio k Bogu« (*Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze*, 1933–35, 1936, 167). Taj pravac u sadašnjem židovsko-kršćanskom dijalogu zastupa i jeruzalemski bibličar Šemarjahu Talmon. On se boji da »neposredni univerzalizam koji se temelji na uzvišenoj viziji ujedinjenog čovječanstva... može lako izazvati prezir pojedinaca ili skupina koji

nisu vidjeli svjetlost«...«Budući da se ta vrsta univerzalizma shvaća kao jedini legitimni put prema spasenju čovječanstva – *nulla salus extra ecclesiam* – njegovi će se pobornici smatrati ovlaštenima, čak određenima, za primjenu ne samo misionarskog nagovaranja nego grube prisile kako bi nepokorenima nametnuli taj univerzalizam.« Svoje razlaganje židovskoga poimanja univerzalizma Talmon zaključuje ovako: »Židovstvo narodima obećava *salus extra synagogam*« (Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht, u: *Freiburger Rundbrief* XXVIII, 1976, 33–36, 33.35).

b) Struktura židovstva ne traži susret s kršćanstvom. Ortodoksni židovski teolozi ustručavaju se ući u međureligijski dijalog u vezi s pitanjem o posljednjoj istini što ga stalno postavljaju kršćani; oni odbijaju svaku raspravu o osobnim vjerskim obvezama s rabinom Josephom B. Soloveitchikom. U tome se slažu i s neortodoksnim židovskim učenjacima koji zagovaraju razgovor s kršćanima. Prema Abrahamu Joshui Heschelu tumačenje unutarnjega vjerskog života nipošto ne svjedoči religijsku autentičnost i vjerodostojnost: »Izraelska zajednica mora uvijek biti svjesna svoje osamljenosti i jedinstvenosti svoje egzistencije« (No Religion is an Island, u: *Union Seminary Quarterly Review*, siječanj 1966, 119). Prema Heschelovu sudu, Židove u traženju dijaloga s kršćanima ne motivira pitanje istine, pa radi toga prije potiču na »uvjete na kojima počivaju obje religije, naime, na postojanje zanosa, božanske stvarnosti koja se brine za ljudsku sudbinu, koja na tajanstven način utječe na povijest; krajnje je pitanje da li se suočavamo s pozivom i očekivanjem živoga Boga mrtvi ili živi« (op. cit., 118). Premda Židovi i kršćani moraju dati različite odgovore na osnovna pitanja svoje vjere, njihov sastanak bit će moguć i potreban kad jedni i drugi priznaju da Bogu podnose račun te da žive od njegove skrbi i vjernosti. No Židovi nisu skloni međureligijskoj raspravi o teološkim problemima samo zato što »svaka vjeroispovijest... gradi vlastite pojmove iz obilja svojih iskustava i na vlastiti način« i stoga su »odgovarajući pojmovi drugih vjera... s tim nespojivi« (Jakob B. Agus, Response to Father Daniélou's Dialogue with Israel, u: *Dialogue and Tradition*, 1971, 123); protivljenje se objašnjava samo dijelom i povijesno utemeljenim nepovjerenjem zbog toga što unatoč svim uvjeravanjima kršćanski sugovornici ne propuštaju priliku za misionarstvo. Presudni uzrok židovske suzdržanosti u međureligijskom teološkom razgovoru leži u biblijsko-talmudsko usađenom strahu od teološki-pojmovnog shvaćanja odnosa židovskoga naroda s Bogom (Izl 33,12–23, usp. b Berahot 7a; Roš ha-šana 17b; Šemot raba XXIII,15,1; XLV,33,12; Sifra Lev 1,1; Sifre Br 12,8). Budući da židovstvo nije razradilo usporednu tradiciju kršćanske sustavne teologije, njegova je međureligijska spremnost za teološki dijalog mala: »Židovstvo nije svoju stvaralačku energiju upregnulo u teološke pothvate, u ona područja koja otkrivaju Božje lice. Štoviše, ono je svoju sposobnost predočavanja usmjerilo na tragove koje Božja prisutnost ostavlja u ljudskoj povijesti. U toj je zadaći halaha (pravila za način židovskoga života) pouzdaniji vodič od teologije« (Henry Siegman, izvršni potpredsjednik Sinagogalnoga vijeća Amerike, u govoru pred katoličko-židovskim Odborom za vezu u Jeruzalemu u ožujku 1976, usp. *Freiburger Rundbrief* XXVIII, 1976, 3–11,5).

c) Povijesna razmišljanja bude egzistencijalno zanimanje Židova za razgovor s kršćanima. Višestoljetnim kršćansko-židovskim »vezama« vladao je prije svega odnos »supstitucije spasenjske povijesti«, u kojem se kršćani vide suprotstavljeni Židovima; to ih je sprečavalo da Židove doista prihvate kao partnere ili protivnike i zavelo ih da umjesto toga Židove stave u zastarjelu spasenjsko-povijesnu pretpostavku. Židovi su proživjeli povijest u kojoj su kršćanski nauk i propovijedanje te kršćansko djelovanje u njima kao ljudima rušili njihovo dostojanstvo i prisiljavali ih na mučeništvo: *Šoa* – holokaust za vrijeme nacizma – prisutna je u Židova u svakom sučeljavanju s kršćanima. Stoga ih vodi nada da međusobna religijska potpora pridonosi otporu protiv sadašnjih i budućih prijetnji životu Židova u svijetu. Povrh toga, još jedan razlog navodi Židove na dijalog s kršćanima: Božje izabranje određuje židovski narod spasenjskim instrumentom za čovječanstvo (Post 12,3); stoga on mora posebno sudjelovati u životu kršćanskih crkvi, koje na zemlji šire tekst i poruku hebrejske Biblije i s kojima se Izrael zajednički nalazi na spasenjskom putu.

d) Prihvaćanje kršćansko-židovskoga dijaloga u ekumensku teologiju i širenje unutarnjokršćanske, odnosno međukonfesionalne ekumene, koje iz toga slijedi, kršćansko-židovskom ekumenom (s tim u vezi H. H. Henrix, Ökumenische Theologie und Judentum, u: *Freiburger Rundbrief* XVIII, 1976, 16–27) znači za kršćane ponovno dobivanje biblijsko-mesijanske ekumene (usp. J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz, u: *Freiburger Rundbrief* XXX, 1978, 7–13). Potrebna ekumenska svijest morala bi razjasniti temeljna pitanja: je li kršćanska teologija spremna i sposobna priznati mesijansku tradiciju židovstva u njegovu vlastitu dostojanstvu i dopustiti židovskom narodu da u židovskoj povijesti dođe do riječi? Hoće li kršćanskoj teologiji uspjeti potvrditi trajnu zakonitost Sinajskoga saveza i time se odreći misije nad Židovima u prilog razgovora sa Židovima, u kojem će kršćani slušati ono što Židovi govore o samima sebi? Hoće li kršćanska teologija prihvatiti veze kršćana i Židova radi Boga tako da iskorijeni svako kršćansko ozloglašivanje i progon Židova i može li ona zamisliti krajnji slučaj samo kao progon koji bi zajednički zadesio Židove i kršćane – kao u počecima kršćanske Crkve? Uzima li kršćanska teologija ozbiljno činjenicu da za židovski narod zemlja Izrael nije samo politički problem, nego da su to sveobuhvatni povijesnovjersko-etički aspekti – traženje autentičnosti, povratak dijaspore u Jeruzalem, ponovno sjedinjenje sa zemljom, ispunjenje Tore? Židovski zahtjev postavljen kršćanskoj teologiji da se prihvati valjanost židovstva za Židove podrazumijeva istodobno židovsko ozakonjenje kršćanske teologije.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica*, ⁴1978, 5.545 i d.; 13, 1250–55; R. Rendtorff, (Hrsg.), *Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Ev. Kirche in Deutschland*, 1979; *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Handreichung der Landessynode der Ev. Kirche im Rheinland*, 1980; B. Klappert/H. Starck (Hrsg.), *Umkehr und Erneuerung*, 1980; *Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe*, 1980; R. Pfisterer, von A bis Z.. *Quellen zu Fragen um Juden und Christen.*, 1971, 275–80). D. VETTER

2. kršćanski

Ponovno uspostaviti jedinstvo Crkve koje se u povijesti izgubilo nakana je ekumenskog pokreta koji je započeo u XX. stoljeću. Riječ »ekumenski« izvodi se iz grčke riječi oikumćne koja znači cijelu nastanjenu zemlju (Dj 17,6; Mt 24,14; Heb 2,5). Ona danas prije svega služi obilježavanju napora oko jedinstva svih kršćana. To je jedinstvo bilo od početka ugroženo. Već u NZ vodila se borba za njega (1 Kor 1,10–16; Fil 4,2). Odcjepljenje značajnih skupina rane Crkve (manihejci, donatisti, arijevci, montanisti, novacijanci, monofiziti, nestorijanci) bilo je bolno za Crkvu, ali nije značilo tako snažan rascjep kao rastavljanje koje je 1054. uslijedilo u tzv. Istočnom crkvenom raskolu između zapadne i istočne (bizantske) Crkve. Otada su crkve koje su označene kao *pravoslavne* zajednice i koje se svode na bizantsku Crkvu odijeljene od zapadne Crkve bez obzira na povremene unije. U još oštrijem obliku bilo je već ionako nepostojeće jedinstvo kršćana iznova suženo raskolom zapadnog kršćanstva u katolike (*Katolička crkva*) i protestante (*evanđeličke crkve*) u XVI. stoljeću uslijed reformacije. Godine 1534. engleski kralj Henrik VIII. odrekao se Rima, jer je papa odbio proglasiti nevažećim njegov brak s Katarinom Aragonskom i dao je da ga kler i parlament priznaju poglavarom engleske Crkve, nazvane *Anglikanskom crkvom*. Novo rastavljanje uslijedilo je Prvim vatikanskim koncilom kada su se 1870. zbog pitanja primata (primat jurisdikcije i papine nezabludivosti) odijelili tzv. starokatolici (*Starokatolička crkva*) od Katoličke crkve (*Rimokatolička crkva*).

Mnogi raskoli i odvajanja o kojima izvješćuje crkvena povijest i koji danas nas kršćane opterećuju kao hipoteka iz ranijih vremena, ipak nisu mogli razoriti načelno jedinstvo kršćanske vjere. Svim konfesijama (vjeroispovijestima) zajedničko je pozivanje na poruku Isusa Krista. Bez obzira na privremene unije i pokušaje unije, pravi ekumenski pokret čiji korijeni sežu u XIX. stoljeće, tek početkom XX. stoljeća započeo je sa strujanjima unutar evanđeličkih crkava: Odlučan poticaj dala je 1910. održana »Svjetska misijska konferencija« u Edinburghu cilj koje je bio privesti suradnji različita međusobno suparnička misijska društva. Pravoslavci i katolici nisu u tome sudjelovali. Budući da se uvidjelo kako sama praktična suradnja nije dostatna, nego da bi i razlike u učenju morale biti navedene, nastao je »Pokret za vjeru i crkveno ustrojstvo« (Faith and Order) koji se 1927. u Lausanni sastao na svojoj prvoj Svjetskoj konferenciji na kojoj su sudjelovali zastupnici iz 108 crkvenih zajednica.

Osim toga, polazeći od nužnosti praktičnoga socijalnog i mirovnog rada, 1914. osnovan je u Konstanzi na međunarodnoj razini »Svjetski savez za prijateljski rad crkava« iz kojega je 1919. proizašao »*Pokret za praktično kršćanstvo*« (Life and Work). Na inicijativu uppsalskog nadbiskupa Nathana Söderblöma (u. 1931) već je 1925. došlo do prve »Svjetske konferencije za praktično kršćanstvo« u Stockholmu. U godini 1948. oba su se pokreta »Faith and Order« i »Life and Work« spojila u Amsterdamu u »*Ekumensko vijeće crkava*« (World Council of Churches; nazvano također Svjetsko vijeće crkava). Daljnje glavne skupštine »Ekumenskog vijeća crkava« bile su 1954. u Evanstonu/SAD, 1961. u New-Delhiju/Indija, 1968. u Uppsali/Švedska, 1975. u Nairobiju/Kenija, 1979. u Cambridgeu kod Bostona/SAD i 1983. u Vancouveru/Kanada. Sjedište mu je u Ženevi. U njemu je zajedno s pravoslavnim crkvama obuhvaćeno približno 300 crkvenih zajednica; Rimokatolička crkva ima status promatrača. Ona je dugo vremena odbijala svoje sudjelovanje u ekumenskom pokretu. Papa Benedikt XV. (u. 1922) katolicima je zabranio sudjelovanje. I Pio XI. (u. 1939) zastupao je 1928. odbojan stav naspram ekumenskog pokreta. Pio XII. (u. 1958) napisao je čak još 1948. pismo upozorenja u kojem doduše pozdravlja nakanu ekumenizma, ali ostvarenje jedinstva svih »crkava« drži ovisnim o njihovu povratku Rimokatoličkoj crkvi. Odlučan obrat donio je papa Ivan XXIII. (u. 1963) koji je ekumensku zamisao učinio glavnom nakanom Drugoga vatikanskoga koncila (1962–65) koji je sazvao i na kojem su bile zastupane gotovo sve nekatoličke crkve putem promatrača. U svezi s time kamen međaš po svom sadržaju predstavljaju »Deklaracija o vjerskoj slobodi« i »Dekret o ekumenizmu«. Već je 1960. Ivan XXIII. osnovao Tajništvo za jedinstvo kršćana. Otada su se odnosi između Rimokatoličke crkve i zajednica okupljenih u Ekumenskom vijeću crkava bitno poboljšali i pojačali. To u prilično mjeri dolazi do izražaja u službenom sudjelovanju katoličkih teologa i zastupnika na glavnim skupštinama Ekumenskog vijeća crkava – prvi put 1961. Postoje mješovite radne skupine sa Svjetskim vijećem crkava, Luteranskim i Reformiranim svjetskim savezom, Anglikanskom crkvom, Metodističkim svjetskim savezom kao i sa pravoslavnim crkvama prema kojima su poduzeti intenzivniji odnosi već od 1917. osnutkom Orijentalnog instituta u Rimu i daljnjim inicijativama. Pod Ivanom XXIII. došlo je tada do razmjene međusobnih službenih poruka. Osobnim kontaktima s bivšim carigradskim patrijarhom Atenagorom – susreti 1964. u Jeruzalemu, 1965. i 1967. u Rimu kao i 1967. u Carigradu – bili su još pojačani odnosi u vrijeme Pavla VI. (u. 1978). Kao izraz dobre volje s obje strane papa i patrijarh su 7. prosinca 1965. istodobno u Rimu i Carigradu poništili crkveno izopćenje iz godine 1054. Niz osobnih susreta nastavio je papa Ivan Pavao II. u studenom 1979. u Carigradu i pritom izrazio nadu da se do prijelaza u novo stoljeće može uspostaviti potpuno crkveno zajedništvo s pravoslavnim crkvama.

Što se tiče odnosa Katoličke crkve prema crkvama reformacije, najdalje je napredovao dijalog s anglikancima. O tome svjedoče zajedničke izjave o euharistiji (Windsor 1971), o razumijevanju službe (Canterbury 1973) i o autoritetu u Crkvi (Venecija 1976). Kontaktni razgovori s Luteranskim svjetskim savezom doveli su 1971. do tzv. Malteškog izvješća o »Evanđelju i Crkvi«. Nije se još mogla postići nikakva suglasnost u pitanjima crkvene službe i interkomunije. Glavne teme dijaloga između katolika i luterana u SAD-u bile su euharistija (1967), euharistija i služba (1970), kao i autoritet učiteljstva i nezabludivost u Crkvi. Suglasnost na području duhovnosti i pobožnosti postignuta je razgovorima između Rimokatoličke crkve i Metodističkog svjetskog saveza kao što proizlazi iz 1967. predložene predstavke »Svetost i duhovnost«. Od osobitog je značenja za odnos između crkava članica Ekumenskog vijeća crkava u Ženevi i Rimokatoličke crkve tzv. Limska izjava iz 1982. Riječ je pritom o izjavama koje se približavaju kada je u pitanju krštenje, euharistija i služba a koje su bile poslane pojedinim crkvama u svrhu službenog zauzimanja stava.

Svi su ovi napori koraci puni nade na putu uzajamnog približavanja crkava s ciljem prevladavanja raskola i rastave prema ponovnom ujedinjenju. Da bi se taj cilj postigao, sve crkve trebaju obraćenje, kao što je papa Ivan Pavao II. utvrdio prigodom svog posjeta Saveznoj Republici Njemačkoj 17. studenoga 1980. u svom nagovoru u povodu susreta s predstavnicima Vijeća Evangeličke crkve Nje-

mačke: »Nema kršćanskog života bez kajanja. 'Nema pravog ekumenizma bez unutarnjeg obraćenja' (Dekret o ekumenizmu, br.7). 'Ne želimo se međusobno osuđivati' (Rim 14,3). No želimo jedni drugima priznati svoju krivnju. U pogledu milosti jedinstva također vrijedi: 'Svi su sagriješili' (Rim 3,23). To moramo sa svom ozbiljnošću uvidjeti i reći pa iz toga izvući svoje posljedice ... Ne smijemo ništa ostaviti a da nismo pokušali. Moramo činiti ono što ujedinjuje. Dugujemo to Bogu i svijetu.«

U partnere ekumenskog dijaloga osim kršćanskih crkava ubrajaju se danas na osobit način velike svjetske religije (budizam, hinduizam, židovstvo i islam), koje odavno nisu više samo objekt misije nego izazovi za kršćanstvo. Godine 1964. papa Pavao VI. osnutkom *Sekretarijata za nekršćane* oživotvorio je forum koji treba između kršćana i predstavnika ostalih religija uspostaviti odnos povjerenja i ozračje uzajamnog poštovanja. Koncilska deklaracija o »Odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama« iz 1965. može se držati za kamen međaš u odnosima Rimokatoličke crkve prema ostalim religijama jer, prvi se put jedan koncil eksplicitno pozitivno sučelio s nekršćanskim religijama i izričito odao priznanje njihovoj važnosti u tumačenju smisla i egzistencije koje ispunjava bezbrojne ljude. Otada je i ovdje pokrenut stanovit dijalog i došlo je do različitih susreta između predstavnika pojedinih religija. Od osobitog je značenja – upravo u Saveznoj Republici Njemačkoj – suočeljavanje i razgovor s islamom jer tu živi oko 1,9 milijuna muslimana. Stupanje s njima u dijalog postavlja se kao osobito važan zadatak.

Lit.: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. II, Freiburg/Basel/Wien 1967, 9–126, 405–495, 703–748; RGG Bd. IV, ³1960, 1571–1585; E. Iserloh, Die Geschichte der ökumenischen Bewegung, u: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VII, Freiburg/Basel/Wien 1979, 458–473; H. Fries, Konfessionen und Ökumene, u: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 29, Freiburg/Basel/Wien 1982, 189–233; J. Ratzinger, Die Formalprinzipien des Christentums im ökumenischen Disput, u: isti, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 201–250; J. Auer, *Die Kirche-Das allgemeine Heilssakrament* (Kleine katholische Dogmatik, Bd. 8), Regensburg 1983, 329–350; H. Meyer/H. J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn/Frankfurt 1983; L. Hagemann, *Christentum. Für das Gespräch mit Muslimen*, Altenberge ³1986, 127–134; isti, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung* (*Studien*, Bd. 4), Altenberge 1983, 97–119; isti, *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen* (Islam und westliche Welt, Bd. 7), Graz/Wien/Köln 1985.

L. HAGEMANN

3. islamski

Budući da se islam u odnosu na svoj nauk shvaća kao ponovno uspostavljena autentična božanska objava iz biblijskoga vremena, židovstvo i kršćanstvo za njega su prethodeći elementi njegove geneze. Zapravo, islam se identificira s njima kao sa svojim vlastitim historijskim pojavnim formama (ne kao sa svojim predstupnjevima, kako to smatraju mnogi istraživači). Time je islam univerzalan u svojoj koncepcijskoj jezgri i u biblijski prethodno oblikovanom religijsko-povijesnom smislu. Ekumenizam pretpostavlja stanovitu mjeru tolerantnosti i »priznavanja spasonosnosti«. Obje ove pretpostavke islam od početka iznosi u odnosu na Židove, kršćane i sabelijance koji zastupaju sve druge ljude koji vjeruju u Boga. »U vjeri nema prisiljavanja«, kaže se na 256. mjestu 2. sure. U jednoj drugoj suri može se, nasuprot tomu, naći sljedeći, promišljanja dostojan stav: »Muslimani (doslovce u tekstu: 'oni koji vjeruju') i oni koji pripadaju židovstvu, i poklonici zvijezda i kršćani – svi oni koji vjeruju u Boga i sudnji dan i koji čine ono što je pravedno, ne trebaju imati nikakva straha; oni (nakon obračuna na sudnjemu danu) neće biti tužni« (5,72). Ekumensko otvaranje čini islam pripravnim za dijalog: »I raspravljajte s pripadnicima Knjige (*Tevrata i Indžila*) samo na najljepši način – I naš Bog i vaš Bog je jedan i mi smo mu pokorni« (29,46). Svjetska islamska zajednica (*uma*) bila je prvobitno zamišljena kao židovsko-kršćansko-muslimanska e. Tek kada je postalo jasno da je to želja samo jednoga partnera, a ne i drugih, pojam *ume* reduciran je na svoju unutarislamsku dimenziju. Povijesna povelja, *Ustav Medine*, ilustrativno pojašnjava taj izvorni ekumenski osjećaj. Ta povelja glasi: »U ime dobrostivoga i milostivoga Boga! Ovo je povelja Muhameda, Božjega poslanika, o odnosu između iseljenika iz Meke i pomoćnika iz Medine. Oni su jedna zajednica. To ih razlikuje od nevjernika. Vjernici se međusobno štite bez obzira na pleme ili srodstvo. Božja je zaštita jedna jedina. Židovi, naši sugrađani, uživaju jednaku pomoć i potporu. Mir Božji je jedan jedini. Svi ugovori među vama i s njima počivaju na pravednosti i jednakosti. Židovi se vladaju

prema zakonima svoje religije, oni su podčinjeni svojim vladarima. Židovima njihova vjera, muslimanima njihova! Naš Bog i njihov Bog je jedan. Židovi i muslimani plaćaju jednake prinose za opće dobro. Oni se zajedno pomažu protiv svakoga tko se bori protiv ljudi ove povelje. Ljudi ove povelje bore se protiv svakoga tko napada državu. Kurejšitima se ne pruža nikakva pomoć. Nitko tko je stupio u ovaj savez ne smije ga raskinuti. Doista, Bog se srdi kada se raskida Njegov Savez. Bog odobrava ovu povelju. Bog čuva svakoga tko je iskren« (Ibn Ishāq, *Das Leben des Profeten*, 109–111).

Ekumensko mišljenje prožimlje više kontroverzi. Jedan primjer: »Ako čovjek ne bi pripitomio jednoga čovjeka pomoću drugih ljudi, doista, onda bi bi bili uništeni samostani, crkve, sinagoge i džamije, u kojima se neprestano izgovara ime Božje. No Bog će sigurno pomoći onomu koji Njegovu stvar usvaja kao svoju«. Nasuprot ovom solidarnom stavu, koji je iznenađujuće otvoren prema svijetu, Paul Schwarzenau se osjeća potaknutim na sljedeće razmišljanje: »U temeljnom ekumenskom stavu Kurana leži jedna korektura razumijevanja misije koju kršćanstvo trajno ne smije izbjeći. Kuranska poruka glasi: Zahtjev za priznavanjem vjere, za dijalogom i za proširivanjem razumijevanja objave: Bog se otkrio ljudima ne samo u Bibliji« (P. Schwarzenau, *Koranikunde für Christen. Ein Zugang zum heiligen Buch der Moslems*, Stuttgart/Berlin 1982, 118). S. BALIĆ

ESHATOLOGIJA

1. židovski

Eshatologijom (grč. *ta eshata* = »posljednje stvari«) smatra se u SZ snažno događanje Boga u bliskoj ili (uglavnom) daljoj budućnosti, koje će ponovno uspostaviti negdašnje »rajsko« stanje na zemlji. Stari istok i te kako poznaje eshatološke predodžbe. U znakove početnih događaja u eshatologiji, u »posljednje vrijeme«, ubrajaju se povratak Izraela, raspršenog po cijelom svijetu, u svoju zemlju, obnova razorenih gradova i oplođenje pustinje. Proroci, posebice Amos (oko 750. pr. Kr.), govore o prethodnom »danu Božjem«, koji se, dakako, ne smije oslikavati svijetlim bojama. Amos (5,18.20) povezuje s njim Božji sud nad prijestupnicima. Ipak ostaje »ostatak« koji osigurava budući opstanak Izraela. »Posljednje vrijeme« je vrijeme Mesije, mirovnoga kneza iz Davidove dinastije (Iz 11,1). Njegova pojava donosi narodima spoznaju o Bogu i njegovu nauku (Iz 2,3). Rat nestaje sa zemlje i oružje će se pretopiti. Od oružja će nastati poljodjelsko oruđe. Oružje će se »prenamijeniti« u oruđe. U vremenski završnoj, ne baš razjašnjivoj borbi Goga i Magoga (Ez 38–39) sila je zla pobijeđena.

U kasnobiblijskim tekstovima s eshatološkim događanjem povezuje se vjera u → uskrsnuće mrtvih (Izaijina apokalipsa 24–27; Dn 12,1–2). Bog uništava smrt (Iz 25,7). Talmudska literatura razrađuje eshatološku ideju: Prije Mesijina dolaska treba izdržati teško prijelazno razdoblje (Mišna, Sota IX,15). To je mesijanski »Jao!« koji se naziva i »tragovi Mesije«: »Drskost će uzeti maha, cijene previsoke... Vlada pada pod heretike, nema prijekora... Mudrost se učenjaka iskvarila. Tko se boji grijeha, prezren je. Mladi posramljuju stare, stari ustaju (iz poštovanja) pred mladima... U koga se još možemo pouzdati? U našega nebeskog Oca.« Tek nakon razdoblja nečuvenoga dolazi otkupljenje. Za Talmud je bitna okolnost da je mesijansko kraljevstvo ovozemaljsko. Protiv pretjerano fantastičnoga kićenja onoga vremena okreće se Mojsije Majmonid (1135–1204): prema njemu razlikuju se »Mesijini dani« od prijašnjeg vremena samo time što nema »potlačenosti narodâ«. Svaki je narod slobodan i više se ne treba bojati rata. U II. stoljeću pos. Kr. mesijanska ideja postaje »dvotračna«. Ima dvojica Mesija: Mesija iz Josipove kuće, koji pogiba u ratu, i pravi Mesija iz Davidove kuće. Mesijanski dualizam najvjerojatnije je posljedica neuspješne borbe za slobodu protiv rimskih gospodara Palestine. Šimun bar Kosiba, kojega je mjerodavni Rabi Akiva proglasio mesijom (»sin zvijezde«, odatle Bar Kohba), pogiba u odlučujućoj Bitci kod Betera (135. pos. Kr.). → Mesija.

U Talmudu je uskrsnuće mrtvih uzdignuto na obvezatno načelo vjere. Tko u njega čvrsto ne vjeruje, neće dočekati uskrsnuće (Mišna, Sanhedrin, X,1). Ono je moguće zbog toga što pokojnik ima malu neraspadljivu kost (*lus*) u kralježnici; to je jedan od razloga zašto židovstvo odbija kremiranje. Eshatološke pre-

dodžbe imaju i danas važnu ulogu u liturgiji. U središnjoj molitvi *Šemone esre* sa svojih devetnaest (izvorno osamnaest) blagoslova moli se za »skupljanje izgnanog naroda«, »obnovu Jeruzalema« i »dolazak potomka tvojega sluge Davida«. Drugi blagoslov obećava »oživljavanje mrtvih«. U povijesti židovskoga naroda i židovske vjere ponavljaju se pokušaji prizivanja mesijanskog vremena (pokret »lažnih« mesija). Najtemeljitiji je bio pokret koji je vodio Šabetaj Cevi u XVII. stoljeću i uzdrmao široke slojeve naroda. Ponovno rođenje nove države Izraela, koja vraća »prognanike« kući, obnavlja Jeruzalem i oživljava pustinju za mnoge je Židove znak početka mesijanskog doba. Varaju li znakovi, pokazat će budućnost.

Lit.: H. Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905; G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925; K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, 1955; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1956.

R. GRADWOHL

2. kršćanski

Pod eshatologijom kao teološkim traktatom razumijeva se učenje o »posljednjim stvarima« koje ima za predmet konačnu sudbinu čovjeka kao pojedinca (individualna e.) i konačno dovršenje svijeta (kolektivna e.). Prema tomu, teme su individualne eshatologije: smrt kao svršetak mogućnosti za čovjeka da u ovome vremenu radi na »svom spasenju«, »poseban sud« koji prema katoličkom učenju slijedi odmah nakon smrti i razlikuje se od »općeg suda« na kraju vremena. Među kršćanskim crkvama sporno je učenje o međustanju koje pruža mogućnost pročišćenja (čistilište) onima koji u ljubavi imaju još nesavršenosti i nedostataka – a to je pravoslavno i katoličko učenje. Protestantske crkve odbacuju prihvaćanje međustanja i mogućnost zagovora za mrtve kao nešto što se ne slaže s biblijskim stanjem stvari i kao ustupak pučkoj pobožnosti. Učenje o mogućnosti individualnog ispunjenja (nebo) i o konačnom promašaju spasenjskog cilja (pakao) ozbiljno uzima čovjekovu slobodu odlučivanja i vidi ljudski život kao jedinu šansu (neprihvaćanje učenja o selidbi duša) i kao neopozivu slobodnu odluku (neprihvaćanje učenja o općoj apokatastazi). Kolektivna e. obuhvaća teme Kristova ponovnog dolaska (paruzija), opće uskrsnuće mrtvih, opći sud i učenje o »novom nebu« i »novoj zemlji«. Tradicionalno obrađivanje toga traktata u povijesti teologije dovelo je do potiskivanja eshatologije na rub teološkog učenja koje je dopustilo da e. nadalje bude predmet pobožne literature.

Ako gledamo povijesno-teološki, na početku učenja o eshatologiji stoji očekivanje skore Kristove paruzije u prakršćanstvu, kao što je zapisano u Pavlovim poslanicama i evanđeljima. Izostanak ponovnoga Kristova dolaska vodi do promjene u očekivanju skorog dolaska. Crkveni oci razvijaju učenje o odgodi paruzije kao o vremenu dovršenja svijeta ili – a to mišljenje prevladava – kao o vremenu pokore koje je Bog u svojoj dobroti pružio inače izgubljenom čovječanstvu. U srednjem vijeku e. se razvija u samostalan traktat koji se dugo nepromijenjeno, dakle sterilno, usmeno prenosio u svojoj tematici i tumačenjima. Otprilike prije 50 godina došlo je do ponovnog oživljavanja, čak neke vrste ponovnog otkrivanja eshatologije koja je time iz ponešto prašinom pokrivenog teološkog traktata postala općeteološka kategorija. Poticaji za to dolazili su osobito iz protestantske teologije. J. Weiss i A. Schweitzer zastupali su tezu da su odgađanje paruzije i zadaća očekivanja skorog svršetka tek omogućili postanak kršćanstva, pri čemu je cijena bila gubitak eshatološkoga na čije je mjesto došla dogmatika sa svojim bitnim iskazima. U dijalektičkoj teologiji e. je naglašeno stavljena u središte teološkog mišljenja. Poznata je izjava K. Bartha: »Kršćanstvo koje sasvim i bez ostatka nije e., sasvim i bez ostatka nema veze s Kristom.« Isto tako za egzistencijalnu teologiju R. Bultmanna e. igra vodeću ulogu. E. se shvaća kao e. sadašnjosti koja se s ljudima suočava u dotičnoj životnoj situaciji u obliku kerigme. U tom poimanju eshatologije nema mjesta za iskaze o budućnosti, kao što objašnjava sljedeća Bultmannova izjava: »Kršćanska nada zna da se nada, ali ne zna čemu se nada.«

U sadašnjoj teologiji e. igra veliku ulogu kao općeteološka kategorija u novom promišljanju teologije povijesti, kod teološkog prodora u problematiku budućnosti, u raspravi o odnosu između povijesti svijeta i povijesti spasenja, kod teološkog suočavanja s unutar svjetskim ideologijama, utopijama i ostalim konceptima o svijetu. Uz poticaje iz biblijske i

dogmatske teologije na jednoj je strani prije svega izazov prirodno-znanstvenog i filozofsko-evolucijskog poimanja svijeta, a na drugoj je strani marksizam kao povijesno-filozofska, politička i društvena slika svijeta koja je dovela do novoga teološkog shvaćanja kršćanske eshatologije. Izvanredan pokušaj da se spoznaje moderne prirodne znanosti i njezino mišljenje o evoluciji usklade s kršćanstvom, predstavlja djelo Teilharda de Chardina. Poticaji za novo promišljanje kršćanske nade dolazili su od E. Blocha, marksista židovskog podrijetla, koji je izvršio veliki utjecaj na J. Moltmanna, W. Pannenberga i J. B. Metza. Natuknice toga teološkog napora su: teologija nade, teologija budućnosti i politička teologija. Bog se shvaća kao onaj koji dolazi, kao apsolutna budućnost (K. Rahner); budućnost se vidi kao paradigma transcendencije (J. Moltmann). U sučeljavanju s futurologijom pojam utopije razumijeva se kao »realna utopija« koja je ugrađena u kršćansku teologiju budućnosti. Pritom se kao kriterij kršćanskog shvaćanja budućnosti unosi eshatološka zadrška, koja treba osigurati da se spriječi ispunjenje unutar svijeta i sužavanje budućnosti, pa da ostane zajamčena transcendentalna otvorenost budućnosti koja stoji na raspolaganju samo Bogu.

Kod toga ponovnog otkrivanja eshatologije javlja se u pojačanoj mjeri zahtjev za hermeneutikom eshatoloških izjava. Izjave Svetoga pisma o sudbini pojedinog čovjeka i svijeta moraju se ispitati s obzirom na razliku između sadržaja iskazivanja i načina iskazivanja da bi u promijenjenom gledanju na svijet zadržale odnosno razvijale svoje značenje. Odnos prema evanđelju i nikakvo uzmicanje pred iskustvima iz stvarnosti koja ima današnji čovjek, kriteriji su koji moraju biti ispunjeni da se eshatološki iskazi ne bi krivo razumjeli kao čisto buduće najave. Tomu se pridružuje zahtjev da se budućnost uistinu shvaća kao ono što treba doći, što se opire raščlanjivanju i razrješavanju u čisto sadašnju ili čisto buduću eshatologiju. U tako shvaćenoj eshatologiji Bog ostaje gospodar vremena i budućnosti, a budućnost ostaje na raspolaganju Bogu uza svu čovjekovu odgovornost za vlastitu sudbinu i svijet.

Kao posljednja pradanost i polazište kršćanske eshatologije ostaje smrt i uskrsnuće Isusa Krista. Polazeći od toga spasenjsko-povijesnog čovjekova stanja, prihvaćenog u vjeri i milosti, mogu se činiti eshatološke izjave koje nisu samo buduće ekstrapolacije nego i prenošenje sadašnjega vjerskog uvjerenja u budućnost. Za židovsko-kršćanski dijalog bit će važno da kršćanin u svojoj vjeri u kraljevstvo, koje je već došlo u Isusu Kristu, ne podcijeni još izostavljeno ispunjenje, pa da tako lakomisleno ne skrati napetost između »već« prispjelog spasenja i ispunjenja koje »još nije« uslijedilo.

Lit.: P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh ⁷1957; A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reiches*, Frankfurt 1959; K. Rahner, *Eschatologie*, Schriften VIII, Einsiedeln 1967, 555–612; isti, *Eschatologie*, SM I, 1183–1192; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München ⁸1969; Ch. Schütz/H. Gross/K. H. Schelkle/W. Breuning, *Die Vollendung der Heilsgeschichte*, MS V, Einsiedeln 1976, 553–890 (v. tamo bibliografiju).
G. EVERS

3. islamski

Muhamed je stupio na religijsko-povijesnu pozornicu kao kritičar društva i kao onaj koji opominje. Ukazujući na prolaznost svega zemaljskoga on je žarkim riječima pozivao na promišljanje o Bogu. E. je bila u središtu opomena: »*U ime Boga, Sveopćeg Dobročinitelja, Milostivog!* (*Strašni*) udarac (*sudnji dan*)? I tko će reći, što je (*strašni*) udarac (*sudnji dan*)? Toga dana će svijet biti kao raštrkani leptiri, a brda će biti kao raščupana vuna. Onaj čija mjera (*vaga*) bude teška (*koji bude radio dobra djela*), on će (*biti*) u zadovoljnom životu; a onaj čija mjera bude laka (*bez dobrih djela*), njegovo je sklonište bezdana provalija« (101). U ovom i sličnom stilu izlagane su prve sure. Znameni predstojećega kraja svijeta na više se mjesta u Kuranu slikaju u jednako živim bojama: Zemlja će se tresti i rigati svoju utrobu, Mjesec će se prepoloviti, nebo će se prolomiti a grobovi se isprazniti. »Kada dođe udarac (*Suda*), tada će ono što je visoko postati nisko a ono što je nisko visoko. Kada se Zemlja bude tresla tamo-amo i kada se brda zdrobe u sveopći prah, to će biti stan na sudnji dan« (66,1–6.56). U svojim prvim propovijedima Muhamed je jednako kao i Isus polazio od pretpostavke da se bliži kraj svijeta. Stoga je u surama nastalim u Meki razmjerno mnogo prostora posvećeno eshatologiji. I u tradiciji se mnogi tekstovi odnose na predznake propasti svijeta i na zadnje stvari. Zbirka tekstova iz tradicije *Sakīh* sadrži sustavnu listu tih pred-

znaka. Nakon dramatične predigre, u kojoj će svaka duša iskusiti smrt (29,56), uslijedit će potpuno uništenje svijeta. Samo će Bog ostati u svojoj apsolutnoj svemoći. Na drugi »zvuk trube«, u koju će po tradiciji zapuhati anđeo Izrafil, započet će uskrsnuće mrtvih.

Treći događaj, koji se spominje u scenariju sudnjega dana, predstavlja veliko okupljanje ljudi (*hashr*) koji trebaju stupiti pred Božji sud. Najracionalnije stajalište zastupaju mutaziliti. O eshatološkom shvaćanju bilo je žučnih rasprava i s filozofima. Ponovno oživljavanje Kuran stalno uspoređuje sa stvaranjem i zgodimice ga naziva »novo stvaranje«. Pored nauka o potpunoj tjelesnom oživljavanju individue izneseni su i nazori da su eshatološki događaji duhovne vrste. Iza svih eshatoloških razmišljanja krije se nazor da vremena moraju postati sasvim loša prije nego što se poboljšaju. O tome se pripovijedaju različite predaje. Među njih spadaju i one koje objašnjavaju da taj čas neće doći prije nego što iz svijeta ne iščezne vapaj: »Alah, Alah!«, tj. kada vjera potpuno umre (Al-Kiyāma, u: HI, 331). Raznovrsne su islamske eshatološke predodžbe. One vrhune u ideji o propasti svijeta na kraju povijesnoga razvoja koji je suoblikovan uzrokujućom Božjom voljom. To se ne odvija sasvim linearno. Povijesni razvoj nije također jedino predodređen za propast. Muhamed je navodno za svako stoljeće predvidio pojavu obnovitelja religije (mudjaddid). Njegova se uloga sastoji u ponovnom podizanju islamskoga svijeta koji je dospio u zaborav dužnosti i u teološku i moralnu propast. Ortodoksno je shvaćanje povijesti pesimistično svakako zbog utjecaja orijentalnih učenja, poimence sirijskoga monaškoga kršćanstva i indijske filozofije. Idealizira se prvo doba islama; manjkavo je sve što je došlo kasnije ili sve što će tek doći. Prema tom shvaćanju zadnja postaja čovječanstva bit će jednaka stanju potpune opačine, otuđenja od vjere i sveopće pokvarenosti. Čovjek pritom uopće neće biti svjestan svoje ugroženosti. »Svatko će se«, kaže se u jednoj predaji koja se vraća na Muhameda, »osjećati, štoviše, pozvanim da drugomu drži propovijed«. Tako opterećen nazor o sudnjemu danu pružit će prirodno tlo za pojavu i djelotvornost *Dedala* (*Dadjdjāl*), Antikrista, koji će zavesti mnoge ljude.

U sunitskom narodnom vjerovanju, koje je zastupljeno i u mnogim teološkim djelima, razvijena je predodžba o *Kristu* ('Īsā) kao o protivniku zavoditelja puka. Dakle, Kristov se dolazak očekuje na sudnji dan. Dakako, njegovo se djelo spasenja treba u potpunosti i cijelosti dogoditi u znaku islama. Ali u Kuranu i u vjerodostojnoj tradiciji za tu vjeru u ponovni dolazak Krista ne postoje nikakva uporišta. Izvorno je jednako tako malo opravdana ideja mahdija, spasitelja svijeta, koji na sudnji dan treba izvršiti svoju zadaću otkupljenja. Ta je ideja nastala pod utjecajem židovskog očekivanja Mesije i kršćanskog očekivanja paruzije. Šijitski muslimani očukuju ponovni dolazak nestaloga dvanaestog imama Muhameda (Muhammad al-Ma'sūm) iz roda Fatimida. Oni ga smatraju ponovnim uspostaviteljem pravednosti na zemlji. U svim tim očekivanjima poboljšavanja svijeta zrcali se i izvjesni smisao za društveni zakon evolucije. U njima je sadržan i dobar dio nade vjernikā.

Prema šijitskom shvaćanju mahdi je voden Bogom i zaštićen od svake zablude. On će sam vladati *na temelju božanskoga prava*. Sunitima je strana predodžba o nezabludivosti i bezgrešnosti. U tome se sastoji jedna od velikih zabluda u razumijevanju mahtija kod šijita i sunita. Osim toga, za šijite je očekivanje mahdija temeljna sastavnica vjere. Nasuprot tomu, mnogi sunitski teolozi zastupaju stajalište da se za tu vjeru ne mogu naći nikakva uporišta u religioznim izvorima. Eshatološkim navještajima posvećene su mnoge sure. Oni su odigrali važnu ulogu prilikom pridobivanja prvih muslimana. Prijetnja Strašnim sudom nije mogla izgubiti učinkovitost u jednome društvu koje je polagano postajalo svjesnim svojih slabosti, u društvu kakvo je bilo ono arapsko u Muhamedovo doba.

Lit.: Louis Gardet: Kiyāma, u: EI², V, 235–238. S. BALIĆ

ETIKA → MORAL

EUHARISTIJA → SAKRAMENT

EVANĐELJE → ISUS KRIST, → NOVI ZAVJET, → SVETO PISMO

F

FATIMA

islamski

U ranoj povijesti islama svojim se značenjem ističu tri ženska lika: Hatidža (Khadīdja), prva Muhamedova supruga koja je prva primila islam, Ajša ('Āisha), najmlađa žena poslanikova, i Fatima, jedna od njegove tri kćeri. Povijesno je značajna prije svih Ajša koja je sudjelovala u političkih događajima svojega doba i koja je stekla i vjerske zasluge – zbog tradiranja brojnih hadisa. U zbirkama tekstova iz tradicije Ibn Hanbala lanac posredovatelja tradicije, koji se nadovezuje na Ajšu kao jamca, obuhvaćaju 250 stranica, dok oni koji spominju Fatimino ime zauzimaju samo nekoliko stranica. Šijiti su bili oni koji su izgradili Fatimu kao suprotnost Ajši koja im je politički bila teško prihvatljiva.

Točan datum Fatimina rođenja nije poznat. Umrla je nedugo nakon smrti svojeg oca 632. i nije bila starija od 30 godina. Poznate su samo neke provjerene činjenice iz njezina života: tako npr. činjenica da je jako žalila za svojom umrlom majkom Hatidžom, da je bila udana za → *Ališu*, kasnijega četvrtoga kalifa, da mu je rodila dva sina, Hasana i Huseina, i da se njezin otac oštro suprotstavio Alijinoj namjeri da se oženi drugom ženom. On je svojega zeta stavio pred izbor, ili da se rastavi ili da se prema Fatimi ponaša kao prema jedinoj ženi: »Jer ona je dio mojega tijela«. Muhamed je velikom ljubavlju bio vezan za oba dječaka koji su rođeni u Fatiminom braku s Alijom. Stoga je on mogao kazati: »Alija će ovjekovječiti moje potomstvo«. Nakon Muhamedove smrti izbile su svađe oko nasljedstva. F. je tražila jednu oazu koja je bila osobno vlasništvo njezina oca. Međutim, Abu Bekr (Abū Bakr) je njegovu cjelokupnu nekretninu proglasio državnim vlasništvom. Pritom se pozivao na Muhamedovu izjavu da proroci »ne ostavljaju iza sebe nikakvo nasljedstvo«. F. je uzaludno dokazivala da se to odnosi na biblijske proroke, jer u Kuranu se o Salomonu kaže da je naslijedio Davida (27,16). F. se kao diplomatska posredovateljica mogla sačuvati od osvajanja Meke. Šijiti su Fatimin život ukrasili različitim legendarnim pojedinostima. U njihovim očima ona je »utjelovljenje svega božanskog u ženskoj prirodi, najplemenitiji ideal koji je dostigla snaga ljudskoga mišljenja«. U prosudbi Fatime suniti su daleko stvarniji, no ipak joj i oni pripisuju mnoga odličja. Njezina smrt uzrokovana boli zbog smrti oca predstavlja omiljenu temu pobožnih pučkih pjesama. Mahdi, koji se očekuje u islamu, bit će Fatimin potomak. Preko Fatime Muhamed je dobio daljnju genealošku prisutnost među ljudima. U tome leži njezino veliko značenje. U mnogim afroazijskim područjima slici Fatimine ruke pripisuju se magične moći. Na pročeljima mnogih kuća ta se slika treba smatrati zaštitnim simbolom ili talismanom.

Lit.: Fātima, u: HI, 127–130. S. BALIĆ

FILOZOFIJA

1. židovski

a) Mudraci mišnajsko-talmudske literature govorili su nepristrano o svojoj stvarnosti ne razmišljajući o njoj. Židovski filozofi više se nisu izražavali neposredno; problem su im bile biblijske i rabinske predaje, jer su bili sudionicima filozofskih teorija nežidovske kulture. Njihova borba za židovsko samoočuvanje navela ih je na pokušaj spašavanja opstojnosti promjenom u interpretaciji. No time su izgubili naivnost u svojem odnosu prema duhovnoj baštini rabinskoga židovstva. Budući da im se zatvorio dubok i pozitivan pristup snagama koje su djelovale u stvaranju židovskih zajednica, židovski su filozofi svoj pravi život

našli tek ondje gdje su posve konkretnu stvarnost biblijsko-talmudske tradicije mogli pretvoriti u općenitost. Oni su iz temelja preinačili staro židovstvo; doduše, nastojali su protumačiti »tajne Nauka« (*sitre tora*, j Ketubot V,29d), no nisu ih zanimale najskrivenije pojedinosti u Tori (halaha, b Kidušin 10a), izvršne odredbe nekoga halaškog propisa (Hagiga 11a) neposredno iz biblijskoga teksta niti »tajni Nauk« mudracâ (b Pesahim 119a), već su ih zanimale filozofske istine, istine Aristotelove metafizike ili etike. Oni su izjednačili »tajne Tore« s istinama koje su se mogle spoznati i izvan židovske zajednice, čak izvan svake religijske razine; alegorijskom i tipološkom interpretacijom te su filozofske istine spoznavali u biblijskim tekstovima, pa su npr. od priča o praocima i pramajkama u Postanku postali opisi odnosa materije i forme, intelekta i materije ili četiriju elemenata. Dokumente o specifičnim iskustvima zbilje židovskoga naroda čitali su kao pučko odijevanje relacije između raznih filozofskih predodžbi; Tora im se činila kao sredstvo za prodor u duboke opće istine. Veza židovskih filozofa s jednom i drugom stvaralačko-formativnom silom rabinskoga židovstva – s halahom i hagadom koje se susreću u odredbenim i inspirirajućim dijelovima predaje – ostaje prekinuta. Premda su se i oni pokoravali normama djelovanja u svakodnevnom životu, halahu nisu uključivali ni u svoja pitanja niti u kritike, i njihove su poticaje primali izvan nje. Istaknuti primjer toga veliko je djelo kodifikacije halahe, Mišne Tora Mošc ben Majmonida (1135–1204). Autor, doduše, daje jedno filozofsko poglavlje kao uvod; no njegova pitanja ne tiču se biti halahe niti osvjetljavaju njezinu pravu bit. Iako je Majmonid objavio filozofiju i Halahu kao jedno, ipak nije mogao prevladati imanentni raskol tih dvaju svjetova. Njegova istraživanja o uzrocima zapovijedi (*More nevuhim III*) otvaraju povijesnom shvaćanju židovske religije važne aspekte; no oni ne potiču njihovo ispunjenje u životu. Ni srednjovjekovni židovski filozofi nisu se uspjeli otvoriti neposrednom izrazu intenzivnoga religioznog života u rabinskom židovstvu, hagadi; u svojim pripovijestima, legendama, alegorijama, opomenama oni prije otkrivaju srdžbu negoli objavu tajne. Ako hagadu tumače alegorijski, ne čine to stoga da se zadovolji zahtjev alegorije; često se upravo u njoj izražavalo kritično odbijanje filozofâ. Njihovoj religioznoj svijesti, orijentiranoj na um, proturječile su antropomorfne crte hagade. Rabinsko tumačenje Pisma (midraš), aktualizirano u odnosu na slušateljsku sadašnjost činilo se neobičnim načinom mišljenja za židovske filozofe školovane na Aristotelu. I prema liturgiji, u kojoj su se skupili religiozni poticaji poslijebiblijskoga židovstva u obraćanju Bogu, kako su na način halahe i hagade došli do izražaja u sklonosti prema čovjeku, židovski filozofi gotovo i nisu imali topao odnos kao autori molitvi. Iznimke su bila djela pjesnikâ i filozofâ Salomona ben Jude ibn Gabirola (oko 1021–1058) i Jude Halevija (oko 1075–1141), u kojima se osjeća prvobitna religiozna strast i iskustvo (usp. F. Rosenzweigove prijevode Halevijevih himana i pjesama na njemački). Ta je skica dostatna za objašnjenje činjenice da se židovska f. nije uspjela potvrditi u židovskom narodu – za razliku od paralelnog pokreta židovske mistike koja je u židovskoj povijesti zauzela utjecajno mjesto (s tim u vezi v. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, 1–42).

b) Židovska je f. nastala i potvrdila se u vječnoj borbi za duhovnu opstojnost židovskoga naroda kao cjeline. Ona je htjela zastupati stvar svih i o tome ispitivala svijet koji je okružuje. Beskrajno racionalno istraživanje i razmišljanje karakterizira stoljećima tu židovsku filozofiju: »... vrata objašnjenja nisu zatvorena« (Majmonid, *More nevuhim* /Vodič pokolebanima/, II, 25). Unatoč značajnim religijskim i filozofskim razlikama, koje su međusobno odvajale srednjovjekovne od novovjekovnih spoznaja, na vidjelo su došla tri velika tematska područja kojima su se posvećivali židovski mislioci različitih epoha: (1) u tumačenju neobičnih značajki židovske predaje židovski su se filozofi religije bavili temama kao što su Izraelovo izabranje, objava, sadržaj i vječnost Tore, posebni značaj Mojsijeva proročanstva, mesijanske i eshatološke predodžbe; (2) glede veza između židovstva, kršćanstva i islama židovski su filozofi religije istraživali zajedničke probleme kao što su postojanje Boga, Božji »atributi« (načini ponašanja), stvaranje svijeta, proročke pojave, ljudska duša, opća načela ljudskog djelovanja; (3) Konačno, židovski su se filozofi bavili i

pravim filozofskim temama, logičkim kategorijama, strukturom logičkih dokaza, podjelom bitka, biti i sastavom svemira. Židovski filozofi nisu nikada razvili puku školsku filozofiju, koja bi tradicijskoj religiji davala samo tražene dokaze, pa ni dnevnom filozofijom koja bi osiguranoj religiji služila kao ukras; iz njihovih ispitivanja i prosudbi u sukobu i obrani uvijek bi nastajala f. religije. Ona nije nadomjestila tradicijska religijska načela i nije oblikovala svijest židovske zajednice; ali prema van, prema nežidovskom svijetu, postigla je ono bez čega samo židovstvo nije moglo: određenost pojmovno utvrđenoga, vječnog nauka o vjeri. F. religije mogla je spoznati tu zadaću i – poput Majmonida na kraju velikoga teološkog uvoda u svoj komentar X. odlomka Sanhedrina – postaviti vjerske članke u židovstvu, stoga što je ona »vjeru« shvaćala kao »znanje«, i formulirano znanje htjela pružiti narodu kao »vjeru«. No židovski narod u cjelini nije nikada prihvatio Majmonidov religijsko-filozofski nauk niti teorije drugih filozofa religije kao svoje zajedničko vlasništvo, a za to je, prije svega, primjer Josef Albo (oko 1380–1445) sa svojim religijsko-filozofskim djelom »Članci vjere« (*Ikarim*) koji su vodili, premda manje izrazito, prema utvrdivanju dogme, a izrazito prema pokušaju formulacije židovskoga pogleda na vjeru. F. religije, koja još traži put, daje židovskoj zajednici uvijek prije metodu negoli sustav. Ona se samosvjesno i kritički susreće s filozofijom religije, čije su se spoznaje i zahtjevi vrlo slobodno suprotstavljali tradiciji i pod utjecajem Aristotelova nauka odlučno značenje pripisivali učenju, znanju i spoznaji. Kako je racionalizam, raširen među obrazovanim Židovima od Majmonida, više slabio negoli poticao u teškim vremenima, zajednica je bila ponukana obratiti pozornost na drugog filozofa religije i potaknuti ga na sustavnu borbu protiv osnove djela uglednog učitelja. Hasdaj Crescas (1340–1410) napisao je: »Tom su se stajalištu domislili strani filozofi, a i židovski su se mislioci, nažalost, dali pridobiti ne razmišljajući ozbiljno o tome kako time ruše osebujnost religije, pomiču granice religije« (*Or Adonaj*, II,6,1). Otvorenost židovskih filozofa prema grčko-arapskim filozofskim spoznajama i prirodoznanstvenim znanjima naposljetku je ponovno ojačala židovski narod u cjelini: što su bivali svjesniji svojih vlastitih duhovnih i religijskih korijena i poistovjetili se s prožvjelim obilježjem židovstva da će poštovati Toru, koja određuje životni put i izraz je Božje zapovijedi, to su spremnije i prirodnije prihvaćali napredak mišljenja i pomogli sljedećim generacijama židovskoga naroda da poštuju znanost i budu svjesni vlastitih tradicijskih uvjerenja.

c) Židovska f. potječe od susreta židovske religije i grčke filozofije, posebice stoičko-platonske, u općinama dijaspore helenističkoga svijeta tijekom II. stoljeća pr. Kr. do sredine I. stoljeća pos. Kr. Ona je pokušavala postići svoj apologetski stil – dokazati kako je židovstvo f. nadmoćna drugim sustavima, koja primjenjuje duhovni pojam Boga i svoju etiku usmjerava prema razumu – filozofskom interpretacijom židovske predaje. Od židovsko-helenističkih filozofa preživjeli su tekstovi Filona Aleksandrijskoga (oko 15. pr. Kr. do 50. pos. Kr.). Srednjovjekovna židovska f. započela je početkom X. stoljeća kao dio opće kulturne obnove na islamskom istoku i cvjetala otprilike tri stotine godina u muslimanskim zemljama (Sjeverna Afrika, Španjolska, Egipat). Židovski mislioci toga razdoblja sudjelovali su u općoj kulturi svojega vremena, bili su školovani na arapskom jeziku i pisali filozofska djela na arapskom. Nisu dali samostalnu, sveobuhvatnu znanstvenu i filozofsku literaturu, nego su istraživali odnos židovstva i filozofije (Saadja ben Josef Gaon, 882–942; Izak ben Salomon Israeli, 855–955; Salomon ibn Gabirol, oko 1020–1057; Bahja ben Josef ibn Pakuda, potkraj XI. stoljeća; Jehuda Halevi, prije 1075–1141; Abraham ibn Daud, sredina XII. stoljeća; Mošе Majmonid, 1135–1204). Kada su se potkraj XII. stoljeća židovske općine vratile u islamski svijet i kada su u kršćanskim zemljama nastale zajednice otvorene za znanost i filozofiju (Španjolska, južna Francuska, Italija), hebrejski je postao jezikom židovskih filozofa. Za razliku od svoje dotadašnje integracije u muslimanskim zemljama, Židovi su u kršćanskom kulturnom krugu morali njegovati vlastitu opću kulturu. Njihovi mislioci nastavili su, doduše, svojim nastojanjima proniknuti u veze između židovstva i filozofije, no stvorili su vlastitu literaturu u kojoj su se posvetili čistim filozofskim temama, prevodili opsežnu arapsku literaturu ranijih vremena

na hebrejski, komentirali je te je sažimali u obrisima i u leksikonima. Židovska f. novoga vijeka dijelila je sa svojim prethodnicama u helenističkom razdoblju i u srednjem vijeku zanimanje za srodnost židovstva i filozofije, raspravljala o istim problemima koje je ranija židovska f. nastojala riješiti, ali se od nje razlikovala svojim stajalištem o židovskoj tradiciji; dok su neki novovjekovni misliоci u sebi odobravali tradicijsku poziciju, većina ih je u židovstvu prepoznala samo mišljenje i intuiciju ljudi koja se razvila u povijesti i slijedila, umjesto ranije metafizičke spekulacije, svoje zanimanje za čudorednost kao preduvjet za ostvarenje toga cilja. Prosvjetiteljstvo i emancipacija imali su jak utjecaj na židovske misliоce. Neki su posezali za srednjovjekovnom židovskom filozofijom i tumačili je racionalističkom etikom (Salomon Formstecher, 1808–1889; Isaak Ascher Francolm, 1788–1849; Samuel Hirsch, 1815–1889; Hermann Cohen, 1842–1918). Mnogi su prihvatili prosvjetiteljski pojam religije razuma, koja postoji u racionalnim uvjerenjima i postupcima i usmjerena je prema svim ljudima bez razlike. Moses Mendelssohn (1729–1786) istraživao je u kojoj se mjeri povijesno židovstvo poklapa s religijom razuma ili se od nje razlikuje. Drugi, poput Hermanna Cohena, prikazivali su židovstvo kao idealno utjelovljenje religije razuma. Martin Buber (1878–1965) i Franz Rosenzweig (1886–1929) strogo su odbijali da ih smatraju filozofima.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* 13, ⁴1978, 421–65; 3, 657 i d.; Y. Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, 1983; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, 1980.

D. VETTER

2. kršćanski

Pojam filozofije i sam je predmet filozofije. Začaran krug uključuje nemogućnost definicije; takve pokušaje kakvi su možda učinjeni na prvim stranicama povijesti filozofije (npr. F. Ueberweg: »F. je nauk o načelima«) treba zato odbaciti kao nedostatne. Pojam filozofije razvija se mnogo više u načelno nedovršivom procesu filozofiranja koji je kao takav moguć predmet »fenomenologije filozofiranja«. Ova bitno ukazuje na filozofiranje kao na »radikalno propitivanje« (Weischedel) koje se samo dakako opet mora dosljedno tome učiniti predmetom propitivanja čime i ova definicija zapada u krug. Čini se da je »rješenje« problema moguće samo na taj način da se f. svede na »izrecive rečenice« i da time f. samu sebe poništi, jer »o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti« (Wittgenstein) – što je uostalom opet jedna filozofska rečenica.

Pa ipak, ima nešto točno u shvaćanju filozofije kao o »radikalnom propitivanju«: F. ima prije svega kritičku zadaću (Kant); ona pita o svakodnevnom, po sebi razumljivom, »jer čuđenje je bilo ljudima sada kao i prije početak filozofiranja« (Aristotel). Nasuprot tom »primarnom filozofiranju«, dakle, elementarnom bavljenju filozofijom stoji »sekundarno filozofiranje«, tj. sučeljavanje s filozofskim mislima i sustavima kao s njezinim kritičkim naknadnim promišljanjem. Tako je povijest filozofije dio same filozofije; »deskriptivna definicija« filozofije moguća je pomoću njezine povijesti makar nije iscrpna, jer bi se za to morale uzeti u obzir sve filozofije koje se mogu zamisliti u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Ograničenje na zapadnu filozofiju, koje poduzimamo u ovome što slijedi, može, dakle, iz početka objasniti samo ograničen aspekt filozofije.

Pojam philosophia, prema Platonovu učeniku Heraklitu Pontiku, najprije je označio Pitagora koji je time htio reći da samo Bog može biti u posjedu mudrosti (sophia), a čovjeku pripada samo philosophia (ljubav prema mudrosti). Pa ipak, čini se da ispred toga leži platonsko, odnosno sokratovsko misaono blago, jer se ovaj pojam filozofije pokriva sa Sokratovim »znam da ništa ne znam«. Nakon prevladavanja Sokratove »aporetičke« filozofije, Platon razvija kasnije filozofiju kao nauk o istinskom bitku, idejama; za Platonova učenika Aristotela f. je najprije svaka znanost uopće; pandan učenju o idejama njegova učitelja kod njega je »prva f.« ili metafizika koja se bavi bićem ako ono bivajući jest (on he on). Na Aristotela se svodi djelomično do danas upotrebljiva podjela filozofije na teoretsku (metafizika, fizika, matematika), praktičnu (etika, politika) i poietičku filozofiju (poietika, retorika, ekonomika). U helenističkim filozofskim školama (Akademija, Peripatos, Stoa, epikurejstvo) i u rimskoj filozofiji (Ciceron, Seneka) razvijalo se prije svega težište u praktičnoj filozofiji (etika). Nastupom kršćanstva nastala je nova situacija; prva su stoljeća bila

obilježena sučeljavanjem kršćanstva s grčkom filozofijom; tu treba navesti, oslanjajući se prije svega na Filona Aleksandrijskog, alegorijsko izlaganje Biblije, koje je razvio Origen i koje je stoljećima dalje djelovalo, a s druge strane adaptaciju neoplatonske filozofije koju su izvršili Augustin i Boetije i osobito Dionizije Areopagita koji je pod pseudonimom Pavlovog učenika postao poznati autor u V. stoljeću.

Iako je u srednjem vijeku f., a to znači prije svega Aristotelova f., bila doduše pod primatom teologije (philosophia ancilla theologiae), ona se ipak nimalo nije srozala do čistog instrumenta »dokaza« vjerskih rečenica (unatoč »dokazima o Bogu« Anselma Canterburyjskoga ili Tome Akvinskoga); uz svoju propedeutičku funkciju (sustav od sedam slobodnih umjetnosti) ispunjavala je svoju kritičku zadaću u razlučivanju znanja od vjere (Toma Akvinski) sve do načela ekonomičnosti kod Williama Ockhama.

Početkom novoga doba počelo je razlučivanje i osamostaljivanje pojedinih znanosti; najprije su se oslobodile matematičke prirodne znanosti od diktata (aristotelovske) filozofije i tijekom vremena sve se više nastavljalo oslobađanje znanosti od filozofije, pa se stiglo gotovo do paradoksalne i pomalo rezignirajuće formulacije »da se neki predmet više ne računa u filozofiju čim su moguće definitivne spoznaje o njemu« (B. Russell). Pa ipak, to nije »smrt filozofije«, nego, naprotiv, ona i na području pojedinačnih znanosti spoznaje svoju kritičku zadaću i istražuje premise, propitivanja i metode različitih znanstvenih disciplina. Pritom postoji nužnost kritičkog propitivanja temelja ne samo na području onih znanosti kod kojih načelno ne mogu biti odijeljeni objekt i subjekt spoznaje (psihologija, sociologija, političke i ekonomske znanosti) nego i kod tzv. egzaktnih prirodnih znanosti: Da čovjek kao subjekt koji promatra uvijek istodobno već specifično mijenja objekt svoje spoznaje, pojasnila su prije svega revolucionarna otkrića fizike na prijelazu u novo stoljeće.

Uza znanstveno kritičku funkciju, f. ima također zadatak kritizirati ideologije: utvrditi znakove ideologija, raskrinkavati pseudoznanstvene svjetonazore kao ideološke, problematizirati ono što se navodno ne može više staviti u pitanje, ozbiljno shvatiti radikalna pitanja, ukratko, »ukinuti sljepariju ... pa makar pritom propala ne znam kako veličana i omiljena zabluda« (Kant).

F. čini uopće sve svojim predmetom pa i samu sebe. Iako ona nije moguća potpuno bez uvjeta, ipak može formulirati i kritizirati svoje uvjete; zato kao postulat ostaje bezuvjetnost ili, bolje, štedljivost na uvjetima. F. se ispunjava u načelno nedovršivom naporu spoznavanja; čovjek koji filozofira stoji pred paradoksalnom zadaćom, jer se ona ne može ispuniti, »da surađuje na tome da se f. približi obliku znanosti – s ciljem da može skinuti sa sebe oznaku kako je *ljubav prema znanju* i biti *stvarno znanje*« (Hegel).

Lit.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, 10 Bde., Basel 1971 i d.; *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Krings i dr., 3 Bde., München 1973–74; F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 5 Bde., Berlin ^{12}1923–28, Neudruck 1951 i d., völlig neubearbeitete Ausgabe Basel/Stuttgart 1983 i d.; Geschichte der Philosophie in Längsschnitten, hrsg. v. W. Moog, 10 Bde., Berlin 1931 i d.; W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (*Gesammelte Schriten* V, 1923, ^{2}1957, 339–416); M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1956; E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Logos* I, 1910/11, 289–341; J. Pieper, *Was heißt philosophieren?* München 1959; H. Plessner, Die Frage nach dem Wesen der Philosophie, u: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953, 79–98; E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1963/64; B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford 1912 (dt. Frankfurt a. M. 1967); W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde., Darmstadt 1971/72. R. GILEI

3. islamski

F. općenito označuje ono spekulativno mišljenje u svijetu islamske duhovnosti, čije se postavke održavaju u refleksiji o predmetima islamske vjere i koje se preuzimanjem i usvajanjem neislamskoga misaonog dobra, uglavnom grčkoga, razvilo u jedan, u sebi zaokruženi filozofski sustav. U bitnom opisu islamske filozofije karakteristično se ističe aristotelovska f. kao fundament a neoplatonička kao način njezina razumijevanja. Ali prema vlastitom istraživanju, navlastito islamski, točnije kuranski način mišljenja jest onaj koji je doveo do načelne modifikacije svih preuzetih filozofija: platonovske, aristotelovske, peripatetičke, stoičke, neoplatoničke itd., kao i do modifikacije svih drugih preuzetih sjevernoafričkih (egipatskih) i azijskih (iranskih, indijskih i dr.) filozofija.

Neovisno o pojedinim neslužbenim poznavanjima tuđega misaonog blaga u VII. i počet-

kom VIII. stoljeća, proces njegova preuzimanja započeo je sredinom VIII. stoljeća. On je svoj vrhunac postigao u IX. stoljeću pod abasidskim kalifom Al-Ma'Mūnom (833) i završen je u X. stoljeću. Iz tog su se raznovrsnog obilja istaknule prije svega peripatetička (Mashshā'iyyun), iluministička (Ishrāqiyyūn) i prirodoznanstvena škola (Tabī'iyyūn). Glavni predstavnici prve škole su: al-Kindi (nakon 870), al-Farabi (950) i Ibn Sina (Avicena - 1037). Glavni je predstavnik druge škole Suhravardi (1191), a treće ar-Razi (932). U njezinoj tradiciji, islamsku su filozofiju odredile prve dvije škole, od kojih je prvu opovrgnuo al-Gazali (1111), zahvaljujući kojemu je nastala »filozofska« anti-grčka filozofska islamska škola. Njezinu trajnu vrijednost nije mogao opovrgnuti ni islamski aristoteličar Ibn Rušd (Averroes - 1198). Sve te škole dobivaju svoje jedinstveno uobličenje u spisu al-Hikma al-Muta'āliya (mudrost koja povrh mnoštva bîti transcendira k bitku) aš-Širazija (Sadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, 1640).

U svojim počecima islamska f. obuhvaća doduše logiku, metafiziku, etiku, politiku, matematiku, medicinu i sve prirodne znanosti i tehnike (funūn). No vremenom, prije svega od XVII. stoljeća, ona je uglavnom sužena na logiku i metafiziku, uz koje u podredenoj ulozi dolaze psihologija, fizika i matematika. Ipak, islamska je f. ipak uvijek oplodivala nauk o vjeri i dužnosti i korespondirala s njima. No ona je – analogno zapadnoj filozofiji – do danas postigla samostalnost u odnosu na religiju.

Lit.: R. Walzer, *Greek into Arabic*, London/Oxford 1962; R. Arnaldez, Falsafa, u: *Encyclopédie de l'Islam*, novo izd. Leiden 1964; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, sv. I, Paris 1964; Sh. Pines, Philosophy, u: *The Cambridge History of Islam*, sv. 2, Cambridge 1970. A. FALATURI

G

GABRIEL → ANĐEO

GNOZA

1. židovski

»JA sam i nema drugoga; ja tvorim svjetlost i stvaram tamu. Ja stvaram sreću (mir) i dovodim nesreću, JA činim sve to« (Iz 45,6 i d.). Poruka neimenovana proroka iz doba izgnanstva koji citira Božju samoobjavu imenuje, što svi narodi trebaju »priznati«: jedinoga Boga Izraela kao kreativnoga stvoritelja tijeka svijeta u prirodi i u povijesti. Ona time odbija dvojnost načelâ (dualizam), oštro suprotstavljanje, smatrano fiktivnim, dvaju bitno različitih elemenata. Protiv utjecaja perzijskoga dualizma, koji je odvajao boga svjetlosti od boga tame, ona je naglašavala da je *sve* bez iznimke – svjetlost i tama, sreća i nesreća – jedinstveno djelo Jednoga Jedinog. Protusvjetski dualizam svojstven je svim izrazima za onu kasnoantičku religijsku struju koja se naziva »g.« (»spoznaja«): ona niječe svijet kao djelo istinskoga Boga, koji je Bog ljubavi i milosti, pa želi u njemu vidjeti samo tvorbu drugoga božanskog bića Demijurga (»stvoritelja svijeta«), podređenoga najvišem bogu; njega je izjednačila s Bogom hebrejske Biblije kojega je proglasila Izraelovim otkupiteljem i autorom zakona, Bogom stroge pravednosti i osvete kojemu, navodno, nedostaje milosrdne ljubavi. Gnostici su nastojali postići spasenje »spoznajom« pravog izvorišta, bitka i cilja čovjekova izvan svijeta što ga je stvorio Demijurg. Budući da su se za njih prosvjetljenje i otkupljenje stopili i da samo sve znanje vodi spasenju, ali su prije put svakom nedostatku i pogrešci, u gnostika se pojavila potreba da se cijeli sadržaj vjere jednom zauvijek utvrdi pojmovno. Gnostičkom iskušenju, znanju o dokučivoj tajni, već je odgovorila Tora temeljnim uzvikom: »Što je sakriveno, pripada NJEMU, Bogu našemu, a objava nama i sinovima našim zauvijek, da vršimo sve riječi ovoga Zakona!« (Pnz 29,28). U objavi dodijeljenoj Izraelu nije riječ o tajni Boga, već prije o Božjoj tajni prema kojoj i s kojom je čovjek morao živjeti. Samo onaj tko tvrdi da ne zna tajnu, može potvrditi uzajamni odnos što ga je Izraelu ponudio Bog i prisno se suočiti s Bogom koji ostaje tajanstven.

Talmudska literatura odražava unutarnju borbu židovskoga naroda protiv opasnosti za svoju religijsku stvarnost od gnoze u kasnoperzijskom nauku o dvostrukim principima i posredničkim supstancijama: »Ako tko kaže: 'Blagoslivljali te blaženi', služi se heretičkim riječima.« O toj Mišni (Megila IV,9) Talmud Jerušalmi kaže: »Dualizam« (»dvije instancije«), jer se opredjeljuje za vladanje svijetom u kojem se dijele dva bića, jedno dobro i jedno zlo (Ormuzd i Ahriman prema parsizmu), i čeka spasenje od »blaženoga/dobrostivoga«; on niječe Izraelu nametnuto opredjeljenje za Jednoga Jedinog u *Šema* (Pnz 6,4). To shvaćanje objašnjava jedna druga Mišna: Kad su pristaše dualizma uveli pozdrav »Blagoslivljali te blaženi/dobrostivi«, porasla je opasnost koja je mogla nastati zbog pijetetne preinake Božjeg imena; stoga je »zapovijedeno da svatko pozdravlja bližnjega Božjim imenom (prema Rut 2,4)« (Berahot IX,5). Kao dijalog cara i Raban Gamliela stvorena je karikatura dualističkih sistema i gnosticirane biblijske primjene: car smatra da su u Am 4,13 – »on sazda planine i stvori vjetar« – posrijedi dva stvoritelja. Kao protudokaz mudrac uzima u obzir Ps 94,9: »Onaj što uho zasadi... ili oko stvori...« Da nisu možda različiti stvoritelji imali prste u pojedinim dijelovima tijela? »Nisu li se na njegovoj (čovjekovoj) samrti sprijateljili?« (b Sanhedrin 39a).

Gnostički Židovi ne pojavljuju se samo u talmudskoj literaturi zajedno s drugim hereticima kao posebna kategorija pod zajedničkim nazivom *minim*; u pet vrsta heretika, koje razlikuje Majmonid (Mišne Tora, Hilhot tešuva) i popis židovskih heretika koje spominju Justin (*Dijalog* 80) i Hegesip (fragmenti u Euzebija, *Historia ecclesiastica*, IV,22,7), ubrajaju se i dualistički gnostici. Veza mistično-spekulativnoga mišljenja s gnosticima može se, doduše, povijesno dokazati; no ortodoksna kabalistička spekulacija usmjerila je sve snage u to da izbjegne dualističke konzekvencije.

Lit.: A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology*, 1950, 93 i d.; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, 14 i d., 72 i d.; K. Schubert, Jüdischer Helenismus und jüdische Gnosis, u: *Wort und Wahrheit* 18, 1963, 455–61; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 87 i d., 193 i d., 205 i d.; G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, 1979, 214 i d. D. VETTER

2. kršćanski

a) Pojam: G. (= spoznaja) je raznolik svojevrsni religijsko-povijesni fenomen koji u kasnoj antici (vrhunac u II. stoljeću) prije ranoga kršćanstva, a zatim u njemu i uz njega, razvija široko djelovanje kao pokret otkupljenja koji negira svijet. Sinkretističko strujanje, koje se oblikovalo u brojnim gnozama, naglašava kao put spasenja spoznaju, utemeljenu na objavi, kojom se poništava otuđenost u svemiru živućeg (duhovnog) čovjeka od njegova božanskog izvora.

Kao posrednici za spoznavanje tajne svijeta i čovjeka služe slike svijeta, mitovi i složeni sustavi koji povezuju najrazličitije religijske i filozofske tradicije. Sporni su podrijetlo, razvoj i raširenost gnoze kao i njezin odnos prema židovstvu i kršćanstvu (osobito prema njihovim rubnim područjima i odijeljenim skupinama) te prema istočnjačkim, egipatskim i helenističkim religijama i spekulativnim tradicijama. Terminološki je razlika između »gnoze« (znanje neke elite o božanskim tajnama) i »gnosticizma« (skupina oblikovanih sustava u II. stoljeću). Objektivno teološki razlikuje se vjerodostojna kršćanska g. sa snažnom, pounutarnjenom i s agape ispunjenom vjerskom spoznajom od heterodoksne gnoze s emancipiranom, antropocentričnom spasenjskom spoznajom, dijelom ezoteričnog, dijelom racionalističkog oblika.

b) Izvori: Originalni gnostički zapisi su traktati iz tzv. Corpus Hermeticum (osobito Traktat 1 i 13), prije svega opsežna literatura koja je pronađena 1945/46 u biblioteci zajednice u Nag' Hammadi (Gornji Egipat), mandejski i maniheistički zapisi kao vrijedni prvobitni izvori. Oni pružaju bogatu gradu za poredbeno istraživanje gnostičkih tendencija u NZ i kršćanskoj gnozi (gnosticizmu). Važan uvid dobiva se posredstvom prikaza, citata i izvadaka iz djela crkvenih otaca u kojima se prije svega zrcale veliki kršćansko-gnostički sustavi. Pa ipak, kod vrednovanja ovih svjedočanstava kao sekundarnih izvora treba računati s nesporazumom, greškama i iskrivljavanjem, jer su se crkveni oci bavili gnozama i njihovim vodećim školama s gledišta crkvenih protivnika. Vcoma autentične izvatke prenose Irenej, Hipolit i Epifanije. Građa se nalazi također kod Klementa Aleksandrijskog, Origena i Tertulijana (i dr.). Najveći dio gnostičke, oblicima bogate literature izgubio se uslijed potiskivanja i kasnije oslabljenog zanimanja; isto je tako nepotpuno sačuvana crkvena antignostička literatura (npr. Justinovo djelo »Protiv svih hereza«).

c) G. i NZ: Na prethodne, odnosno rane oblike gnoze ukazuju sučeljavanja, napomene, argumentacije i načini mišljenja u nekim novozavjetnim zapisima. Tako se polemičke izjave u Pavlovim Poslanicama Korinćanima, u deuteropavlovskim zapisima Kol, Ef i pastoralnim poslanicama, u ivanovskoj literaturi, u Heb, Jd i 2 Pt svode na sukobe s gnostičkim krugovima i tendencijama. Pa ipak, ne donose nikakvu jedinstvenu sliku niti neprekidan razvoj. Kao pozadina dadu se naslutiti različiti mješoviti oblici predgnostičkog i ranoga gnostičkog judeokršćanstva koje možda stoji u povezanosti s razvojima u heterodoksnom ili helenističkom spekulativno obilježenom ranom židovstvu. Rano sučeljavanje predkršćanskoga gnostičkog učenja s kršćanskim naviještanjem tumači pripovijest o Šimunu Magu iz Samarije Dj 8. Neposredna ovisnost o određenom tipu gnoze teško se može dokazati u NZ iako postoje konvergencije motiva (npr. dualizam: svjetlo-mrak, spekulacija s mudrošću, predodžba o otkupiteljevu silaženju i uzlaženju). Uostalom, antientuzijastična stajališta i odbijanja pooštrene askeze ne moraju se shvaćati samo kao protugnostičke reakcije.

Upitno je jesu li se naspram Pavlove gnostičke zaokupljenosti u NZ odrazili pokušaji da se otupi oštrina Pavlove slike kako bi se spasila Pavlova tradicija za Velecrkvu koja se stvarala (takva je hipoteza G. Kleina o Dj), makar je i nakon novozavjetnog vremena dolazilo do gnostičke Pavlove recepcije. Kako potvrđuju izvannovozavjetni izvori i svjedočanstva bilo je presijecanja kršćanskog i gnostičkog naučavanja i uzajamnog utjecaja tako da su, s jedne strane, crkveni učitelji vidjeli opasnost u gnozi (gnosticizmu) koja je od prvih desetljeća II. stoljeća postajala sve značajnija, a nekršćani su, s druge strane, vidjeli u gnosticima kršćane, čak su se i same gnostičke skupine nazivale kršćanima. Iz crkvenih rasprava dade se izvesti pretpostavka da su gnostički učitelji i skupine (škole, tajne udruge, crkve) stjecali članove iz Velecrkve i da su u zajednicama mogli oblikovati gnostičke ćelije.

Osnovne teme gnosticizma: Budući da se religijske teme i terminologije razilaze u pojedinačnome i budući da su se razvili različiti tipovi gnoze, može se, bez obzira na varijacije, orisati samo jedna osnovna tematika gnostičkog mišljenja. G. kao pokret otkupljenja ide za ispunjenjem gnostika (pneumatika) u spasenju. Do toga vodi čovjekova samospoznaja (kao Boga) na temelju uvida u tajanstvene objave o podrijetlu, cilju i otkupiteljskom putu čovjekove egzistencije tj. samoga duha. Gnostik sa spoznajom postiže svoje otkupljenje iz tuđega, neprijateljskog svemira i jedinstvenost istinskoga samog sebe s onostranim, božanskim svijetom svjetla, s pravom domovinom. Zemaljski svijet je kao djelo jednog demijurga (ili više duhova), koji se razlikuje od dobrog božanstva, nesavršen i njime vladaju zle sile. On ne može postati mjesto pravoga pneumatskog 'ja'. Osim toga, duša (iskra svjetla), koja potječe od gornjega svijeta, ulovljena je u tamnicu tijela. No, prema najunutarnjijoj biti, 'ja' teži – u udaljenosti od svog izvora – za ujedinjenjem s božanskim svijetom svjetla. Tako povratak u svijetli gornji svijet spoznajom tajne svijeta, čovjeka i otkupljenja oslobađa sam gnostičarev duh u izvoran božanski bitak.

Ova osnovna misao dualistički strukturirane slike svijeta i čovjeka postaje mitska drama otkupljenja u koju su spekulativnom interpretacijom integrirani i kršćanski elementi. Pozivajući se na usmeno prenesene tajne poduke (Isusa, apostola) i u povezanosti različitih religijskih i filozofijskih tradicija, g. razvija »totalni mit« (M. Eliade) o podrijetlu, o stvaranju svijeta, o podrijetlu zla, o planetarnim područjima kraljevstva i sudbinskim silama, o drami otkupitelja ili vjesnika kao posrednika božanske tajne objave, koji je sišao na zemlju radi spasenja i uzašao, o uzlasku ljudskoga duha-duše kroz kozmičke sfere do onostranoga Božjeg svijeta svjetla i o konačnoj Božjoj pobjedi bez eshatološkoga novog stvaranja svijeta. Crkveno tradicionalno učenje višestruko je dotaknuto gnostičkom spekulacijom i mitologijom: shvaćanjem Boga (transcendentno dobro božanstvo – demijurg) i preinačavanjem (starozavjetnog) učenja o stvaranju, strukturno određujućim dualizmom duha/svjetla i materije/tame, tj. duše i tijela, učenjem o otkupljenju, doketskom kristologijom, žrtvovanjem tjelesnog uskrsnuća, zakrljavanjem misli o kraljevstvu Božjem i preoblikovanjem kršćanske eshatologije, etikom koja isto tako radikalizira askezu kao što omogućuje antinomijski libertinizam, elitističkim individualizmom i stvaranjem posebnih skupina kršćana višega reda, uvođenjem novih obreda i posvećenja, ozakonjujućim svođenjem gnostičke spekulacije na tajnu Isusovu i apostolsku tradiciju i davanjem prednosti alegorijskoj egzegezi.

Sučeljavanje Velecrkve, koje je očigledno u literaturi crkvenih otaca, djeluje na usmjeravanje crkvenog učiteljskog razvoja i provodi rasvjetljavanje autentične apostolske tradicije, novozavjetnoga kanona i pojma Crkve. Problemi, koje je g. nabacila, zahtijevaju crkveno rješenje u učenju o Bogu i stvaranju, u kristologiji, u shvaćanju uskrsnuća, u učenju o milosti i u etici.Velecrkva, koja se razvija, uspijeva se teološki i organizacijski učvrstiti i svladati gnozu. Pa ipak, ovom je religijskom strujanju bilo moguće raširiti se u manihejskom obliku od sjeverne Afrike do središnje Azije i održati se do danas kao mandejska skupina u Iraku. I u srednjovjekovnim sektama (npr. albigenzi, katari) dalje djeluju gnozine predodžbe. Iako novovjeki gnostički pokreti nisu postigli široko djelovanje, ipak crkveno kršćanstvo stoji uvijek iznova pred zadaćom da sačuva kontinuitet i identitet nasuprot izazovima sinkretističkih polazišta ezoterijsko-racionalne i mitološke vrste.

Lit.: K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, 1974; C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, 1961; M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, II 1979; W. Foerster i dr., *Die Gnosis I. Zeugnisse der Kirchenväter*, 1969; II. Koptische und mandäische Quellen, 1971; R. M. Grant, *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, 1961; R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, 1976; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I ³1964, II ²1966; K. Rudolph, *Die Mandäer*, I 1959, II 1961; isti (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 1979; H.-M. Schenke, Die Gnosis, u: Leipoldt/Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, I ²1967, 370–415; K.-W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, 1973; R. McL. Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 1971. – Natuknica Gnoza s dodatnim navodima literature u: R. Bultmann, ThWNT I 688–715; L. Cerfaux: DBS III 659–702; R. Haardt: SM, 476–490; H. Leisegang/C. Schmidt: RGG ²II, 1272–1281; K. Rahner: LThK W, 1019–1021; H. Schlier: HThG I, 562–573; R. Schnackenburg/K. Rahner, LThK ²IV, 1026–1030.

H.-J. FINDEIS

3. islamski

Glasoviti »stih o svjetlu« iz Kurana: »Alah je svjetlo nebesa i zemlje... (*To je*) svjetlo nad svjetlom. Bog upućuje Svome svjetlu koga hoće« (24,35), uvijek je iznova davao poticaja gnostičkim misaonim pokretima u islamu. Njihov je najvažniji predstavnik Ibn-'Arabī (u. 1240), čija je fantastična metafizika ostavila mnoge tragove i u (mističnom) sufizmu. Spoznaja dubokih sveza u kozmosu ('irfan) tražena je i putem analize samoga sebe. Religiozno obrazloženje za to nalazilo se u jednoj navodnoj Alijinoj izreci, po kojoj je samospoznavanje najbolji put do spoznaje Boga. Unatoč tom legitimnom religioznom polazištu g. je u islamu ubrzo počela izazivati sumnjičavost. Budući da je u pravilu činila mješavinu različitih heretičkih, bilo je neizbježno da postane predmetom napada od strane ortodoksije. Vrlo jasnu opasnost za ortodoksiju posebno su činili neki socijalni pokreti koji su bili pod utjecajem manihejstva i mazdaizma.

Kao i inače, g. je i u islamu imala širok raspon svojih društvenih izražajnih oblika; jednom se očitovala u askezi, a drugi put opet u komunizmu sve do krajnjega libertinizma. G. je mjerodavno odredila oblikovanje islamskoga nauka o anđelima i korištenje alfabeta za izvođenje iz različitih metafizičkih detalja, odnosno ona je mjerodavno odredila kabalistiku. Iz područja u kojemu se miješaju mašta i misaoni napor dobrim je dijelom svoje korijenje pustila magija. Gnostičkoga je podrijetla i legenda da Muhamed nije bacao nikakvu sjenu zato što je bio ispunjen svjetlošću zbog mnoštva dobivenih božanskih svojstava.

Lit.: Darko Tanasković/Ivan Šop: *Sufizam*, Beograd 1982.

S. BALIĆ

GOSTOPRIMSTVO

1. židovski

Od biblijskih vremena gostoljublje se smatra sastavnim dijelom → ljubavi prema bližnjemu. Tako se o Abrahamovu ponašanju prema trojici anđela ili glasnika izvješćuje da je njegovo gostoljubije primjerno (Post 18,2–8). Uostalom, i njegov je nećak Lot imao tu vrlinu, nadaleko raširenu na Istoku. Stoga su ga susjedi u Sodomi napali, pa je morao pobjeći (Post 19,1 i d.). Rebeka prima Eleazara i napoji njegove životinje (Post 24,18 i d.); Laban prima Jakova (Post 29,13), a Jitro grdi kćeri jer nisu uslužna Mojsija pozvale na objed (Izl 2,20). Odbijanje gostoljubija bilo je za pleme Benjamina povod rata (Suci 11,19 i d.). Protiv volje svojega škrtog muža Abigajila prima Davida i njegove momke (1 Sam 25), a jedan svećenik daje mu svetoga kruha (21,4 i d.). Šunamka priprema proroku Elizeju gostinjsku sobu (2 Kr 4,8 i d.). Biblija obrazlaže zabranu primanja Amonaca i Moabaca u zajednicu Izraelovu zbog mizantropije tih naroda koji su Izraelu na putu kroz pustinju uskratili vodu i kruh (Pnz 23,4–5; usp. ipak s Knjigom o Ruti). Job izvješćuje da nikada nije ostavio stranca da prenoći vani, da mu je kuća uvijek otvorena za goste (Job 31,32). – Gostoljubije nije samo → zapovijed Tore, ono je i dio cjelokupnoga životnog puta.

Poslijebiblijska židovska literatura posvećuje posebnu pozornost toj religijskoj obvezi; ubraja se u temelje života s bližnjima, a time i javne dobrotvornosti. Gostoljubije, hebr. *hahnasit orhim*, ubraja se u glavne zadaće vjernika, za koje mu je sigurna nagrada u ovom i u onom svijetu (Mišna peah 1,1 i Meditacije u jutarnjoj molitvi). U tu svrhu postojala su već u srednjem vijeku društva zajednice koja su bila odgovorna za svratište, *hekdeš*. Takva konačišta postojala su uglavnom u Europi. Osim toga, tradicionalno je propisano da se na svečane obroke na šabat i na blagdane dovede kući iz sinagoge siromašna gosta i da mu se dade počasno mjesto. Pashalna večera uvodi

se s pozivom: »Neka dođe svatko gladan i jede s nama, neka nam se na našoj pashalnoj večeri priključi svaki siromah!«

I na talmudskoj visokoj školi njegovalo se gostoljublje. Neki talmudski učitelji hranili su svoje učenike, tako i Raši u XI. stoljeću u Francuskoj. U Istočnoj Europi davala se učenicima besplatna hrana u obiteljima i u najsiromašnijim općinama. Na toj tradiciji temelji se i opsežno moderno odobravanje stipendija s osobnim učešćem, posebice ženskih društava u židovskim općinama. Još jedan izraz gostoljublja zajednički je obrok u prostorijama zajednice nakon bogoslužja, u kojima se strancima zaželi srdačna dobrodošlica.

Lit.: M. Lazarus, *Ethik des Judentums, Bd. 1*, 1898, 37; natuknica Gastfreundschaft, u: *Judisches Lexikon*, 2, 37; natuknica: Hospitality, u: *Encyclopaedia Judaica* (1971), 8. Sp. 1030–33; C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 18. pogl., London 1939, pretisak New York 1973.

M. M. YDIT

2. kršćanski

G. predstavlja novi stupanj kulturološkog razvoja u ophođenju sa strancem. Stranac uživa posebnu božansku zaštitu čime se obuzdava agresivnost koju raspiruje njegova drugačijost. Taj stav koji se od početka susreće u židovsko-kršćanskoj tradiciji ipak doživljava specifično naglašavanje. Biblijsko gostoprimstvo je više nego gesta čovjekoljubivosti i ne može se svesti na djelo milosrđa. Sam Jahve javlja se Abrahamu u trojici stranaca (Post 18). Isusovo naviještanje Božjega kraljevstva sažima se u djelima gostoprimstva pa tako objavljuje čovjekoljubivoga Boga koji se sa strancima ne samo solidarizira (Izl) nego i potpuno identificira (Fil 2).

Kada dopuštamo strančevu drugačijost, koja stavlja u pitanje naš vlastiti identitet, javlja se posebna šansa da iskusimo Boga, pa se tako otvara mogućnost za novo oslobađajuće međusobno ophođenje. Stranac postaje realni simbol (sakrament) Boga. G. je stoga konstitutivna dimenzija kršćanskog djelovanja, izraz širenja Božjega kraljevstva. To se najdosljednije potvrđuje u potpori »najmanjemu« (Mt 2,5). U ranokršćanskim zajednicama ta duhovnost nade doživjela je svoj socijalni oblik. Budući da su se kršćani, nastavljajući tradiciju izlaska, shvaćali kao stranci (paroikia), osjećali su se u sebi ojačani za životni stil koji na poseban način vodi brigu o strancima pa otuda njegova privlačnost. Tako je uvedena kultura gostoprimstva koja ima učinak i izvan kršćanstva, ali danas i u Crkvi i u društvu prijeti osiromašenjem. Pozivanje na g. kao na misao vodilju za kršćanstvo i dušobrižničko djelovanje može nam pomoći da se suprotstavimo razvojima koji u današnje vrijeme prijete međuljudskim odnosima.

Lit.: R. Zerfaß, Seelsorge als Gastfreundschaft, u: *Diakonia* 11 (1980), 293–305; J. Schreiner, Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel, u: TThZ 89 (1980), 50–60.

N. METTE

3. islamski

U mnogim stihovima Kurana i u predajama muslimanima se preporuča g. Strani se putnik raduje naročitoj društvenoj i etičkoj pozornosti. Za njega se može ubirati godišnji socijalni porez (*zekat*). Kao što je poznato, on iznosi 2,5% trgovinskog obrta ili vrijednosti dragocjenosti zatečenih u vlasništvu. Sukladno tradiciji g. je zajamčeno potpuno besplatno u trajanju od tri dana. Tako su ranije u muslimanskim zemljama postojala prenoćišta, u kojima je svaki stranac – bez obzira na vjeru ili naciju – mogao tri dana dobiti besplatno smještaj i skrb, a da ga nitko čak ne pita ni za njegovo ime.

Pružanje azila također je važna religiozna dužnost. Ona je obrazložena u Kuranu: »Ako netko od pogana zatraži od tebe utočište (*zaštitu*), ti mu (*ga*) podaj..., zatim ga opremi na njegovo sigurno mjesto« (9,7). Islamska povijest sadrži veliki broj dojmljivih primjera takvoga pružanja azila – kao npr. španjolskim Židovima ili Mađarima nakon Rákóczijevih ustanaka (1703–1730).

Lit.: Muhammad Hamidullah, *Der Islam*, Salmiyah-Kuwait 1973.

S. BALIĆ

GRIJEH

1. židovski

Terminologija hebrejske Biblije otkriva podrijetlo grijeha u neposluhu i pobuni čovjeka, a čin grijeha kao razaranje uzajamnih odnosa. Biblija manje osvjetljava ljudsku grešnost, slabost (Izr 20,9; Job 4,17 i d.; 25,4 i d.), a više ljude koji griješe: oni su »promašili put« (Suci 20,16; Izr 8,36) ako je »prijestup« protiv Boga

(Suci 10,10; 2 Sam 12,13; 1 Kr 8,33.35; Ps 41,5; 51,6) ili sučovjeka (Post 20,9; Suci 11,27); oni svojim otporom (Izl 22,8), svojom »pobunom« prekidaju odnos (Iz 1,2; 1 Kr 12,9; Hoš 8,1) ili »kvare, iskrivljuju« odnos (2 Sam 7,14; 19,20; 24,17), pa g. ovdje treba shvatiti kao »iskrivljenost, pokvarenost, izvrtanje« (1 Kr 17,18; Iz 30,13; Jr 13,22; Hoš 5,5; Ps 32,2.5). Grijehu u povijesti Božjega naroda uvijek prethodi dobro što ga je Izrael iskusio od svojega Boga i Izraelovo »da« Bogu: »Sve što je ON rekao, izvršit ćemo i poslušat ćemo!« (Izl 24,7; usp. Izl 19,8); »Daleko je od nas da ostavimo NJEGA a služimo drugim bogovima! ON, Bog naš, izveo je nas i naše oce iz Egipta, iz kuće ropstva, i ON je pred našim očima učinio velika čudesa i čuvao nas cijelim putem kojim smo išli i među svim narodima...I mi ćemo služiti NJEMU, jer je on Bog naš« (Jš 24,16–18). U tom kontekstu često rabljeni glagol »zaboraviti« dobiva težinu (Iz 17,10; Jr 2,32; 3,21; 13,25; 18,15; 23,27; Ez 22,12; 23,35; Hoš 2,15; 4,6; 8,14; 13,6). Izraelovi prijestupi, koji opravdavaju proročku optužbu, pokazuju osobitost te dijaloške povijesti djelovanja Boga i njegova naroda. Posebnost je u Tori (uputi, zakonu) koju je Bog dao Izraelu i kojom mu je zapovijedio da pođe posebnim putem. Mnoge opomene, izražene glagolima »sjetiti se« i »držati«, trebaju podsjetiti Izrael na to da je njegov neposluh g. koji ga odvaja od Boga: »Sjeti se što je ON, Bog tvoj, učinio« (Pnz 7,18); »Sjeti se NJEGA, Boga svoga, jer on ti je dao snagu« (8,18); »Sjeti se i ne zaboravljaj« (9,7); »...drži njegove zakone i njegove zapovijedi« (4,40), »Drži ih i vrši« (6,3); »... držite ih i vršite kako vam je zapovjedio ON« (5,29). Rabini su kao i Biblija malo prešućivali ljudske prijestupe. Oni su smatrali da je čovjek još vcoma daleko od svojega cilja i da ga je lako zavesti u g. No, kako je za svaki g. krivnja na čovjeku koji se okrenuo od Boga (Izr 5,22; Br 32,23; Pnz 9,16.18.21; Jr 40,3; 44,23; Hoš 10,9), ni oni nisu shvatili g. kao neumitnu sudbinu čovjeka, već kao kaznu za ljudski postupak: »No, kad bi rekao: Zašto je Sveti, hvaljen bio, stvorio zli nagon, o kojem se kaže: '...čovječje su misli opake od njegova početka' (Post 8,21) – i tko ga može pretvoriti u dobar? Sveti, hvaljen bio, na to kaže: Ti ga sam činiš zlim. Kako? Bio si dijete i nisi griješio, narastao si i griješiš« (Avot Rabi Natana, pogl. 17; Tanhuma uz Post 8,21). Samo čovjek, koji može biti za i protiv Boga, stvara g. i time postaje vlastiti objekt: »Požuri i prema malom djelu (vršenju zapovijedi) i bježi od prijestupa, jer dobro djelo (vršenje zapovijedi) vuče za sobom drugo, a jedan prijestup vuče za sobom drugi, jer plaća za dobro djelo je dobro djelo, a plaća za prijestup je prijestup« (M Avot IV,2). Čovjek ostaje odgovoran za g.: »U kome je strah od grijeha prije njegove mudrosti, njegova je mudrost ustrajna, no u kome je mudrost prije njegova straha od grijeha, njegova mudrost nije ustrajna« (M Avot III, 10). Mudraci su svojem narodu pokazali izvor snage kojom ljudi mogu svladati sklonost prema grijehu: »Ako se oni bave Torom i dobrim djelima, njihov je nagon u njihovoj vlasti, a ne oni u vlasti svojega nagona« (b Avoda zara 5b). I premda hagadska predaja katkada personificira »zli nagon« (*jecer ha-ra*) i izjednačava ga sa »Satanom« i »anđelom smrti« (b Bava batra 16a) i govori kako mu je kraj u mesijanskoj vladavini Božjoj (b Suka 52a), mudraci ga ipak češće nazivaju otrovom protiv kojega Tora uvijek ima spremno odgovarajuće sredstvo (b Kidušin 30b; Šabat 146a) i suprotstavljaju mu »dobri nagon« (*jecer ha-tov*) kako bi naglasili čovjekovu slobodu volje da ga prihvati (b Berahot 61a; Berešit raba XIV,2,7; Kohelet raba III,11). Podučavali su kako čovjek može ukloniti pregradu koju je podigao između sebe i Boga svojim grijehom: »Bolje jedan sat u obraćenju (*tešuva*, tj. povratku Bogu) i dobrim djelima u ovom svijetu nego sav život u budućem svijetu« (M Avot IV,17); »Obrati se jedan dan prije svoje smrti« (ibid. II,10), tj. čovjek se »mora obratiti danas, sutra će možda umrijeti« (b Šabat 153a). Rabinsko židovstvo svaki g. naziva »kršenjem« (*avera*) Božje odredbe i razlikuje prekršaj zabludom i namjerni prekršaj (M Joma VIII,8,9; b Eruvin 100a; M Ketubot VII,6). Pritom se starom načelu o *solidarnom jamstvu (arevut)* pridružuje značenje: »Svi Izraelci jamče jedan za drugoga« (Sifra Lev 26,37; usp. b Sanhedrin 27b; Šavuot 39a; Roš ha-šana 29a; Šir ha-širim I,3; Jalkut Izr 6,1); naime, za »prijestup« pojedinca odgovorna je i cjelina. Stoga priznanje grijeha na Dan pomirenja glasi: »Mi smo griješili« (*ašamnu*).

I srednjovjekovna i novija židovska literatura suprotstavlja grijehu, kao djelu za koje čovjek treba odgovarati, mogućnost obraćenja. Citiraju se dva glasa koja zamjenjuju mnoge: »Čovjek koji... uvijek sebi predočava težinu svoje krivnje i grijeha...; neprekidno zbog toga osjeća kajanje i cijeloga života... moli za oproštenje, njega će Stvoritelj smatrati dostojnim da bude spašen« (Bahja ibn Pakuda, XI./XII. stoljeće, *Hovot ha-levavot* VII,2). »Židovstvo ne zna otkupiti samo od smrti, nego i od grijeha! Potrebno je da grešnik... samo jedanput kako treba i ozbiljno ... htjedne otresti okove grijeha – Bog će mu biti bliže, poći mu u susret pola puta, pomoći mu da pobijedi u sebi neprijatelja, i on je u svakom trenutku spreman i najstarijeg grešnika... prihvatiti s ljubavlju« (S. R. Hirsch, *Gesammelte Schriften* I, 1902, 477).

Lit.: E. E. Urbach, *The Sages*, 1975, Index; C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1974, Index; P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 61 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Riječi g. i grijesi važni su sastavni dijelovi kršćanskoga osnovnog rječnika. Ispravno sudimo o svojstvu kršćanske ideje o grijehu tek kada kao pozadinu uzmemo shvaćanje grijeha koje dolazi u općoj povijesti religije. G. Mensching načelno razlikuje između »aktualnih i konkretiziranih grijeha« te »bitne i opće ideje o grijehu« (Die Idee der Sünde, Leipzig 1931). Bitna je crta svih svjetskih religija da polaze od zatečenoga grijeha u singularu. Od *toga* grijeha nema plurala. Radi se naime o »ukupnoj situaciji«, o »bitku koji leži prije svakog čina i prije svakog raspoloženja, o općoj situaciji nasuprot transcendentnome« (ibid. 18). Stoga g. ne znači u prvom redu moralno zatajenje nego simbol za nešto općenito i temeljno, za »*pramisterij* naše vlastite egzistencije i svih ljudskih egzistencija« (R. Otto, Die religiöse Idee der Urschuld, u isti: *Sünde und Urschuld*, München 1932, 39). Religijski-povijesno razlikuje se shvaćanje o grijehu na višestruk način. Gledajući na proročki strukturirane religije Gustav Mensching je »sebičnu egzistenciju odnosno »sebičnost« okarakterizirao kao načelnu »zapreku« za jedinstvo onoga što je sveto i čovjeka. Pod time razumijeva »*smjer svih bitnih čovjekovih snaga* na Ja i njegove potrebe« (G. Mensching, *Die Religion*, Stuttgart 1959 [München 1962]), 234). Od toga se razlikuje predodžba o grijehu koja dolazi u mističnim religijama kao »vezanost uz sebe«. »Stoga su Ja i svijest o sebi faktori protiv kojih se, kao u prvom redu veličina koje sprečavaju spasenje, usmjerava čežnja za otkupljenjem, jer je svijest o sebi za mistiku najznačajniji izraz neotkupljene ljudske egzistencije« (ibid. 233).

G. je u SZ propust, tj. pogreška u odnosu na danu zapovijed i zabranu. Iznad toga dolazi do izražaja cijela dubina starozavjetne predodžbe o grijehu u značenju »pobuniti se, dići se protiv nekoga«, dakle, u značenju pobune. No, nema općenitog učenja o grijehu, nego se g. ostvaruje u konkretnim situacijama ljudskoga života. SZ ne poznaje učenje o nasljednom grijehu. No, Post 6,5–8, 21 i daljnja mjesta u tekstu govore o prihvaćanju općenite, potpune čovjekove krivnje. G. nije sastavni dio dobroga Božjeg stvorenja nego demonski izbija iz čovjekovih prikrivenih dubina. U pripovijedanjima o Postanku izvješćuje se o tome kako g. na zemlji sve više raste (Post 4,3–24; 6,1–4; 11,1–9).

U NZ nastavlja se naznačena linija. I u evanđeljima se govori o čovjeku i njegovoj neprestanoj okrivljenosti. U sinoptičkim evanđeljima i Djelima apostolskim dolazi riječ g. samo u povezanosti s opraštanjem grijeha koje se događa Isusovim djelovanjem. Isus je došao da grešnike pozove na kajanje (Mk 2,17) i on ima punomoć opraštati grijehe, a tu je punomoć prenio na svoje nasljednike (Mk 11,25 i d.; Mt 6,14 i d.; Iv 20,23). U pavlovskim spisima se drugačije govori o grijehu. Pavao karakterizira g. kao personificiranu moć koja vlada čovječanstvom od Adamova pada i kojoj je čovjek ropski izložen do otkupljenja po Kristu. G. je sudbina i zla kob (Rim 7,15–20; 5,12 i d.), ali istodobno i ono što se s odgovornošću čini. Pavao govori o »životu po tijelu« što ne znači obezvrjedivanje tijela nego krivo usmjerenje »sebičnog čovjeka« koji se hoće potvrditi pred Bogom (Gal 5,19 i d.; Fil 3,3–7; 1 Kor 1,26; 7,32; Rim 2,17; 1 Kor 1,19–31; 4,7; Gal 6,4). Po grijehu je na svijet došao i njegov plod: smrt.

Uz Tertulijana koji je zapečatio pojam »vitium originis« (pragrijeh), Augustin je nadasve onaj koji je mjerodavno utjecao na kršćan-

sko učenje o grijehu. U svom sučeljavanju s Pelagijem taj najveći zapadni crkveni otac razvio je učenje o nasljednom grijehu koje se u bitnome nametnulo u Velecrkvi. Dok je Pelagije vjerovao da se Adamov g. ne nasljeđuje u sljedećim generacijama, nego se mora shvatiti kao »snaga navike prema zlu« koja se odgojem treba obuzdati, Augustin je učio da je čovjek prije pada u g. posjedovao »moć da ne griješi« (posse, non peccare). Nakon pada nastala je iz toga načelna »nemoć da ne griješi« (non posse, non peccare). U srednjovjekovnom učenju o grijehu došao je novi motiv u teologiju porijeklom iz neoplatonizma. G. se promatrao kao nepostojeće dobro, kao »absentia« ili »defectus boni«.

U reformaciji g. se opet shvaćao radikalno kao neposlušnost, nevjera, ohola emancipacija, naopak odnos prema Bogu itd. »Sebičnost« se pokazuje u »naopakom srcu« koje svoje spasenje traži kod samoga sebe. Odbačeno je srednjovjekovno shvaćanje prema kojem se g. sastojao u tome da su čovjekovi niži nagoni pobijedili one više. U pravoslavlju (XVII./XVIII. stoljeće) učila se »sinteza sudbine i krivnje« (Elert). Nasljedni g. i činjenični g. međusobno su isprepleteni; jedan je korijen drugoga. Lutherovo naglašavanje osobnoga grijeha opet se izgubilo u pravoslavlju u korist njegova interesa za nasljedni g. Zato su u teologiji prosvjetiteljstva i u idealizmu važna pelagijevska shvaćanja. G. se više ne shvaća kao transpersonalna kategorija nego kao osobno činjenje.

Iz novije protestantske teologije istaknut ćemo nekoliko značajnih polazišta. U dijalektičkoj teologiji i Lutherovoj renesansi g. je bio opet radikaliziran i prepoznat u svojoj dubini. Prema Karlu Barthu g. može biti prepoznat samo u Božjoj objavi u Kristu, dakle, ne prije ni izvan Krista. Učenje o grijehu pripada dakle kristologiji. Za Bartha je g. oholost, lijenost i laž. Emil Brunner (*Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, Bd. 2, Zürich 1950) odbacuje biološko učenje o nasljednom grijehu. G. je u biti pobuna koja se izražava padom u g. On je »osobni čin odvraćanja od Boga« (105), čovjekov »totalni čin« (107) i univerzalnog je razmjera (111). G. se ne može shvatiti polazeći samo od bitka nego od grešnog čina: »No, sada je taj čin uvijek istodobno i stanje, bitak-u-činu, ne moći više drugačije, vezanost« (127). Paul Tillich misli – suprotno od Bartha – *o* grijehu *prema* Kristu kao Otkupitelju. On tumači biblijske predodžbe uz pomoć novih pojmova i govori o »otuđenju« kao stanju egzistencije. »Čovjek je otuđen od temelja bitka, od drugih bića i od samoga sebe.« Tillich ne napušta pojam grijeha »jer naglašava osobnu slobodu i krivnju u suprotnosti s tragičnom krivnjom i univerzalnom sudbinom otuđenja«. »Otuđenje nije stanje stvari nego stvar osobne slobode i univerzalne sudbine.« »G. kao individualan čin aktualizira univerzalnu činjenicu otuđenja« (*Systematische Theologie*, Bd. II, 52–56).

Novim putovima tumačenja koraca npr. Dorothee Sölle. Ona odbacuje shvaćanje grijeha »u specijalno religioznom smislu« i pojam tumači »svjetsko-politički« (Sünde. Zur politischen Interpretation eines theologischen Begriffs, u: *Theologia Practica* VI (1971)).

U crkvenoj praksi došlo je u pogledu aktualnih grijeha do njihova stupnjevanja. Već je 1. Ivanova poslanica razlikovala između »smrtnog grijeha« i »grijeha koji nije smrtan«. Iz toga se razvilo shvaćanje o smrtnim grijesima. Smrtni g. čini onaj koji »griješi u važnoj stvari s jasnom spoznajom i istodobno s punim pristankom« protiv Boga. Navikom takvi smrtni grijesi postaju porok. Kao posljedice smrtnih grijeha navode se: Gubitak milosnog života i svih zasluga za nebo kao i vremenite kazne i konačno vječno prokletstvo. Laki grijesi mogu biti različito veliki. Oni se odnose na ne tako važne stvari i postupno ugrožavaju milosni život, »zamućuju ljubav prema Bogu i donose vremenite kazne« (Kratki katolički katekizam. Prema: *Directorium Catechisticum Generale*, Rim/Vatikan 1971, njemačko izdanje Parzeller-Fulda 1973. Izd. Interdijecezanska zajednica vjeroučitelja, 1977, 34 i d.).

Svi grijesi, pa i najteži, mogu prema katoličkom shvaćanju biti otpušteni Kristovim zaslugama na križu – uz pretpostavku da se grešnik kajanjem i pokorom obrati Bogu te da moli Boga za oproštenje.

Lit.: H. Dembowski i dr., *Die Sünde – das Böse – die Schuld. Aus theologischer, ärztlicher und soziologischer Sicht*, Stuttgart 1971; G. Mensching, *Die Idee der Sünde, ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents*, Leipzig 1931; P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, u: *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 845–941; F. Stolz, *Christentum*, Gottingen 1985, 88 i d. U. TWORUSCHKA

3. islamski

G. je namjerni prijestup protiv božanske norme, ali i povreda prava. Izvjesni grijesi povređuju dodatno i čudorednost. Svaki je zločin automatski i g. U muslimanskom nauku o moralu nije uobičajeno razlikovanje smrtnih i oprostivih grijeha. Razlog za to mogao bi ležati u narednom stihu iz Kurana: »O moji robovi, koji ste (*pretjerujući u zlim djelima*) činili zločin prema sebi, ne gubite nadu u Božju milost, jer Bog zaista oprašta sve grijehe« (39,53). Po Kuranu, najteži je g. pridruživanje drugih božanstava jednomu Bogu. Njime se povređuje Božje pravo. Povrede te vrste mogu se ublažiti prihvaćanjem propisane kazne. Inače ostaje nada da će ih oprostiti Bog. Ljudi na bilo koji način moraju ispraviti svoje grijehe kako bi se smatrali otklonjenim. Teški zločini spadaju u kategoriju velikih grijeha. »Glavni grijesi« ne ograničuju se na sedam kao u katoličkom nauku o moralu; oni se proširuju za nekoliko drugih: klevetanje, nemoralnost, rđavo ogovaranje, krivo svjedočenje, nadmenost, škrtost, zavist, neumjerenost i srdžba.

Prikladnim vođenjem života vjernik treba izbjegavati iskušenja i grijehe. Za to najbolje služi post. U oprost grijehâ čovjek se može nadati tek nakon odgovarajućega pokajanja i njihova ispravljanja. Nema oslobađanja od grijeha od strane nekoga religioznog organa. Najviša i zadnja instancija je Bog, o kojemu Muhamed kaže: »Ako čovjek učini jedan korak prema Bogu, onda Bog čini dva koraka prema čovjeku«. Svaki je čovjek po svojoj stvorenosti slab i stoga grešan. *Šijitski* je islam uvijek razvijao teoriju prema kojoj su imami bezgrešni. Dogmatski princip te bezgrešnosti i nepogrešivosti utemeljuje fleksibilnije shvaćanje objave kod šijita u usporedbi sa shvaćanjem koje zastupa sunitska većina.

Lit.: Muhammad Hamidullah, *Der Islam*, Kuwait/Salmiya, 1976, 158–160; Alfred Nielsen, Sünde und Schuld im Islam, u: *Der Orient* 7 (1935), 126–131. S. BALIĆ

H

HADIS

islamski

Pod pojmom hadis (ḥadīth) podrazumijeva se izvješće o Muhamedovim izjavama, djelima, prešutnim odobravanjima ili ponašanju. Time se između ostaloga označuje i ukupnost tih izvješća, tako da h. zrcali drugi izvor islama – *sunna*. Predmet hadisa izravno je ili neizravno vjerovjesnikova osoba. Gledano religijsko-tipološki, one odgovaraju evanđeljima koja zapravo također obrađuju povijest jednoga religijskog vjeroučitelja. No takva se usporedba ipak ograničuje o osjećaje muslimana koji u evanđeljima – ili točnije u Evanđelju – isključivo očekuje autentične Isusove riječi koje su izrečene po Božjemu nalogu, naime u njega udahnutu objavu.

Prve hadise potječu razumljivo od Muhamedovih sljedbenika ili srodnika. Od njih su one slušane i u nizu daljnjih predavatelja ostavljene u naslijeđe potomstvu. Tradicionalna kritika hadisa ograničuje se na provjeravanje vjerodostojnosti osoba koje se pojavljuju u dotičnom nizu predavatelja. Nasuprot tomu, u novije se vrijeme može susresti kritika teksta. Način historijskoga pristupa hadisima objašnjava zašto se u tom naslijeđu nalaze brojna krivotvorena izvješća. Abu Hanifa (Abū Ḥanīfa, 699–767), utemeljitelj hanefitske pravne škole, apsolutno čistim smatra samo sedamnaest hadisa (Osman Nuri Hadžić, *Muhamed a.s. i Kur'an*, Sarajevo ²1968, 181). Sve skupa on pridaje važnost 100 hadisa.

Iz IX. stoljeća potječe šest kanonski priznatih zbirki hadisa. Na vrhu su dvije hadise koje potječu od Muhameda al-Buharija (Muhammad al-Bukhārī) i Muslima ibn al-Hadžada (Muslim ibn al-Ḥadjjādj). Tradicionalistički usmjerene skupine unutar islama (ahl al-ḥ) prilikom svojih teoloških razmišljanja rado se služe kazuističkom metodom argumentiranja. Jedno od središnjih pitanja islamskog aagiornamenta jest odnos vjernika prema hadisu u sekularno doba. Muhamed je u islamskome shvaćanju vjere doduše samo »Božji sluga i poslanik«; no, unatoč tomu, njegov životni primjer važi kao ono što je najdostojnije oponašanja. Mnoštvo ga vjernika smatra savršenim čovjekom naprosto. Njegovi se postupci oponašaju. Ovdje leže korijeni jedne iscrpne tradicije koja život mnogih vjernika čini šablonizirani i lišenim duhovnosti.

Ahl al-ḥ svjesno ili nesvjesno predstavljaju zagovornike arapskoga načina života. U duhovnom uzvisivanju Muhamedove osobe može se zamijetiti prilagodba kršćanskom stavu prema Kristovoj osobi. Prema tom konceptu radikalnih tradicionalista islam se reducira na mehaničko slijeđenje davno ustaljenih životnih šablona. Krajnje konzervativni elementi su na čudnovat način upravo oni koji tuđe misli i oznake uvode u islamsku teologiju. U njihovu se vokabularu susreću npr. tipični kršćanski termini *A(nno) D(omini)* – čak u jednom prijevodu Kurana -, sveta duša, sveti Muhamed, *posvećenje* (oznaka za otvaranje, recimo, nekoga islamskog centra), *Njegova svetost* kao način oslovljavanja 2. imama Kabe, *Svjetski džamijski savjet* (kao prilagodba Svjetskom savjetu crkava) i tomu sl. S. BALIĆ

HASIDIZAM → MISTIKA, → DUHOVNOST

HEREZA

1. židovski

Prema shvaćanju farizejsko-rabinskoga židovstva »hereza« odnosno »krivovjerje« postoji u svim vrstama »pobune protiv tradicijskog nauka« (*minut*), bez obzira na to da li je usmje-

rena protiv zapovijedi stavljajući molitvenu kutijicu sa šake na nadlakticu, onu s glave iznad čela (M Megila IV,8) ili dovodi u sumnju samu osnovu židovske religije, monoteizam (ibid. IV,9). Prema tomu, heretikom se smatra svaki onaj tko niječe određeni rabinski temeljni nauk (*kofer ba'ikar*, b Bava batra 16b; Sifra Lev 16,26) ili ga povrijedi (*pošet jado ba'ikar*, j Sanhedrin VI,23c) jer se time »odvaja od putova zajednice« (*poreš midarke cibur*, b Roš ha-šana 17a; Tos. Sanhedrin XIII,5) i ne poštuje opomenu mudraca: »Hilel kaže: Ne odvajaj se od zajednice« (M Avot II,4). Mišna navodi temeljne nauke što ih je oblikovalo rabinsko židovstvo: uskrsnuće mrtvih, podrijetlo jedine Tore od Boga i valjanost (pisane i usmene) Tore. Onima koji je ne poštuju ona ne priznaje pravo »sudjelovanja u budućem svijetu« (Sanhedrin X,1). Tema heretici s izričitim proklinjanjem otpadnika (*minim*) ušla je za vrijeme Gamliela II u Javneu, duhovnom središtu rabinskoga židovstva nakon razorenja Hrama 70. pos. Kr., u molitvu Osamnaest blagoslova kao XII. blagoslov. Prema talmudskom izvoru, Samuel Mali dobio je nalog od nasljednika Johanana ben Zakaja da »sastavi blagoslov protiv *minim*« (b Berahot 28b). U tom »otpadničkom blagoslovu« (*birkat ha-minim*, cufemizam za »prokletstvo otpadnika«) vjerojatno je posrijedi preoblikovanje i proširena verzija već korištenoga blagoslova. Ona je usmjerena protiv raznih židovskih heretika (b Hulin 13b; Rašijev komentar na b Gitin 45b) – oni niječu »budući svijet« (M Berahot IX,5; b Roš ha-šana 17a), bave se idolopoklonstvom (b Avoda Zara 26b), poriču Boga (b Berahot 12b; Megila 25b) – i protiv neprijateljske rimske vlasti. Spominjanje »nocrim« (nazarenci = kršćani) u nekim varijantama ne daje ni u najstarijem obliku teksta niti u judeokršćana povoda za uvođenje »blagoslova protiv heretika«, jer su poslije u njih ubrojeni i kršćani odnosno judeokršćani (P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, 1983, 154; drukčije H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes I*, 1978, 399). – Majmonid (1135–1204) nazvao je heretikom svakoga tko odbacuje »trinaest temeljnih načela«, koja je on u svojem Komentaru Mišne popisao kao vjerska načela židovstva i koja su u pjesničkoj obradi (*jigdal*) kao i u molitveniku preuzeta u obliku ispovijedi na svršetku jutarnje molitve. – Hereticima su vlasti, poslije školski poglavari, naposljetku i pojedini rabini odredili izopćenje: najprije je to bilo privremeno isključenje (*niduj*) iz zajednice Božjega naroda (M Edujot V,6f; b Berahot 19a; Šabat 19b; Kidušin 72a), zatim još jedno proširenje ekskomunikacije ako se kažnjeni ne pokaje; ako se beskorisnim pokazalo i dvaput po trideset dana »izdvajanja«, sud je kao posljednje kazneno sredstvo izricao pooštreno izopćenje (*herem*), no ono se, prema malobrojnim dokazima, primjenjivalo vrlo rijetko; kažnjenoga su izolirali iz zajednice i u svakodnevnom životu, ali ga nisu isključivali iz židovstva (H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/1*, ^{6}1975, 293–333,327). – Od heretika valja razlikovati apostata (2 Mak 5,8), otpadnika od židovstva (*mumar*, b Hulin 4b) koji prihvaća drugu vjeru, ali se prema propisima smatra i dalje Židovom (Šulhan aruh, Even ha-eser § 129,5).

Lit.: H. Kraus, *Begriff und Form der Häresie nach Talmud und Midrasch*, 1896; *Judisches Lexikon III*, 1927/1982, 679–81; *Encyclopaedia Judaica 8*, ^{4}1978, 201–15; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 144 i d., 205 i d., 441 i d., 494 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

H. ili krivovjerje je otklon od vjerske istine koja se u crkvenom učenju definira i naviješta kao obvezatna. Heretik se tako postavlja protiv božanske objave kako je ona prihvaćena i formulirana u vjeroispovijedanju zajednice. On daje prednost svojim vlastitim gledištima pred osnovnim učenjima Crkve koja se temelje na Božjem autoritetu, a Crkva ih je pod vodstvom Duha Svetoga utvrdila i objasnila pa zato ona obvezujuće izražavaju Božju objavu. U osnovi heretik se okreće protiv temeljnih istina koje sačinjavaju identitet vjerskog zajedništva i tako stavlja samoga sebe izvan toga zajedništva. H. postaje moralni grijeh kada je heretik svjestan otklona od obvezatnoga crkvenog učenja i kada ga ipak tvrdokorno zastupa. Prije no što se konačno prosudi o moralnoj kakvoći stvarno heretičkih izjava, moraju se uzeti u obzir različiti faktori koji su povezani s osobom heretika: njegova duhovna nadarenost, eventualna nedostatna naobrazba, njegovo traganje za većom jasnoćom u vjerskim pitanjima itd. Ako se heretik

na pravno relevantan način javno izjasni za svoju zabludu i tvrdokorno na tome ostane, tada se radi o krivnji koja za sobom povlači kažnjavanje prema crkvenom pravu. Najteže od toga je ekskomunikacija, tj. isključenje iz zajedništva vjernika. Već u novozavjetnim poslanicama, koje su upućene kršćanskim zajednicama, upozorava se na herezu i heretike koji preokreću Kristovu poruku spasenja (usp. Gal 17). »Molim vas, braćo, čuvajte se onih koji prave razmirice i sablazni suprotno nauci koju vi primiste! Klonite se njih!« (Rim 16,17). »Krivovjerca, nakon prve i druge (uzaludne) opomene, istjeraj, svjestan da je takav čovjek izopačen i da griješi, premda ga osuđuje vlastita savjest« (Tit 3,10–11). Što se tiče crkvenog stava prema hereticima, mogu se razlikovati različite epohe. U doba kada je Crkva predstavljala samo manjinu, primjenjivala su se sredstva bratske opomene. U teškim slučajevima čak se sudilo isključivanjem iz zajednice prema riječima iz Ivanova Otkrivenja: »Vani ostaju psi i vračari, bludnici i ubojice, idolopoklonici i svi koji ljube i govore laž« (Otk 22,15). U svim se ovim slučajevima ostaje dakle pri duhovnim sankcijama. Pod kršćanskim carevima i moćnicima patrističkoga doba polazilo se od dviju mogućnosti pri utvrđivanju stava prema nevjernicima i hereticima. Ako je politička vlast podupirala herezu ili čak poduzimala mjere protiv Crkve, zahtijevala se odijeljenost države od Crkve i odbijala su se uplitanja vlasti. No, ako je car u dosluhu s Crkvom djelovao u korist vjernika, nije bilo prigovora zbog državne potpore. Crkva je ipak odbacivala prisilna obraćenja, jer pojedinac mora unutarnjim obraćenjem naći put do ispravne vjere. Samo u slučaju da je h. bila raširena svim raspoloživim sredstvima pa da je time uzrokovala nemir i ugrožavala jedinstvo zajednice i također autoritet države, nisu crkveni oci imali ništa protiv uplitanja države, čak su i zahtijevali takvo uplitanje protiv hereze. U srednjem vijeku, u vrijeme skladnog jedinstva države i Crkve, obje su vlasti izricale sankcije sve do smrtne kazne za heretike koji su ometali ili ugrožavali to jedinstvo.

Lit.: O. Karrer, natuknica: Häresie, u: *Handbuch der theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Fries, Bd. I, München 1962, 616–623; J. Leclerc, *Die Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965; A. Th. Khoury, Religiöse Toleranz in Christentum und Islam. Elemente zu einem Vergleich, u: *Renaissance des Islams*, hrsg. von Fitzgerald/Khoury/Wanzura, Graz 1980, 127–150.

A. KHOURI

3. islamski

Pojam hereze u islamskom se kaznenom pravu najtočnije podudara sa značenjskim sadržajem riječi *zendeka*. Pod tim se podrazumijeva egzegeza koja snažno odstupa od norme i koja predstavlja opasnost za sigurnost islamske države. Takvo ponašanje, koje smjera na rušilački učinak, izjednačuje se s uništavanjem društva i njemu se prijeti smrtnom kaznom. Hanefitska pravna škola jamči heretičaru (zindīq) mogućnost da pokajanjem izbjegne kaznu. Odstupajući način vjerovanja, koji se prije događa u privatnom području, može doduše uzrokovati izopćenje iz zajednice (takfīr), ali on za sobom ne povlači nikakve kaznenо-pravne posljedice. H. u smislu zendeke nije imala nikakav politički karakter. Neki učenjaci (Ibn Taymiyya i Ibn Hadjar al-Haytamī) smatrali su je pobunom protiv dostojanstva navjestitelja islama.

U konzervativnoj je politici u novije vrijeme postalo uobičajeno da se slobodni mislitelj označuje kao zindīq. Takve su optužbe morale biti upućene npr. egipatskom spisatelju Tāhi Husaynu i bagdadskom pjesniku Dj. S. Zahawīju. Pravne škole nisu jedinstvene u tome, što se u pojedinostima treba smatrati herezom. Najradikalnije postupaju puritanski hanbeliti. Po mišljenju njihova utemeljitelja, Ibn Hanbela, herezu već čini nauk o duhu kao nekoj netvarnoj, božanskoj emanaciji. H. je često pokušaj oslobađanja od religioznih obveza. Prema al-Gazaliju, ona je jednaka sklonosti ateizmu. Opasnosti da budu sumnjičene zbog hereze izlažu se također mistične i ekstatične struje koje sjedinjenjem s Bogom u ljubavi nastoje izbjeći silu propisa i zakona.

U islamu h. općenito nikada nije uzimana kao poticaj da sile mraka istupe protiv slobode savjesti i ljudskoga dostojanstva. Inkvizicija i mučenje kao sredstvo borbe protiv hereze nisu se pojavili u islamskome svijetu. U rano doba islama čak su postojali pravci mišljenja (pa tako i pojedini murdžijiti) koji su izbjegavali da bilo čije vjerske nazore dovedu pred sud. Oni su tako dopuštali mogućnost da među Židovima, kršćanima i sabelijancima – koji zastupaju sve druge koji vjeruju u Boga – može biti »anonimnih muslimana« koji se su-

kladno tomu moraju prihvatiti kao braća po vjeri.

U svojemu traktatu Faysal at-tafriqa bayna l-Islām wa z-zandaqa (Razlikujuća obilježja između islama i hereze) al-Gazali (u. 1111) »izriče uvjerenje da se Božje milosrđe proteže i na kršćane i na – tada još najvećim dijelom poganske – Turke. Bit će izgubljeni samo oni koji se protivno boljem znanju protive priznavanju Muhamedova proročkog poslanja (*infideles malae fidei*), ali ne i oni koji žive predaleko da bi mogli čuti vijest o Muhamedu ili oni koji su samo u mladosti čuli o njemu samo to da je lažov i prevarant koji se lažno predstavljao kao prorok. »Ako netko«, smatra al-Gazali, »vjeruje u Boga i u sudnji dan te iskreno traga za istinom, ali ga je preduhitrila smrt prije nego što ju je našao, njemu će onda biti udijeljen oprost i 'veliko Božje milosrđe', ma kojoj on vjeri pripadao.« »Dakle, Božjoj se milosti treba ostaviti širok prostor a božanske se stvari ne trebaju vagati nedostatnom službenom vagom!« Uz ove al-Gazalijeve izvode Hans Bauer primjećuje: »Neka se ima u vidu da su ove rečenice napisane nedugo nakon prvoga križarskog pohoda«. Stav mjerodavnih teologa pokazuje da se vjerski naložena čovječnost vjernikâ ne smije zanemariti ni u doba oštrih političkih i vojnih sukoba.

Lit.: natuknica: Zindīq, u: EI, Leiden 1941. S. BALIĆ

HIDŽRA

islamski

Muhamed je 23 godine propovijedao islam: deset godina u Meki i trinaest u Jesribu, kasnijoj Medini. Navještaj nije tekao bez sukoba i borbi. Vrlo brzo došlo je do progonā. Protiv Muhameda i njegovih sljedbenika bio je uveden društveni bojkot. Tada su započele prijetnje i stvarni napadi. Kako bi izbjegao tu opasnost i gašenje vjerskoga pokreta Muhamed je u pratnji Abu Bekra 20. rujna 622. napustio Meku i u Jesribu smještenom na sjeveru nastojao pronaći novo polje djelovanja. Dakle, preseljenje je imalo taktičke razloge. Već prije toga jedna se skupina Muhamedovih sljedbenika naselila u spomenutome gradu. Plemena koja su vladala u Jesribu prešla su na islam i obvezala su se da će, ako zatreba, braniti oružjem Muhameda. Drugi su muslimani našli zaštitu u Abesiniji. S preseljenjem iz Meke u Jesrib – h. – započinje brzi uspon islama u svijetu. Stoga je taj datum početak islamskoga računanja vremena.

U pripremama za hidžru sudjelovao je na mjerodavan način i mladi Alija, kasniji Muhamedov zet. Pravi razlog iseljenju bio je gubitak zaštite zbog smrti Abu Taliba (u. nedugo nakon 619) koju je Muhamed sve do tada uživao u njegovu klanu. Time su bile uskraćene i objektivne mogućnosti daljnjega rada na navještanju vjere. Prije preseljenja u Medinu Muhamed je uzaludno poduzimao neke druge pokušaje kako bi se etablirao izvan naglašeno neprijateljske i agresivne Meke.

Christian Snouck Hurgronje je pokazao da je h. iseljenje ili otkazivanje. Od tada se taj događaj više ne promatra kao »bijeg«, kako je on promatran ranije. Planski i mirno izvršeni borbeni pokret koji vodi k pobjedi ne može se okvalificirati kao bijeg. Prilikom donošenja odluke da se nađe izlazna mogućnost za daljnji nastavak poslanja na Muhameda je najvjerojatnije presudno utjecala predodžba o egzodusu patrijarha Abrahama kojega je on visoko cijenio kao uzora svoje vjere. Prva djelatnost, kojoj se predao nakon smještanja u Jesribu, bila je uspostava jedne vrste bratstva između iseljenikâ (muhadžiri: al-muhādjirūn) i domaćih pomagača (al-ansār). Obitelji su se okupljale u radne i interesne zajednice, čime je stvorena dobra podloga za stvaranje nadređene zajednice, naime prve islamske države.

Lit.: W. Montgomery Watt, natuknica: Hidjra, u: EI² III, 366–367. S. BALIĆ

HIJERARHIJA → SLUŽBA, → CRKVA

HODOČAŠĆE

1. židovski

a) »Triput na godinu neka se svi tvoji muški pojave...« U vezi s biblijskim propisima za tri stara žetvena blagdana – Pesah, s kojim je u ožujku/travnju počinjala žetva žita s prvim otkosom ječma i prinošenjem brašna; Šavuot, s kojim završava žetva žita, posebice pšenice, nakon sedam tjedana u svibnju/lipnju prinošenjem prvina; Sukot, glavni žetveni blagdan u rujnu/listopadu, posebice berba voća i grožđa, sa žrtvovanjem prvina voća, odnosno desetine

– susrećemo »h«. u Petoknjižju kao zapovijed koja se triput ponavlja: »Triput na godinu neka se svi njegovi muškarci pojave pred NJIM« (Izl 23,17; 34,23; Pnz 16,16). Tradicija je skovala biblijski izraz sa značenjem »triput« (doslovce: »tri stope« u Izl 23,14, usp. Br 22,28,32 i d.) u čvrst pojam za »tri hodočasna blagdana«, odnosno »pješačka blagdana« (M Hagiga I,1: *šaloš regalim*; usp. b Eruvin 40b) i nazvala svaki od ta tri radosna blagdana (Pesah, Šavuot, Sukot) »pješačkim blagdanom« (*regel*, M Moed Katan I,5; III, 5; b 19a; jer se »pješice« penjalo na svetkovanje žrtve u svetište u Jeruzalem (b Hagiga 6b; b Joma 21a), odnosno penjalo »od Jeruzalema na Hramsko brdo« (M Hagiga I,1), pa su tako i hodočasnici postali »oni koji se penju na »Hodočasni (odnosno »pješački«) blagdan« (*olej regel*, b Pesahim 8b).

b) »Svi su dužni doći na 'gledanje'.« O teoriji i primjeni biblijske »hodočasne zapovijedi« u doba drugoga Hrama učenjaci raspravljaju od staroga vijeka sve do današnjeg dana kao o spornom pitanju. Rečenicu iz Mišne: »Svi su dužni doći na 'gledanje'« (Hagiga I,1) komentatori su tumačili kao obvezu svakog Izraelca – osim ondje spomenutih iznimaka – da triput na godinu odlazi u Jeruzalem na hodočasne blagdane; oni su shvatili »gledanje« propisano u Mišni u smislu osobnoga pojavljivanja u dvorištu Hrama (tako Raši i drugi nakon njega, posljednji Ch. Albeck i A. Y. Rosenberg u svojim komentarima na Mišnu moed). I Majmonid je utvrdio halahu: »Izraelcima je triput zapovijedeno na Hodočasni blagdan: »gledanje« – jer stoji napisano:«... 'neka se pokažu svi muškarci'... 'Gledanje' iz Biblije sastoji se u tome da se prvoga dana blagdana pojave u predvorju Hrama« (Mišne Tora, Hilhot Hagiga I,1). To tumačenje odredbe iz Mišne podupiru razni izvori koji izvješćuju o prisutnosti mnogih Izraelaca na Hodočasnom blagdanu iz tuzemstva i inozemstva (b Pesahim 8b; Josip Flavije, *Bellum judaicum* II, 1,3; 2,5; Filon Aleksandrijski, *De specialibus legibus* I,68 i d.). Naravno, samo zahtjevi koji se postavljaju hodočasniku (Izl 23,15; 34,20; Pnz 16,16) – »Tri zapovijedi su nametnute Izraelu na hodočašću: žrtveni dar u Božjoj prisutnosti (koji se prinosi kao cijela žrtva), blagdanska (= pomirbena) žrtva i radosna žrtva« (b Hagiga 6b; Sifre Pnz 16,11), poredtoga povratak tek nakon isteka svih blagdanskih dana (M Zevahim XI,7; Tos. X,13; b 97a) – objašnjavaju sumnju u to da bi samo oni, koji se trude da sve zapovijedi izvršavaju savjesno (b Joma 9b; j I,38c; Tos. Menahot XIII,22), triput godišnje mogli nositi takav teret. Osim toga, izvori talmudske i izvantalmudske literature izvješćuju o muškarcima, poznatim po vjernom izvršavanju zapovijedi i kao značajni učitelji, koji su samo jedanput na godinu ili čak samo jedanput u nekoliko godina hodočastili u Jeruzalem penjući se na Hramsko brdo na Hodočasni blagdan (Tanhuma /S. Buber/ 51b; Midraš Samuel I,1, /S. Buber/ 23a; Jalkut Šimoni § 77; Seder Elijahu raba IX; Tob 1,6; Lk 2,41). Svi argumenti zajedno opravdavaju pretpostavku da se izraz »izložba« u prvoj rečenici Mišne glede njezina sadržaja ne smije razlikovati od svoje upotrebe u drugoj rečenici i da je stoga ne treba shvatiti kao osobno pojavljivanje u predvorju Hrama nego kao prinesena (»izložena«) žrtva (Hagiga I,1 i 2). Upotrebu toga pojma nedvosmisleno dokazuje tradicijska literatura (Tos. Hagiga I,1; b 4b; svi halaški midraši; usp. M. Kelim 1,8); i Jeruzalemski Talmud pretpostavlja tu namjeru: »Mišna govori o 'izloženoj žrtvi', ali i maloljetnik je dužan osobno se pojaviti« (j Hagiga I,75a); u tom smislu objašnjavali su i srednjovjekovni učenjaci (»tosafisti«), koji su tumačili rane talmudske komentare, shvaćanje gemare (diskusija kasnijih rabina) o Mišni (b Hagiga 2a). Halaški *midraši* bavili su se žrtvama koje su obvezivale svakoga hodočasnika na tri biblijska hodočasnička blagdana, ali ne i na hodočasnu dužnost (Mehilta i Mehilta Rabi Jišmaela uz Izl 23,17; Sifre uz Pnz 16,16). Poveže li se to razmatranje sa šestom rečenicom Mišne koja govori o jednom hodočasniku koji već boravi u Jeruzalemu, ali još ne izvršava svoju žrtvenu dužnost (Hagiga I,6; usp. b 9a), iz toga slijedi da Mišna (Hagiga I,1) govori o obvezi prinošenja izložene žrtve koja se tiče hodočasnika na putu u Jeruzalem. Osim Mišne, to tumačenje potvrđuju i *berajtot* (b Hagiga 6b; Tos. I,4; j I,76b; s tim u vezi usp. S. Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, 1981, 20–43). Prema tomu, u doba drugoga Hrama postojala je obveza hodočašća na svaki od ta tri blagdana, ali ne kao konkretna već kao opća zapovijed, koju čovjek treba nastojati izvršiti poput »stvari koje nemaju odre-

denu mjeru« (usp. s prvim dijelom jutarnje molitve): »dobročinstvo i učenje Tore« (M Pea I,1; b Šabat 127a; Kidušin 39b). Predaje praktične halahe potkrepljuju pretpostavku da u doba postojanja drugoga Hrama h. nije bilo zapovjeđeno kao obvezatno (M Pesahim VI,3; b 70b; j VI,33a). Mišna je ipak vrijedila kao obvezni pravilnik prinošenja žrtve za hodočasnike koji su se zadržavali u Jeruzalemu na te blagdane, kako to pokazuje nabrajanje osoba koje su izuzete od te obveze (Hagiga I,1). Izvršavanje te odredbe traži i od svakog djeteta da se osobno pojavi u predvorju Hrama, ako su ga roditelji poveli sa sobom u Jeruzalem, pa i onda kada ne može hodati i drži se ocu za ruku ili sjedi na njegovim ramenima; za maloljetnika se čak mora izvršiti obred prinosa (»izložene žrtve«) i blagdanske žrtve (b Hagiga 4a; j I,76a).

c) »Proveseli se na svoj blagdan.« Kao moto za sve događaje povezane s hodočasničkim blagdanima ljudi su čuli poziv Tore: »Proveseli se na svoj blagdan ti, sin tvoj, kći tvoja, sluga tvoj, sluškinja tvoja, levit i došljak, sirota i udovica što se nađe u tvome gradu« (Pnz 16,14). Rabini su ih primjenjivali na »sve vrste radosti« (Sifre uz Pnz 16,14), pa i na to da se čovjek dosita najede: »Nema radosti bez jela i pića« (b Moed katan 9a). Podučavali su o blagdanskoj radosti kao o zapovijedi (b Pesahim 68b) i naglašavali komunikativni karakter hodočasničkih blagdana: »Čovjek je dužan razveseliti svoju djecu i ukućane... Muškarci onim što im dolikuje i žene onim što im dolikuje. Muškarci vinom. A čime žene?... U Babilonu šarenim haljinama, u zemlji Izraelu čistim lanenim haljinama« (ibid. 109a). Blagdanski boravak u Jeruzalemu hodočasnici su podmirivali od »druge desetine« (Lev 19,24) koja je nakon odvajanja »prve desetine« za levite izdvojena iz preostalih plodina (Pnz 14,22 i d.; Lev 27,30 i d.) i uštedena za h. (M Maaser šeni V,6; j V,56c; usp. M V,2; b Roš ha-šana 31b; Beca 5a). U Jeruzalem se hodočastilo i nakon razorenja drugoga Hrama (b Nedarim 23a). Radost, koja je prije vladala, sjedinila se s jadikovanjem. »Sve dotle dok je Hram postojao, radost je bila u mesu (tj. u jedenju mesa)... (Pnz 27,7). A sada kada Hram više ne postoji, radost je samo u vinu... (Ps 104,15)« (b Pesahim 109a). Kad su hodočasnici naišli na razoreno svetište, razderali su svoje haljine u znak žalosti i govorili: »Opustješe sveti gradovi tvoji, Cion pustinja posta, i pustoš Jeruzalem. Dom, svetinja naša i ponos naš, u kom te oci naši slavljahu, ognjem izgori, i sve su nam dragocjenosti opljačkane« (Iz 64,10; usp. b Moed katan 26a). Neki su se suzdržali od mesa i vina na dan kad su ugledali poharani Hram (b Šavuot 20a). Propovjednici su predbacivali narodu: »Da ste bili čestiti, pročitali biste u Tori: 'Triput na godinu neka svi tvoji muški stupe pred Gospodara' (Izl 23,17), a sada kada niste čestiti, gle, morate pročitati: 'Putovi cionski tuguju (*Threni* (Tuž) 1,4)« (Eha rabati, uvod pismoznanaca). Aktualizirali su Iz 33,8, pa su anđeoski sluge govorili pred Bogom: »Opustješe putovi za Jeruzalem, utrti kako ne bi zaustavljali putnike (tj. hodočasnike)... Kako li svetkuju putovi kojima su prolazili Izraelci na blagdane!« (ibid.). Usprkos davanjima i odredbama, koje su ih diskriminirale, Židovi su nastavili hodočastiti u Jeruzalem i u srednjem vijeku. Iz hodočašća u Svetu zemlju proizišla je financijska pomoć za novo naseljavanje što ga je potaknuo cionistički pokret. S ponovnim naseljavanjem Židova i od osnivanja države rastao je broj godišnjih posjetitelja Erec Jisraelu iz dijaspore. Kad je Jordan 1949. godine zabranio židovskim hodočasnicima pristup svetim mjestima, tradicionalni Davidov grob na »brdu Cionu« (zapadni brežuljak) postao je glavnim ciljem hodočasnikâ koji odande mogu vidjeti stari grad Jeruzalem i nekadašnji hramski trg. Ponovno ujedinjenje Jeruzalema 1967. otvara i hodočasnicima put k Zapadnom zidu (*Ha-kotel ha-maaravi = Zid plača*), ostatku herodijanskoga hramskog okruga; Židovi se od srednjega vijeka mole pred njim, pa je upravo stekao važnost hodočasničkoga mjesta.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica*, 13, ²1978, 510–20; S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, ²1980, 58; isti, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, 1981.

D. VETTER

2. kršćanski

H. je religiozno motiviran posjet određenim mjestima uglavnom u vjeri da je božanstvo na određenim mjestima pristupačnije. U kršćanstvu već zarana pojedinci posjećuju zajednice u Palestini da bi na mjestima Isusova života i djelovanja ojačali svoju vjeru i čuli riječ Pisma na njegovu izvornome mjestu. Pod carom

Konstantinom izgrađene su u tu svrhu prve hodočasničke crkve. Štovanje mučenika drugi je razlog za hodočašća. Na mjestu njihova mučeništva ili njihova groba moli se zagovor tih svjedoka vjere i slave se karmine i euharistija. U Rimu su se tako osobito štovali grobovi apostolskih vođa Petra i Pavla. Daljnji je još razlog doživljaj ukazanja (npr. Lourdes) i posjet čudotvornim slikama na mjestima gdje su na temelju molitve uslijedile neobjašnjive stvari, prije svega ozdravljenja. Ima hodočašća s ciljem da bi se ljudi našli u većem religioznom zajedništvu, npr. u povodu blagdana. Pritom je svako h. izraz hodočasničkog stanja u kojem se kršćanin na zemlji nalazi. Vrijednost hodočašća leži u jačanju vjere, obraćenju i okretanju kršćanskom zajedništvu. Tu se svakako ubraja i ispravan stav. Kako je on nerijetko nedostajao, u Crkvi je od početka bilo kritičkog držanja prema hodočašćenju. Ta kritika naglašava da svako h. smije biti samo izraz unutarnjeg predanja, a ne njegov nadomjestak. Hodočašća ne pripadaju području službenoga crkvenog bogoštovlja, ali su hodočasnička mjesta često omiljena mjesta izvanrednog dušobrižništva.

Lit.: B. Kotting, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster ²1980; J. Baumer/W. Heim, *Wallfahrt heute*, Freiburg/Schweiz 1978. K. Guth, Die Wallfahrt – Ausdruck religiöser Kultur, u: *Liturgisches Jahrbuch* 36 (1986), 180–201. K. RICHTER

3. islamski

Jedino h., koje islam priznaje, zapravo propisuje kao područje svoje vjere, jest ono koje se odnosi na njegovu kolijevku, na grad Meku u Arabiji. Arapi su prije islama poznavali mnoga hodočašća. Njih je zamijenio pobožni posjet Meki jednom u godini – u mjesecu zulhidže. H. u Meku (hadž, od arap.: *al-hadjj*) jest peta islamska religiozna dužnost. U središtu je obreda hadža obilazak Kabe (ili Ćaba), jedne kockaste, otprilike 15 metara visoke građevine od vulkanskoga kamena u sredini centralne džamije u Meki. U vanjski istočni kut Kabe ugrađen je jedan, još samo fragmentarno sačuvani crni kamen, meteorit. U Kuranu se pripovijest o gradnji Kabe dovodi u vezu s Abrahamom. U tome se kao i u mnogim kuranskim pripovijestima o prorocima zrcali jedna stara kaza koja se morala doživjeti u arapskom okružju.

U okviru hodočasničkoga ceremonijala običava se doticati ili čak ljubiti crni kamen – to je običaj koji slijedi Muhamedov primjer. Omer, drugi kalif, nije držao mnogo do kamena. Jednom je navodno kazao: »Da nisam vidio kako te Muhamed dotiče s poštovanjem, ne bih te, o crni kamenu, smatrao dostojnim niti jednoga pogleda«. Dakle, potpuno neprepoznavanje islamske vjerske zbilje predstavlja zgodimična tvrdnja da muslimani poput fetiša štuju »crni kamen« u Kabi. Svaki je duševno i tjelesno zdrav, punoljetan muslim dužan barem jednom u životu hodočastiti u Meku – kada mu to dozvole njegove imovinske prilike i druge okolnosti. Pritom se u obzir moraju u pojedinostima uzeti sljedeće točke: a) Prije dolaska na mjesto okupljanja nužno je: iskreno se pokajati za grijehe i donijeti čvrstu odluku da će se u odnosu na Boga kao i u odnosu prema ljudima voditi besprijekoran život; b) namiriti moguće dugove i izvršiti druge obveze te ispraviti počinjene promašaje ili uvrede; c) materijalno zbrinjavanje vlastite obitelji i svih štićenika sve do mogućega povratka.

Onaj tko je hodočastio u Meku zove se hadžija (*al-hādjj*). Nakon obavljenoga hodočašća u Meki barem se posjećuje i Medina kao grad u kojemu je Muhamed živio mnogo godina i gdje se nalazi njegov grob. H. započinje kratko prije početka blagdana žrtve. U Meki se ne traži »kuća Božja«, već Gospodar kuće. »Trebam Gospodara kuće, što će mi kuća«, govorila je pobožna Rabija (u. 801). Posjet i okupljanje muslimana iz cijeloga svijeta u Meki služe učvršćivanju povezanosti među ljudima različitih naroda i rasa, te promiču međunarodno sporazumijevanje i mir. Dok su molitva i post naglašeno osobne dužnosti, h. u Meku i davanje socijalnih prinosa može obaviti ovlašteni zastupnik.

Prostor, na kojemu se odvijaju ceremonije hadža, zove se *harem*. On obuhvaća cjelokupno područje Meke uključujući neke susjedne uzvisine i lokalitete ('Arafāt, Minā, Muzdalifa). Nemuslimanima je zabranjeno stupanje na to područje. Presudni za tu zabranu mogli bi biti psihološki i sigurnosno-politički razlozi. Prijevod riječi *harem* kao »sveto mjesto« nije sasvim ispravan. Njegova etimologija prije svega daje značenje: uskraćen, ne-bližnji, nepristupačan. Ni označavanje oba važna grada islama, Meke i Medine, *svetima*, također ne

odgovara autentičnom religioznom čuvstvu vjerski osviještenih muslimana. Oni u tom slučaju upotrebljavaju epitete »častan« (za Meku) i »prosvijetljen« (za Medinu).

Lit: M. Arkoun/Ezzedine Guellouz/Abdelaziz Frikha, *Pilgerfahrt nach Mekka*, Zurich/Freiburg 1978. S. BALIĆ

HRAM

1. židovski

a) »S Izraelcima ću se tu sastajati.« Prva od dviju biblijskih priča o postanku obuhvaća stvaranje svijeta (»neba i zemlje«, Post 2,1, usp. 1,1; 2,4) ljudskim riječima: »svoje djelo koje učini« (2,2 i d.). Uz druga važna ponavljanja upadljivo je ponovno javljanje riječi »djelo« i »činiti« u priči o podizanju »šatora sastanka pred NJIM« (Izl 29,42); ono uspostavlja odnos između dviju priča, pa se slušatelj i čitatelj zakona Božjeg (Izl 25–31) i izvješća o njegovoj provedbi (35–40) mora sjetiti povijesti postanka (Post 1,1–2,4a) kada se »djelo/rad« i »činiti« ponavljaju u čovjekovu radu na »Šatoru sastanka« (Izl 31,3.5; 35,21.29; 36,1 i d.), pa tekst na svršetku glasi: »Mojsije pregleda sve radove i utvrdi da su ih dovršili: kako je ON naredio, onako su ih napravili« (39,43). Izrazi kojima se uspoređuje božansko djelovanje s čovječjim i čovječji postupci s božanskim služe kao jezično sredstvo za stvaranje te za proizvodnju prenosivoga svetišta u prolasku kroz pustinju. Narod uči graditi prema »uzorku Prebivališta«, koji je Bog pokazao Mojsiju »sedmoga dana« na brdu ispred oblaka (24,16 i d., usp. 25,9.40; 26,30; 27,8): »Neka mi sagrade Svetište da mogu boraviti među njima« (25,8), mjesto Božjega prebivališta (25,22; 29,42; 30,6.36) u ljudskom svijetu: »I s Izraelcima ću se tu sastajati« (29,43). Božjom »slavom« narod graditelja je »posvećen«, a posvećen je i »Šator sastanka« (29,43 i d.). Rabinsko je tumačenje bilo konkretno: »Sve dotle dok nije bio podignut Šator sastanka, u svijetu je vladalo neprijateljstvo, ljubomora, svađe, sukobi i podvojenosti; no, kad je podignut Šator sastanka (u kojem je Bog svojem narodu i pobožnicima obećavao mir, usp. Ps 85,9, i u kojem je Izrael učio Toru), u svijetu je nastala ljubav, naklonost, prijateljstvo, pravda i mir. Koji je razlog Pisma? Ta hoću čuti što Bog govori (Izl 25,22; Br 7,89)« (Pesikta 7a, usp. Tanhuma /S. Buber/ § 25 /19b/; Pesikta rabati 5 /22a/; Bemidbar raba XII,7,1).

b) »Blagoslovljen ON, koji je narodu svom Izraelu dao mir.« Izrael je nakon prolaska kroz pustinju našao mir u Svetištu koje »ispuni NJEGOVA slava« (1 Kr 8,11) kad je »priveden kraju sav posao što ga Salomon obavi za Dom NJEGOV« (7,51). Za posvete Hrama kralj je blagoslovio »sav zbor Izraelov govoreći jakim glasom: Blagoslovljen ON, koji je narodu svom Izraelu dao mir« i molio: »Neka bude ON, naš Bog, s nama kao što je bio s našim ocima, neka nas nikad ne napusti, neka prikloni naša srca k sebi da bismo hodili svim njegovim putovima« (8,55 i d.). Blagdan sjenica (Sukot, usp. M Suka I–V) predočava u židovskoj godini i prolazak kroz pustinju i mir: na brzinu podignute sjenice (kolibe) podsjećaju na negdašnje dugo putovanje, koje je s prvim posvećenjem Hrama u danima Blagdana sjenica napokon vodilo miru (1 Kr 8,2.65; usp. b Moed katan 9a), i opominje da u svakoj kući, koja poziva na naseljavanje i sigurno stanovanje, prepoznaju sjenicu koja dopušta samo predah na putovanju kroz vrijeme; no na kraju toga putovanja Bog će putnicima pripremiti mir kao što opravdavaju Salomonove riječi nade drugoga blagdanskog dana na posvećenju Hrama (8,1–21, usp. 8,54–66).

c) »Kad god ga budete čitali...« U spomen obreda u Hramu, svakoga dana na Blagdan sjenica treba jedanput obići oltar, a sedmoga dana sedam puta (M Suka IV,5), u sinagogi, s blagdanskim stručkom u ruci, obilazi se *bima (almemar)* na koju su prije toga donijeli svitak Tore; naime, od razorenja Hrama mjesto oltara zauzelo je mjesto s kojeg se čita Tora: »Bog reče Abrahamu: Već sam odredio vama (tvojoj djeci) da čitate odlomak o žrtvama: kad god ga budete čitali, pripisat ću vam u zaslugu kao da ste mi prinijeli žrtve, pa ću vam oprostiti sve grijehe« (b Megila 31b). Svatko – izraženo paradigmatski: i lihvar (M Šekalim I,3) – ima pravo na mjesto u Hramu ili u sinagogi; ona se koristi i za učilište (j Megila III,73d; Pesikta 121b; b Bava kama 60b). Samo ondje čovjeku se može pomoći da nađe put k Bogu i obraćenju. Prema jednoj *berajti* Rabi je Natan (oko 160) podučavao: »Sveti, blagoslovljen bio, reče: Tko se bavi Torom i

djelima ljubavi i moli s općinom, njemu će se uzeti u zaslugu kao da je mene i moju djecu izbavio od naroda svijeta« (b Berahot 8a). Takve tradicije mudracâ opravdale su odnos pobožnika prema Hramu i sinagogi: »Hilel Stariji (oko 20. pr. Kr.) rekao je: Na mjesto, koje moje srce ljubi, nose me noge; ako dođeš u moju kuću (= H.), doći ću i ja u tvoju; a ako ne dođeš u moju kuću, neću ni ja doći u tvoju (Izl 20,24)« (Tos. Suka IV,3; b 53a).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* 15, [4]1978, 942–88; K. Galling (Hrsg.), *Biblisches Reallexikon*, [2]1977, 333–42; E. Otto, *Jerusalem – die Geschichte der heiligen Stadt*, 1980, 51 i d.129 i d.
D. VETTER

2. kršćanski

a) U NZ dolazi pojam hrama u različitim riječima: »svetište« (hieron: 71 put) kojim se većinom mislilo na jeruzalemski h. i to na ukupnost zgrada, predvorja i dvorana; »h.« (naos: 45 puta) što katkada označava poganska kultna mjesta, ali češće pravu zgradu jeruzalemskoga hrama (Svetinja nad svetinjama, trijem, predvorje) ili služi kao simbol; zatim nekoliko puta »(Božji) dom« (oikos), osobito u tekstovima koji se odnose na SZ i »(sveto, ovo) mjesto« (topos).

b) Po tradiciji evandelja može se zaključiti da je Isus nastavljao različite starozavjetne stavove proroka. H. je označavao kao »kuću Božju« (Mk 2,26 par.), »kuću svoga Oca« (Iv 2,16; usp. Lk 2,49), »kuću molitve« (Mk 11,17 par.; usp. Iz 56,7) i vidio je u njemu Božje prebivalište (Mt 23,16–21; 5,23.) gdje su se prinosile žrtve i molitve (Mt 5,23–24; Mk 1,44 par.; Lk 18,10–14). »Vrh Hrama« bio je poprište jednog od njegovih iskušenja (Mt 4,5–7 par.). Posjećivao je i hodočasničke svečanosti na Hramskom brežuljku (Iv 2,13; 5,1; 7,2 i d.; 11,55 i d.; usp. Lk 2,41) i podučavao u hramskim trijemovima (Mk 12,35 par.; 14,49 par.; Iv 7,14.28; 8,20; usp. Lk 2,46 i d.), osobito u »Salomonovu trijemu« (Iv 10,23); običaj koji su apostoli nastavljali u ranoj Crkvi (Dj 3,11 i d.; 5,12.21.42). Pa ipak, hramske vlasti stavile su ga u pitanje (Mk 11,27 par.). Četiri evandelja u varijacijama izvješćuju o ispražnjavanju Hrama (Mk 11,15–17 par.; Iv 2,14–17), svakako proročkoj gesti, da bi H. mogao biti mjesto susreta s Bogom (usp. Iz 56,7; Mal 3,1).Vjerojatno je također navijestio razaranje Hrama i utemeljenje novoga koji neće sagraditi ljudi (Mt 23,38; Lk 13,35; usp. Mk 14,58). No, izjava da će on sam razoriti taj h. i izgraditi novi, uzima se u Mk 14,58 (usp. Mt 26,61; Dj 6,14) kao »lažna optužba« i u Iv 2,19–22 (ovdje se razaranje ipak pripisuje Židovima) kao židovski nesporazum. Možda je njegovo ponašanje prema Hramu pridonijelo njegovoj smrtnoj presudi (Mk 15,29; Mt 27,40). Za njegove smrti na križu, »hramski zastor« se razderao (Mk 15,38 par.) čime se, dakako, misli na »unutarnji zastor« koji je pokrivao prilaz Svetinji nad svetinjama. To se znakovito zbivanje može različito tumačiti: kao predznak razaranja Hrama ili suda nad Izraelom? Ili pak treba pokazati da je Isusovom otkupiteljskom smrću svima otvoren pristup Svetinji nad svetinjama.

c) Kao što je *Pavao* odustao od židovskog zakona iz dužnosti Kristova vjernika, tako je, čini se, odustao i od jeruzalemskoga hrama. On je vidio kršćansku zajednicu kao »građevinu« i »h. Božji« (1 Kor 3,9.16–17; 2 Kor 6,16; usp. Ef 2,21–22; 1 Tim 3,15; 1 Pt 2,5; 4,17; Heb 10,21), a tijelo pojedinoga kršćanina kao »h. Duha Svetoga« (1 Kor 6,19). U novoj ekonomiji spasenja umjesto žrtvene životinje dolazi čudoredna žrtvena služba (Rim 12,1; usp. 1 Pt 2,5).

d) Razaranje Hrama 70. pos. Kr., povezano u početku s očekivanjem paruzije (Mk 13,1 i d.), u Lukinim se zapisima shvaća kao vremeniti kazneni sud nad Izraelom (Lk 21,20–24). To je tim značajnije, jer jeruzalemski h. zauzima kod Luke središnje mjesto. Već počevši od priče o djetinjstvu (Lk 1,5 i d.; 2,22 i d., 41 i d.) on je poprište Kristove objave; »Putovanje« (Lk 9,51) od Galileje do Jeruzalema ima za cilj poučavanje u Hramu (19,45; 20,1; 21,37 i d.). Tamo se vraćaju apostoli nakon Isusova uzašašća (24,53); tu mole jeruzalemski kršćani (Dj 2,46) i poučavaju apostoli (5,12.21.42). Čak Pavao iz Djela apostolskih hodočasti natrag u Jeruzalem da bi se u Hramu poklonio i prinio žrtvu povezanu sa zavjetima (21,26; 24,17; usp. Lk 2,24). Prema Dj 22,17–21 on tijekom viđenja Krista u jeruzalemskom hramu dobiva nalog da ode daleko do pogana. Kako se čini, pisac je želio na taj način nagovijestiti da poruka spasenja treba proizaći iz Jeruzalema, središta židovstva, i da bi H. i nadalje trebao ostati središte za Židove i judeokršćane, ali ne i za kršćane iz poganstva (Lk

19,46 izostavlja: »za sve narode« iz citata Iz 56,7). Hodočašće naroda na brežuljak Sion Luka ne poznaje! No, u Stjepanovu govoru isti autor daje da dođe do riječi proročka i židovsko-helenistička kritika Hrama, dakako, kao pogled u budućnost kada će se suditi Izraelu (Dj 7,51–53). Stjepan se izričito poziva na Jr 7,18 (Dj 7,42) i Iz 66,1–2 (Dj 7,49–50). Ista se kritika podiže i protiv poganskih hramova (Dj 17,24): Bog ne stanuje u hramovima koji su učinjeni ljudskom rukom.

e) U *Poslanici Hebrejima* tema »hrama« iskorištava se tipološki: Krist, veliki svećenik, nakon svoje smrti na križu »ušao je jedanput zauvijek u Svetinju nad svetinjama ... vlastitom krvi« (9,12) i tako je ostvario očišćenje od grijeha (1,3; 8,5–13; 9,11–15.26). Obred iz Lev 16 je nadmašen (Heb 10,1–4). Dakle, zemaljski h. i zemaljski Jeruzalem kršćani trebaju ostaviti za sobom (13,10–14).

f) U knjizi *Otkrivenja* govori se 19 puta o hramu (naos), većinom kao Božjem stanu na nebu (naprotiv 11,1.2: kao simbol zajednice na zemlji?), gdje će izabranici biti stupovi (3,12) i služiti Bogu (7,15). No, u novom Jeruzalemu koji kao hramska Svetinja nad svetinjama ima oblik kocke (21,16; usp. 1 Kr 6,20) neće biti hrama, jer su Bog i janje h. (21,22).

Lit.: K. Baltzer, The Meaning of the Temple in the Lukan Writings, u: HThR 58 (1965) 263–277; U. Borse, natuknice »naos« i »heron«, u: EWNT II; F. D. Weinert, The Meaning of the Temple in Luke-Acts, u: *BibTheolBul* 11/3 (1981) 85–89; isti, Luke, The Temple, and Jesus' Saying about Jerusalem's Abandonend House (Lk 13:34–35), u: CBQ 44 (1982) 68–76.

H. HAUSER

3. islamski

Nakon što su Arapi 637. osvojili Jeruzalem, kalif Omer dao je na mjestu opustošenoga gradskoga hrama izgraditi jednostavnu džamiju u sjećanje na Muhamedov noćni put (usp. suru 17,1). Kalif Abdelmalik (685–785) izgradio je kasnije u Jeruzalemu kupelj (*qubbat as-sakhra*) i svraćao je sirijske hodočasnike na obilazak (tawāf) te građevine kako bi ih odvratio od daljnjega putovanja u Meku, gdje je vladao njegov politički protivnik. Omejid se pritom pozivao na tradiciju da su Meka, Medina i Jeruzalem ista mjesta hodočašća. Na mjestu toga hrama u isto je vrijeme nastala džamija al-Aksa, čije je sjedište u to doba označavalo prvu islamsku vjersku ustanovu. Riječ h. nije uobičajena u islamskoj jezičnoj upotrebi. Jedino behaisti, pristaše jedne nove miješane religije proistekle iz islama, nazivaju tim imenom svoje bogomolje.

S. BALIĆ

I

IDOLOPOKLONSTVO → BOG, → KULT, → POGANSTVO

IDŽMA → SLAGANJE

INICIJACIJA

1. židovski

Midraš poznaje sedam *svečanosti posvećenja* u tjednu stvaranja – u povodu prve svjetiljke, utemeljenja svijeta koji prosvjetljuje Tora, stvaranja masline čije ulje daje svjetlo, kao i nebeskih svjetala zajedno s Davidovim prijestoljem, munja i naposljetku prvih ljudi koji svi imaju svjetlosnu funkciju u stvaranju. Ipak: »Sedmoga dana nećeš naći svjetiljku. R. Šimon b. Lakiš kaže: Slično onom kralju koji je udavao kćer i stajao usred svadbene prostorije; mora li se (još) pitati da li je svjetla bilo u potpunosti?« (Jalkut Šimoni I, § 47 kraj). Ovdje još djeluje arhaična predodžba o posvećenju kao stvaralačkom činu i širenju prave moći (G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, ²1956, 212 i d.). Ono svjetluca tijekom obreda posvećenja, koji u različitim prigodama obnavljaju život i, prema izraelsko-židovskom shvaćanju, trebaju »posvetiti« ono važno u životu zajednice i pojedinca, te to povezati s voljom davatelja Tore, pri »posvećivanju« (*hanuka*) oltara u pustinjskom svetištu (Br 7,10.84.88) pošto je Mojsije »pomazao« i »posvetio« šator, žrtvenik i pribor (V.1: *mašah kideš*) hrama koji su »posvetili« Salomon i Izraelci (*hanak*, 1 Kr 8,63; 2 Ljet 7,5), uz »posvećivanje« drugoga Hrama svečanim žrtvovanjem paljenica i okajnica (Ezr 6,16 i d.), pri obnovi jeruzalemskoga zida (Neh 12,27) i gradnji nove kuće (Pnz 20,5). Pri tradicionalnom obavljanju »posvećivanja« (*hanukat habajit*) recitiraju se psalmi (30; 15; 127; 128; 121), proučavaju se odgovarajući odlomci traktata iz Mišne ili se drži poučno predavanje (*deraša* = propovijed, tumačenje) (F. Thieberger /Hrsg./, *Jüdisches Fest/Jüdischer Brauch*, 1937, ²1979, 12 i d.). Osmodnevni Blagdan svjetlosti u studenom/prosincu (naziv »Hanuka« dokazano je tek u rabinskoj literaturi, b Šabat 21b) spomen je na novo posvećenje Hrama 25. *kisleva* 164. pr. Kr., oskvrnutoga za vrijeme sirijskoga religijskog progona (1 Mak 4,36–59; 2 Mak 10,1–8; Josip Flavije, *Antiquitates* XII,7,7). Svečanost se ponavlja svake godine, pale se svijeće i pjevaju radosne pjesme (Halel, Ps 113–118) (F. Thieberger, op. cit., 343 i d.). Pri posvećenju sinagoge svitci Tore stavljaju se u ormarić za čuvanje Tore u svečanoj procesiji i uz pjesmu. »Vječno svjetlo« (*ner tamid*, Izl 27,20; Lev 24,2 i d.), koje se već uporabilo u »šatoru sastanka« i preuzelo u sinagogi, pali se uz blagoslove kao znak za Božju nazočnost usred Izraela (b Šabat 22b). Taj govor prelazi u »molitvu posvete« na koju se nastavlja molitva za napredak zajednice i države (usp. K. Hruby, *Die Synagoge*, 1971; F. Thieberger, op. cit., 38 i d.). – Jedna halaha određuje da odrastao muškarac »uputi sina u zapovijedi«, tj. uhoda u religijske dužnosti (b Nazir 29a); druga halaha traži da roditelji pripreme djecu za Dan pomirenja i da ih godinu-dvije prije nastupa religijske punoljetnosti, koju dječak dosiže s navršenih trinaest a djevojčica s navršenih dvanaest godina (F. Thieberger, op.cit., 426 i d.; L. Hirsch, *Jüdische Glaubenswelt*, 1978, 44 i d.; R. R. Geis, *Vom unbekannten Judentum*, 1975, 90 i d.), te ih »poučavaju kako bi se upoznali sa zapovijedima« (M Joma VIII,4: Tos. V[IV],2).

D. VETTER

2. kršćanski

I. je religijsko-povijesni stručni izraz za obredno prihvaćanje u neku udrugu ili životno zajedništvo. Na kršćanskom prostoru to znači

sakramentalno učlanjivanje u Crkvu i zajednicu primanjem triju sakramenata: krštenja, potvrde i euharistije, što se izvorno primalo unutar jedne službe Božje, većinom u uskrsnoj noći. Tu inicijaciju pripremao je katekumenat koji je imao više stupnjeva i koji je obuhvaćao otprilike trogodišnje vrijeme priprave. Nekoliko tjedana prije učlanjivanja počelo bi intenzivnije pripremanje. Kada je, međutim, prihvaćeno krštenje djece, taj se katekumenat od V. stoljeća sve više raspada. Obredi i tekstovi sažimaju se u jednom jedinom obredu krštenja koje vrši svećenik dok potvrdu dijeli biskup u nekom kasnijem vremenu. Tako sve do našega vremena proizlazi trajno faktično mijenjanje izvornog i ekumenskog slijeda: krštenja – potvrde – euharistije u: krštenje – euharistiju – potvrdu u Rimokatoličkoj crkvi. Istočne crkve zadržavaju sve do danas slijed učlanjivanja: krštenje – potvrda – euharistija većinom u jednoj službi Božjoj, nezavisno od starosti onih koji se trebaju učlaniti. To vrijedi i za crkve reformacije koje – makar vremenski odijeljeno – uvažavaju slijed: krštenje-potvrda-Gospodnja večera. Za djecu u predškolskoj dobi, mlade i odrasle Rimska je crkva ponovno uspostavila izvorni slijed u obredniku: »Svečanost uključivanja odraslih u Crkvu«. Sva tri sakramenta inicijacije mogu se sada opet primiti tijekom jedne svečanosti bogoslužja, po mogućnosti u uskrsnoj noći, pri čemu svećenik smije dijeliti potvrdu. Za odrasle kandidate koji bi trebali biti primljeni u Crkvu predviđen je opet katekumenat od više stupnjeva. Učlanjivanje teče u pravilu nakon riječi Božje (čitanja evanđelja) na euharistijskom slavlju ovako: nakon poziva na molitvu pjevaju se litanije svih svetih, posvećuje se krsna voda, kandidati se pomazuju katekumenskim uljem, izgovara se vjerovanje i vrši se krštenje. Nakon obreda tijekom kojega se predaje bijela haljina i zapaljena svijeća, slijedi potvrda i euharistijska svečanost na kojoj se prima pričest pod obje prilike. Čitavo uskrsno vrijeme vrijedi za nove članove kao vrijeme mistagogije u kojem trebaju dublje urasti u Kristovo otajstvo i zajednicu.

Lit.: M. Probst i dr. (Hrsg.), *Katechumenat heute*, Einsiedeln/Freiburg 1976; J. Bronsveder, Taufe/Firmung, u: NHThG 4 (1985) 167–182. K. RICHTER

3. islamski

Među najuočljivije islamske »prijelazne obrede« pripada obrezivanje dječaka. Prema prevladavajućemu nazoru pismoznanaca, i. je jedini preporučljivi običaj (*sunna*), ali ne i izričita zapovijed. Kuran je nijednom riječju ne spominje kao zapovijed. No, puk joj pridaje veliko značenje. Kao što Snouck Hurgronje točno primjećuje, osim poštovanja zabrane konzumiranja svinjskoga mesa, i. je za niže slojeve u izvjesnom smislu prepoznanica islama par exellence. »Pretjerano vrednovanje oba ova propisa nema oslonca u Zakonu, jer oni su tamo na istoj razini s brojnim drugim propisima kojima puk pridaje daleko manju važnost«.

Ovisno o zemljama obrezivanje se vrši u različitoj dobi. No to se obično događa kada dječak navrši sedmu godinu. Gornja je starosna granica u pravilu 13. godina života. I. se vrši u svečarskom okruženju. Ponekad se njoj, u organiziranome obliku, podvrgava čitava skupina vršnjaka. Za njegovanjem tog običaja zanimanje pokazuju posebice ženske udruge u Turskoj zato što se pokazao medicinski opravdanim. Obrezivanje je istočnjački običaj. U Egiptu su taj običaj njegovali i kršćanski Kopti. U islamu, novorođenče dobiva svoje ime jednostavnom ceremonijom, prilikom koje se novorođenomu na uho šapće molitveni zaziv. Mistici poznaju inicijaciju opasivanja novaka prilikom primanja u novicijat. Umjesto toga ponekad se vrši posudba hlača. Slične su ceremonije bile uobičajene i prilikom prijema novih članova u islamsko viteštvo (futuwwa). Muhamed je običavao zamjenjivati ogrtače kako bi zaslužnike uzdigao iz njihove u viši stalež.

Lit.: HI, 315; A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvolkern*, Stuttgart 1935. S. BALIĆ

INKARNACIJA → ISUS KRIST

INSPIRACIJA (NADAHNUĆE)

1. židovski

Prema izraelskom iskustvu, čovjeka može zahvatiti osobna sila, koja dolazi na njega ili ulazi u njega (Br 24,2; Suci 3,10, 1 Sam 16,16; Ez 37,9 i d.; 2,3; 3,24) ili počiva na njemu (Br 11,25 i d.; Iz 11,2; 2 Kr 2,15), ali se nikada s njim ne miješa (Suci 6,34; 13,25; Ez 3,12.14; Hab 1,11; Job 4,15). Smatra se, prije svega, da su proroci »nadahnuti« (inspirirani) Božjim

duhom (Mih 3,8; Hoš 9,7; Hab 1,11; Zah 7,12; Nah 9,30; Sir 48); stoga su rabini »Duha Svetoga« smatrali prije svega proročkim duhom (Targumim; b Makot 23b; Berahot 31b). Budući da se svi biblijski autori smatraju prorocima (b Bava batra 14b-15a), duh koji ih nadahnjuje (*ruah ha-kodeš* Ps 51,13; Iz 63,10) djeluje kao pravi autor pri nastanku »svetih spisa« i njihovih pojedinih dijelova (IV Ezr 14,39–45; II Hen 22,10; Mekilta 40b uz Izl 15,1; Šir ha-širim I,1; Prop I,1). I predodžba o nebeskim knjigama, pločama i spisima pokazuje Boga, odnosno njegova duha nadahnuća kao pravog autora (I Hen 93,2; 104,12; 106,19; Jubil 1,29; 3,10.31; 4,4.32). Filon je nedvosmisleno zastupao teoriju apsolutnoga nadahnuća: »Prorok ne kaže uopće ništa svoje, on je samo tumač. Netko drugi daje mu sve što on iznosi... No duh Božji dođe i nastani se kod njega... i proizvodi glasove radi jasne najave onoga što on objavljuje« (*De specialibus legibus* III,8). Rabinski nauk o nadahnuću, prema kojem se kanonska biblijska literatura smatra Bogom dana, ubraja se u Mišni u neotuđiva načela čije nijekanje prijeti gubitkom udjela u budućem svijetu: »Tko kaže da Tora nije od Boga« (Sanhedrin X,1, usp. XI,3). Učenjačka je rasprava pojasnila: »Čak kad bi netko rekao da je cijela Tora od Boga i samo za jedan stih tvrdio kako ga Sveti nije rekao, već Mojsije sam od sebe, za njega se kaže da je prezreo Gospodnju riječ« (b Sanhedrin 99a). Pojam nadahnuća naposljetku se proširio na ukupno literarno utvrđivanje teksta hebrejske Biblije. Majmonid je doslovno tumačenje preuzeo u svoj 8. članak vjere.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* 14, ⁴1978, 364–8. D. VETTER

2. kršćanski

Pod inspiracijom kršćanska teologija razumijeva onaj karizmatički utjecaj Boga na biblijske pisce kojim on u posebnom smislu postaje »začetnik« biblijskih spisa i time jamči njihovu nepogrešivost kao riječ Božju pri čemu dotični ljudski pisac nekog spisa ostaje njegov literarni začetnik. Biblija – riječ se izvodi iz grčkoga »biblos«, tj. knjiga – Sveto je pismo kršćana. U njoj su ocrtana iskustva koja su ljudi prošli riječju i djelom u dugoj povijesti s Bogom i njegovom objavom. Sastojeći se iz SZ i NZ, Biblija je u neku ruku isprava Saveza koji je Bog sklopio s ljudima. Budući da se hebrejska riječ »berit« (Savez), oslanjanjem na grčku »diatheke«, prevodila latinski s »testamentum«, došlo je do naziva »Stari zavjet« za stari Savez, koji je Bog sklopio s izraelskim narodom, i »Novi zavjet« za novi Savez koji je utemeljio Isus Krist (Lk 22, 20; 1 Kor 11,15; 2 Kor 3,6 – 13). Ti su nazivi tada preneseni na same knjige: SZ zovu se oni spisi koji se odnose na stari Savez, a NZ su oni koji imaju kao sadržaj novi Savez.

SZ sadrži povijest izraelskog naroda s Bogom; on zrcali vjerničku egzistenciju naroda koji je znao da je u savezu s Bogom i koji bi uvijek iznova iskusio Božju spasonosnu snagu. NZ daje svjedočanstvo o iskustvima učenika i rane Crkve, koja su imali s Isusom Kristom. Novozavjetni spisi su vjerska svjedočanstva o Isusu Kristu i oni su priznavanje njega kao u SZ obećanog mesije. Autori NZ shvaćaju SZ kao svjedočanstvo djelovanja istoga Boga kojega je Isus naviještao. I to s pravom. Isus je bio Židov pa je njegova vjera bila vjera tadašnjeg židovstva, »vjera otaca«: SZ se drži knjigom obećanja koje je u Isusu Kristu našlo svoje posljednje nenadmašivo ispunjenje. To ispovijeda kršćanska vjera i zato oba zavjeta pripadaju zajedno.

Biblija je opsežna zbirka pisama u kojima su sudjelovali mnogi ljudi. Vrijeme nastanka biblijskih pisama proteže se na ukupno više od tisuću godina: SZ nastao je tijekom prvog tisućljeća prije Krista, a NZ u prvim stoljećima poslije Krista. Upravo je ovo dugačko vrijeme nastanka izrazito svjedočanstvo *snage Božje riječi*. Pogođeni tom riječju ljudi različitog podrijetla i naobrazbe uvijek su iznova pokušavali u svom određenom vremenu, pod novim društvenim i političkim okolnostima, naviještati svojim bližnjima *Božju riječ kao nosivu snagu života*. Zato iza biblijskih pisama uvijek konačno stoji autoritet samoga Boga koji je tako pravi *začetnik Biblije*. Proroci SZ bili su svjesni da ne naviještaju svoju vlastitu riječ nego od Boga objavljenu i predanu riječ. Zato su svom naviještanju često dodavali rečenicu »tako govori Jahve« ili »riječ je Jahvina«. Time se izričito naglašava da oni ne naviještaju i ne pišu iz vlastita autoriteta nego po Božjem nalogu: »Uzmi svitak i zapiši na nj sve riječi koje ti kazah o Jeruzalemu, Judeji i svim narodima, od dana kad ti počeh govoriti ...« (Jr 36,2). Slično se kaže u Knjizi Izlaska: »Zapiši

ove riječi – rečc Jahvc Mojsiju – jer su one temelji na kojima sam s tobom i s Izraelom sklopio Savez« (Izl 34,27). Ovo starozavjetno vjersko uvjerenje izričito potvrđuje NZ: »Svako je Pismo od Boga nadahnuto korisno za pouku, za karanje, za popravljanje i odgajanje u pravednosti, da čovjek Božji bude savršen – opremljen za svako djelo ljubavi« (2 Tim 3, 16). To izražava i 2. Petrova poslanica: »Jer nikad neko proročanstvo nije došlo od ljudskoga htijenja, nego su ljudi govorili od Boga, poneseni Duhom Svetim« (2 Pt 1,21). Da »Bog daje ljudima govoriti« i da je na njegovu inicijativu pismeno zadržana njegova riječ, kršćanska teologija opisuje pojmom »i.«, tj. Bog poziva u svoju službu ljude koji ljudima priopćavaju njegovu riječ. Nastanak knjige Božje riječi rezultat je, dakle, božanske objave na ljudskom jeziku.

S učenjem o *nastanku knjige* božanske riječi ljudskim pismom i jezikom starozavjetna je objava dosegla svoj vrhunac. Znanje o *očovječenju* (inkarnaciji) božanske riječi u Isusu Kristu (usp. Iv 1,1 i d. 14; 1 Iv 1,1; Otk 19,13) zahvaljujemo Novom zavjetu. Obadvije: u »Tijelu« u kojem se Riječ vidljivo pojavila i ona koja se može uhom čuti (usp. Mt 15,6; Lk 5,1 i sl.) na isti su način *Božja riječ* (usp. 1 Sol 2, 13). Da je na kraju Bog po svome Sinu koji je postao čovjekom konačno i nenadmašivo progovorio (Heb 1,1), iskonska je novozavjetna poruka.

Sažetak: Po kršćanskom su shvaćanju biblijska pisma riječ Božja, jer iza njih konačno stoji Božji autoritet. Istodobno su i čovjekova riječ, utoliko što potječu iz pera čovjeka kao pisca. Zajedničko djelovanje božanskog i ljudskog djelovanja kod *nastanka knjige Božje riječi* kršćanska teologija naziva inspiracijom koja je svoje posljednje i najviše ispunjenje našla u *utjelovljenju Božje riječi* u Isusu Kristu.

Lit.: H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Zürich/Einsiedeln/Köln ³1982, 769–777; A. Grabner-Heider (Hrsg.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1969, 549–552; L. Alonso-Schökel, natuknica: Inspiration, u: *Sacramentum Mundi*, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1968, 847–860; L. Hagemann, *Christentum. Für das Gespräch mit Muslimen*, Altenberge ²1984, 29–31. L. HAGEMANN

3. islamski

Po islamskome shvaćanju, i. je jedna posebna vrsta Božje objave kojom ljudi čista srca mogu nadahnućem primiti spoznaju. Tako stečena znanja nisu posljedice nekoga procesa mišljenja i stoga se izmiču pitanjima »Kako?«, »Otkuda?« i »Zašto?«. Ona su jednostavno dar iz punine božanske mudrosti. Sadržaju inspiracije ne pripada nikakav općenito važeći i obvezatni karakter. Razlika spram *wahy*, tj. spram objave usmjerene na nekoga proroka ili Božjega poslanika, sastoji se u tome da ova zadnja vrsta objave sadrži poruku koja obvezuje na djelovanje. Od inspiracije, koja načelno posreduje spoznaje iz područja pozitivnih vrijednosti, razlikuje se demonski nagovor (*waswasa*). No on se ipak prije razumije kao suprotnost proročkoj objavi negoli kao suprotnost inspiraciji.

Primatelje inspiracije puk smatra svecima. Bilo je sufija (mistika) koji su se pobliže bavili istinosnim sadržajem i obvezujućom vrijednošću inspiracije. Neki od njih smatraju da i. ne bi mogla zasnovati nikakvu sigurnu spoznaju. No većina ipak zastupa shvaćanje da ona njezinu primatelju svakako pruža neku sigurnost, da nasuprot općenitosti ipak potrebuje veću uvjerljivost i argumente. U Kuranu se samo jednom pojavljuje izraz *ilhām* koji se u islamskoj teologiji koristi za inspiraciju. Dotični stih (9,18) ima kontroverzno značenje. I. pjesnikā i drugih umjetnika nema nikakvu religioznu relevantnost. Za nju se također rabe drugi izrazi.

Lit.: natuknica Ilhām, u: HI, 203–204. S. BALIĆ

ISLAM

1. židovski

Širina horizonta proizlazi iz posebnog oblika molitve Osamnaest blagoslova za blagdan Nove godine i za Dan pomirenja: «I usadi strah od Tebe, Vječni, naš Bože, na sva tvoja djela i neka drhti pred Tobom sve što si stvorio..., kada znamo... da vlast dolazi od Tebe... i da se Tvoje ime uzdiže iznad svega što si stvorio.« Židovstvo gleda iz povijesne stiješnjenosti u univerzalnu budućnost i time na cijelo čovječanstvo. Istaknuta crta njegove religije, naglašavanje moralnoga čina, opire se svakom ograničenom sudu o drugoj religiji. S uvažavanjem se susreće sa starom poganskom mudrošću: »Sveti, hvaljen bio, daje mudrost samo onomu tko već posjeduje mudrost« (b Berahot 55a). Svijest o vlastitoj vrijednosti daje

mu slobodu da pravedno ocijeni druge religije. Židovstvo je priznalo značenje i poslanje islama u svjetskoj povijesti da »među narodima širi monoteizam« (Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ²1928, 1978, 280). To potvrđuju izjave njegovih velikih srednjovjekovnih mislilaca. Oni ističu da i. i kršćanstvo »pripremaju za mesijansko vrijeme i da vode prema njemu«, da su »pozvani utirati put kraljevstvu Božjem« te da je zasluga jednog i drugog da »riječi Svetoga pisma dopiru do kraja svijeta« (Jehuda Halevi, *Knjiga o Hazaru IV*, 23; Mošе ben Maimon, *Mišne Tora*, Hilhot melahim XI,4).

Franz Rosenzweig utvrdio je razlike s vlastitom religijom: »I. ima samo objavu, a nema proricanje. Stoga čudo objave kod njega nije 'znak', Kuran nije objava učinkovite božanske providnosti u stvaranju »spasenjskoga plana« nego čudo po sebi... On se ne legitimira kao čudo svojim proročanstvom nego svojom nerazjašnjivošću«, dok Talmud svoje podrijetlo od Boga potvrđuje teoretski i povezanošću s hebrejskom Biblijom »općim potvrđenim logičkim slijedom«. »Preuzevši prividno pojmove objave, Muhamed se nužno zaustavio na poganstvu u temeljnim pojmovima stvaranja. Naime, on nije shvatio vezu objave sa stvaranjem.« Ako je rabinska teologija Božju stvaralačku moć oblikovala u pitanju »da li je Bog stvarao svijet zbog pravde, a ne iz ljubavi«, tada se prema Kuranu Stvoriteljeva moć pokazala kao »moć istočnjačkoga vladara, ne u stvaranju potrebnoga, ne u ovlaštenju da donosi zakon, nego u slobodi samovoljnog čina« (*Der Stern der Erlösung*, ⁴1976, 129 i d.). Prema židovskom shvaćanju, »Božji su putovi... vladavina Božje odluke daleko iznad ljudskog događanja. Međutim, hođanje Alahovim putom znači, u najužem smislu, širenje islama vjerskim ratom«, »Alahov put znači neposredno put njegovih vjernika. To je put poslušnosti. U tome se on razlikuje, više od svojega sadržaja, od ljubavi prema bližnjemu« (op. cit. 240).

Sa židovskoga stajališta, razgraničenje počinje već s činjenicom što se Izrael susreo s proročima usmjeravajući ih prema povijesti ili ih vraćajući u povijest, a ni jedan od njih nije uveo rad na religiji niti ga je eksplicitno završio. Nasuprot tomu, u islamu se prekida najvažniji proces razvitka već u samom početku, jer je njegovo proroštvo počelo i završilo u jednom proroku. Izrael poznaje samo čitav niz ravnopravnih učitelja; ni jedan nije dao niti prikazao cjelinu. Naprotiv, u islamu je punina religije obuhvaćena u tom pojedincu. S druge strane, i. se slaže s Izraelovom vjerom, jer i on gleda religijsku budućnost čovječanstva u svjetlu vlastite religije. Naime, židovstvo čeka svoje povijesno ispunjenje tek u univerzalnom Božjem kraljevstvu koje obuhvaća sve ljude (Sifra Lev 18,5).

Lit.: E. I. Rosenthal, *Judaism and Islam*, 1961.

D. VETTER

2. kršćanski

Nastup islama značio je za kršćansku teologiju presudnu usjeklinu u njezinu tumačenju izvankršćanske povijesti religija. Univerzalno shvaćanje povijesti spasenja koje su zastupali starocrkveni apologeti, a koje je i u ostalim religijama posijalo sjeme spoznaje, bilo je uzdrmano nastupom islama. Učenje o »kao sjeme raspršenom Logosu« (grč. logos spermatikos) sadržavalo je misao da se elementi istine nalaze i kod razumnih »pogana« (→ Pogani), npr. u filozofiji Indijaca, Perzijanaca, Egipćana i Grka, ali da se kao cijeli Logos (grč. pas logos) istina ipak pojavila u Kristu. Ova ideja o prirodnoj religiji omogućila je umetanje povijesti predaje u opću religijsku povijest. Kršćanska teologija nije više mogla susretati ovu novu »post Christum natum« svjetsku religiju kroz stari apologetski model mišljenja. I. je upravo poricao pravo kršćanske Crkve da bude ispunjenje svekolike dotadašnje povijesti spasenja i promatrao je kršćanstvo kao *svoj* predstupanj. Islamsko osvajanje naišlo je na slab otpor kršćanske zajednice na arapskom poluotoku, jer su pojedinačne crkve bile međusobno razjedinjene. Zapadnosirijski Aramejci i Kopti kao monofiziti nisu bili priznati od bizantske državne Crkve i bili su podčinjeni. Nestorijanci su također iz straha od bizantskog progona tražili utočište kod Sasanida. Stoga su se muslimani često smatrali osloboditeljima. Uz to su monofizitski Gasanidi i nestorijanski Lahmidi na rubu Bizantskog i Perzijskog Carstva oblikovali kneževine i bili dobro poznati i povezani s Arapima. *Europsko* kršćanstvo osjećalo je i. kao prijetnju kada su se njegova osvajanja protegnula preko arap-

ske iskonske zemlje daleko prema zapadu. Taj osjećaj straha stoljećima je obilježio kršćansku svijest sve do danas i znatno je otežao teološko približavanje. Doduše, arapski napad uspješno su odbili Franci kod Toursa i Poitiersa (732) i na kraju se uspjela ponovno zadobiti Španjolska. No sve to nije ništa promijenilo na činjenici da su prastara kršćanska područja bila zauvijek izgubljena. Kršćansku skolastiku srednjega vijeka može se djelomično razumjeti kao odgovor na taj islamski izazov. Brojčano znatna skupina ranih bizantskih teologa pridružila je i. židovstvu i istaknula je ono što je teološki bilo zajedničko i čak je izričito naglasila vrijednost islama. Srednjovjekovno shvaćanje islama pretežito je negativno. I. se označavao kao vjera životinje (Muhamed). U islamu se vidjelo ispunjenje obećanja na kraju vremena iz Ivanove Apokalipse o dolasku »lažnog proroka« (19,20) kao i naznaka da je započeo kraj vremena. Tako su nastale legende koje su Muhamedovu religiju činile smiješnom. Petrus Venerabilis, opat Clunyja (1092/94–1156), bio je jedan od prvih teologa koji se ozbiljno suočio s islamom. Unatoč svojim pretežito manje vrijednim crtama, i. sadrži, kako on kaže, i ponešto pozitivno. Petrus je između ostaloga naredio da Robert iz Kettona (1143) prevede Kuran i taj je prijevod sve do XVII. stoljeća predstavljao najvažniji europski prijevod Kurana. Pobijanje islama bilo je tim uvjerljivije što se više moglo pozivati na to da ga se točno poznaje. Toma Akvinski (1225–1274) dao je svojoj dominikanskoj subraći priručnik o širenju islama u svojoj »Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles«, koja i. promatra kao »poganstvo« a ne više kao »herezu«.

Križarski ratovi donijeli su Europi prolazno političke uspjehe i iznova su odredili odnos prema islamu. E. Benz govori o »teologiji križarskog rata« koja je »obilježila određeni osnovni tip praktičkog sučeljavanja kršćanske Crkve s tudim religijama« (E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1960, 22). Kršćanski znanstvenici onoga vremena skicirali su sliku islama koja u bitnome pokazuje sljedeće stereotipe:

I. je a) kriva nauka i namjerno izvrtanje istine, b) ratnička i nasilna religija, c) religija koja traži užitak. Muhamed (→ Muhamed) je vođen od đavla i antikrist.

Slika islama koju je imao Martin Luther bila je trajno pod utjecajem turskih ratova. Luther nikada ne govori o islamu nego uvijek samo o Turcima. Njegov stav prema njima je dvoznačan: S jedne strane vidi kod Turaka poneke pozitivne crte (vjerski žar, cjelovitost duhovnoga), a s druge strane kritizira njihov fanatizam i označava ih kao pravoga vraga. Zalaže se za prijevod Kurana, ali svakako s namjerom da se i. svlada. On promatra i. – također kao židovstvo i katolicizam – kao religiju zakona u teološki negativnom smislu. Odnos protestantskog pravovjerja prema islamu na prijelazu XVI. u XVII. stoljeće načelno ne donosi nikakve nove uvide. Tema »i.« nailazila je na veliko zanimanje s obzirom na turske ratove. Osobito tzv. »prodike o Turcima«, koje su zbog turske prijetnje držali vladari, učvrstile su stare klišeizirane predodžbe.

U poticajnom ozračju prosvjetiteljstva i. se objektivnije prosuđivao prije svega u Francuskoj. Nastajali su novi Muhamedovi životopisi kao npr. *La vie de Mahomet* (1730) Henrija de Boulainvilliersa te engleski i francuski prijevodi Kurana Georga Salea i Nicolasa Savaryja. Uz takve pozitivne pokušaje tu je ipak Voltaireova rasprava (*Mahomet*) koja je obilježena krupnim predrasudama.

U djelima romantike možemo također ustanoviti pokušaj nekih autora da se odmaknu od predrasuda prošlosti i da ocrtaju pravu sliku islamske kulture. Treba upozoriti na Goetheov *Westöstlicher Diwan* kao i na predavanja Thomasa Carlylea *On Heroes, Heroe worship and the Heroic in History* (1841). U značajnom članku katoličkoga crkvenog povjesničara Johanna Adama Möhlera (1796–1838) »O odnosu islama prema evanđelju« (1830) nalazi se istodobno kritički i začuđujuće otvoren prikaz islama.

Slika islama protestantskih teologa prilično dugo u XX. stoljeću ne pokazuje nikakve osobite simpatije za ovu religiju. Najviše se kritiziraju sljedeći momenti islamskog učenja: Božja slika, odnosi između Boga i čovjeka, ideja objave, služba Božja, etika kao i osoba proroka Muhameda (v. g.). Bog se shvaća kao od čovjeka udaljen, nepristupačan, tiranski, samovoljni vladar. Klasično shvaćanje Boga u islamu tumači se kao »prejaki monoteizam« (H. Kraemer).

»Svemoć prelazi u neograničenu omnipotencijalnost, sveznadarstvo, determinističku pre-

destinaciju, sveprisutnost (kod mistika) do panteizma, milosrđe u neosnovanu samovolju« (E. Kellerhals). Na temelju Božje nepristupačnosti i. ne poznaje ideju Božjeg sinovstva. Vrijedi kao religija »pravednosti po djelima« i samootkupljenja koje potpuno odbija kršćansku ideju otkupljenja. Islamska ideja otkupljenja shvaća se kao nepovijesna i statična. Islamsko uživanje u ispravnom, formalno korektnom postupanju drži se izvanjskim i formalističkim. Kod etike se nadalje kritizira da je (etiku) i. želi »olakšavati« svojim vjernicima. Osim toga, i. navodno ne poznaje ideal ćudoredne ličnosti, jer se sve svodi samo na obredno djelovanje. Ovu fazu unutar protestantske teologije i misijske znanosti predstavljaju osobito sljedeći autori i njihova djela: S. M. Zwemer, *Der Islam*, 1909; G. Simon, *Die Welt des Islam und ihre Berührung mit der Christenheit*, 1949; M. Schlunk, *Die Weltreligionen und das Christentum*, [10]1953; E. Kellerhals, *Der Islam*, [2]1956.

Prije svega su djela nizozemskoga misijskog znanstvenika Hendrika Kraemera (1888–1965) postala mjerodavna. Taj je znanstvenik trajno utjecao na protestantsku sliku islama. Kraemerova procjena islama obilježena je njegovim dugogodišnjim boravkom u Indoneziji kao i njegovom ovisnošću o dijalektičkoj teologiji Karla Bartha koja nije posjedovala svijest o religiji i religijama pa ih je paušalno diskvalificirala kao stvar bezbožnih ljudi (→ religija). Za Kraemera je i. tipična religija prirodnog čovjeka, religija bez dubine i siromašna religijskim sadržajem. Bog i Alah su različiti bogovi. Kraemer je svoje u svemu negativno gledanje na i. osobito razvio u sljedećim vrlo utjecajnim zapisima: *The Christian Message in a Hon-Christian World* (1938), *Religion and the Christian Faith* (1956).

Posljednjih su se godina kršćanska i islamska strana sve više trudile oko dijaloga i razumijevanja. U katolicizmu Drugi vatikanski koncil predstavlja značajan obrat za dijalog s islamom. Na protestantskom je području stav prema dijalogu dvoznačan: Odnos prema islamu, koji je bio pod negativnim utjecajem dijalektičke teologije, već je nekoliko godina korigiran ponekim istraživanjem punim razumijevanja. Osim toga, Ekumensko vijeće crkava kao i Drugi vatikanski koncil igraju istu ulogu koja oživljava dijalog. Potpuno suprotno tomu stoji »Riječ Konferencije vjerničkih zajednica u evangeličkim crkvama Njemačke i radna zajednica evangelikalnih misija« koje su 1984. objavile svoj zapis »Kršćansko vjerovanje i biblijski nalog glede islama« u kojem se i. promatra kao »Božji sud nad kršćanstvom koje se višestruko udaljilo od biblijskog evanđelja«.

Kraemerovo i Kellerhalsovo gledanje na i. danas je na protestantskom području izmijenjeno osobito zbog istaknutih izdanja anglikanskog biskupa Kennetha Cragga. On je zastupao pozitivno gledanje na i. koji je nastojao razumjeti polazeći od njegovih najvrednijih nakana. To mu je pribavilo priznanje u muslimanskim krugovima. Unatoč djelomično znatnim razlikama između obadviju religija Cragg se trudi oko približavanja. Bog u islamu i Bog u kršćanstvu nisu jednostavno dva različita boga. Radi se o jednom i istom Gospodinu iako različito izgledaju iskazi o jednoj istini. Od Craggovih brojnih djela spomenimo osobito neka: *The Call of the Minarett* (1956), *The Dome and the Rock* (1964), *The Privilege of Man* (1968) i zbirku tekstova *Alive to God* (1970). Od velikog su značenja konačno djela kanadskog teologa i religijskog znanstvenika Wilfreda Cantwella Smitha.

Na području njemačkog protestantizma valja istaknuti napore J. Boumana (*Gott und Mensch im Koran*, 1977; *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah*, 1980) i P. Schwarzenaua (*Korankunde für Christen*, 1982). Schwarzenau se okomljuje na predrasude prema Kuranu i postavlja se za odvjetnika muslimanskoga Svetog pisma. Zastupao je shvaćanje »da židovstvo, kršćanstvo i i. pripadaju zajedno i tvore cjelinu. Te tri monoteističke religije uzajamno ukazuju jedna na drugu. Jedna nadopunjava drugu, a to je tajna koja će se tek u eshatonu, u punini vremena, potpuno otkriti« (9). Na protestantskom području svakako se Schwarzenau najviše odvažio u razumijevanju i teološkom uvažavanju islama.

Lit: H. Brenner, *Protestantische Orthodoxie und Islam* (neobj. dis.), Heidelberg 1968; N. Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh [3]1966 (1958); isti, *The Arabs and Medieval Europe*, London/Beirut 1975; K. Hock, *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie*, Köln/Wien 1986; A. Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'islam*, Leiden [2]1972; J. Moorhead, The Earliest Christian Theological Response to Islam, u: *Religion* 11 (1981), 265–274; R. W. Soulhern, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981; M. Tworuschka, *Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam* (= *Der Is-*

lam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, niz: Studien zur Internationalen Schulbuchforschung, Bd. 46), Braunschweig 1986; U. Tworuschka, *Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam* (= ibid., Bd. 47), Braunschweig 1986. U. TWORUSCHKA

3. islamski

Na pitanje o korijenima islama Kuran odgovara: »Reci: 'Meni je naređeno da obožavam Boga (*i*) da Mu budem iskren u vjeri« (39,11). Dakle, i. je jednak vođenju života u znaku predanosti Bogu. Na pitanje, »Što je i.?«, Muhamed je odgovorio: »I. je molitva Bogu u kojoj mu se ništa ne pridodaje, obavljanje molitvi, davanje socijalnoga prinosa i post za vrijeme mjeseca ramazana, ali i nahranjivanje gladnih, prijateljski pozdrav upućen poznanicima i nepoznatima«. Drugi put je Muhamed kazao: »Najbolji je i. onoga muslimana od čije ruke i jezika nitko ne mora strahovati«.

Za potvrdu pripadnosti islamu dovoljna je sasvim određena formula ispovijedi koja se izgovara iz srca. Ta formula počinje s nijekanjem nakon kojega započinje apoditktična potvrdna ispovijed: »Nema nikakvoga drugog božanstva osim jednoga Boga«. Ta je formula znakovita za bit islama: Premda se drži biblijske tradicije, on se postavlja iznad brojnih nazora i vjerskih praktika »ljudi Biblije«, kako se u Kuranu nazivaju Židovi i kršćani. K tomu se u islamu uvažavaju glavni iskazi Biblije; oni zapravo sačinjavaju njegov glavni sadržaj.

Riječ »i.« je arapskoga podrijetla i ima tri značenja: predanost, traganje za mirom i spas. U teološkom jeziku i. se shvaća kao predanost Bogu. Ljudi koji žive pod tim znakom zovu se muslimani ili u indoiranskom izgovoru – moslemani. Bog stoji u središtu islamske vjere, a ne Muhamed (571–632), navjestitelj islama.

Za povezanost s čovjekom služi objava. Nauk islama vrhuni u ispovijedi da je samo jedan Bog i da sve što postoji ima nalog koji je dan od Boga, dakle služi Bogu. Čovjek ne može izbjeći taj nalog, premda je po Kuranu Božji predstavnik na zemlji.

I. prihvaća sve biblijske proroke. On je univerzalan i stoga se ne smije razumjeti kao »muhamedanizam«. Muhamed nije prvobitno htio ukinuti niti židovstvo niti kršćanstvo; on je jedino težio ponovnom promišljanju o autentičnim sadržajima objave, tako kako ih je on razumio. U »crkvenoj povijesti« on je bio jedan od prvih koji su se usprotivili otudenju biblijskih tekstova. Sve tri religije – židovstvo, kršćanstvo i religijsku varijantu koju je on naučavao – promatrao je kao tri grane jednog te istog stabla.

Pojam Boga u islamu jest čisto monoteistički i osobni Bog, koji je Stvoritelj i Uzdržavatelj svjetova, ne nalikuje ni mrtvoj niti živoj prirodi. On je slobodan od svakog ograničenja koje se očituje rođenjem i smrću. Ne zahvaća ga ni oko niti osjetilo. Nedopustivo je pripisivati Bogu spolna obilježja. Nad ljudima beskonačno uzvišen, On im je ipak »bliži od žile kucavice« (50,16). Po islamskome shvaćanju, svaki čovjek dolazi na svijet kao »neispisani papir«. Nasljedni grijeh nije poznat. »Svatko je pastir; odgovoran za svoje stado«, govorio je Muhamed. Onaj tko djeluje u smislu te odgovornosti i u skladu s Božjim zapovijedima, zaslužuje vječni život na zadovoljstvo Gospodina. Grešnici će iskusiti posljedice svojih propusta ili na zemlji ili u onome životu. Onaj tko ispravi počinjenu nepravdu ili se pokaje, smije se nadati u Božju milost. Vjera u uskrsnuće nakon smrti predstavlja nerazdvojni dio islama. Dobro se nagrađuje, zlo kažnjava. Po nazoru razmjerno liberalne hanefitske pravne škole, kazne u onome životu imaju svoj kraj. »Tko služi Bogu kako bi bio nagrađen u raju, taj ima nekakvu manu. Naprotiv, ispravno je da lice Božje traži jedino djelom« – tako je govorio teolog Abū Muhammad Ruwaym.

Kuran – tj. glavno svjedočanstvo islama – ne poznaje nikakvo misionarstvo. »Islamska misija« predstavlja oponašanje kršćanskoga naloga poslanja. Ona je započela u Indiji, gdje se i. osjećao vrlo ugroženim kršćanskom misijom. Stihovi iz Kurana, koje branitelji »islamske misije« navode kao obrazloženje svoje djelatnosti, odnose se u stvari na moralnu skrb vlastite zajednice i na ophođenje s pristašama drugih vjeroispovijesti.

Stav islama prema životu je pozitivan. Altruizam je na vrhu vrijednosne skale. »Imutak i djeca su ukras ovoga svijeta. Nasuprot tomu, u očima umnikâ bolja su trajna dobra djela.« S rastućim utjecajem mistike, koja je počela jačati u XIII. stoljeću raspadom Abasidskoga Carstva, širila se pesimistična filozofija. U to je vrijeme mogla nastati navodna proročka izreka, po kojoj je ovaj svijet »za vjernike pa-

kao, a za nevjernike, naprotiv, raj«. Usmjerenost islama na svijet potvrđuje se nizom socijalnih propisa kao i zapovijedima da se godišnje daje prinos u iznosu od 2,5% obrta (uključujući dragocjenosti), da se oživljavaju pobožne zaklade i da se izbjegava alkohol. Prema islamskoj socijalnoj etici, rijeke, mora, rudna blaga i zračni prostor predstavljaju zajedničko vlasništvo.

Crta razdvajanja između duhovnog i materijalnog u islamu je slabo izražena. Polazi se od pretpostavke da se ta dva područja života međusobno križaju. Stoga mnogi muslimani promatraju religiju i politiku kao sestre blizanke. S općeljudskim ethosom u središtu vjeroispovijest ipak za sobom povlači političke konzekvencije. I. zahtijeva da svatko u društvu zauzima ono mjesto koje mu pripada prema njegovim kvalifikacijama. Krivo je mišljenje da i. ne poznaje nikakva ljudska prava. On poznaje ništa manje nego dvadeset temeljnih ljudskih prava, među njima pravo na život i slobodu, na zaštitu od državnih prekoračivanja ovlasti i zlorabe, pravo na azil, na zaštitu manjina, na slobodu vjere, pravo na socijalnu sigurnost i na radnu zaštitu. U Kuranu se izričito govori o ljudskome dostojanstvu: »Mi smo Adamovim sinovima [i kćerima] dali dostojanstvo«. Čovjek je dužan boriti se protiv nepravde i agresije u svijetu. »Neka vas ne navede mržnja naroda na prijestupe. Potpomažite se međusobno u dobročinstvu i bogobojaznosti« (5,3). U Kuranu i u tradiciji ima mnogo iskaza koji ukazuju na to da je uvijek bolje oprostiti i vraćati zlo dobrim nego se osvećivati: »Doista, onaj tko ima strpljenja i oprašta, pokazuje snagu duha« (42,44). Te je misli prihvatila i dalje razvijala teologija, posebice mistika. Tako u islamu svakako susrećemo preporuke da se neprijatelja ljubi kada je u pitanju čisto osobni odnos. »Kako to da se onda i. danas čini tako grubim?« Kako to da se on tako malo brine o svetim ljudskim pravima? Ta su pitanja često postavljana nakon »Islamske revolucije« u Iranu 1979. godine. Odgovor glasi: »Zato što u Kuranu – kao i u Bibliji – svatko nalazi ono što traži i zato što je Treći svijet sklon shvaćati religiju kao ideologiju«. Potpunijem razumijevanju tog jaza mogu doprinijeti riječi *Wernera Heisenberga*: »Čovjek se uvijek susreće u zbiljnosti jedino sa samim sobom; između njegovoga pitanja i njegovog odgovora postoji neukidiva relacija«. Kuran, kako se zove islamska objava koju je posredovao Muhamed, samo je jedan član u nizu spisa objave, među koje spadaju i Tora, evanđelja i psalmi, no on ima konačni i dijelom ukidajući karakter. Tako se i. u svojoj provedbi postavlja kao nadređena vrijednost koju je htio Bog i koja ne trpi nikakvu subordinaciju. Čovjek nije u islamu mjera svih stvari; to je samo Bog. Ali je islamsko bogoslužje (*'ibāda*) u konačnici ipak služenje i čovjeku. »Tko je čist u svojim djelima?«, pita Muhamed al-Gazali (u. 1111), veliki teolog islama, i pušta Isusa da odgovori: »Tko čini djela za Boga, bez želje da ga zbog toga nagradi neki čovjek«. U muslimanskom teološkom shvaćanju i. je ona religija koja se kao božanska objava provlači kroz cjelokupnu povijest i u kojoj su se Mojsije i Isus ispovijedali jednako kao i Muhamed. Mnogi su muslimani – posebice muslimani Trećega svijeta – skloni vidjeti u islamu religiju i državu (*dīn wa dawla*). Ali u Kuranu nema nikakva uporišta za takvo shvaćanje islama.

Višestruko se vjeruje da je i. kruta religija zakona. To proturječi njegovu samorazumijevanju. No, on se ipak promatra kao vječna božanska poruka koja stoji na početku povijesti i koja važi sve do kraja vremena. U dugom tijeku povijesti bilo je nebrojenih varijanti zakona – pa i božanskoga Zakona. Presižuća vrijednost islamskoga nauka, koja se odnosi na čovjeka, nedvojbeno je opći ethos. Sam je Muhamed skicirao smisao svoje misije kao vjerovjesnika riječima koje upućuju na taj ethos: »Bio sam poslan da bih plemenite strane ljudske naravi doveo do potpune zrelosti«. Za vjerujućega muslimana Kuran i Muhamedove izvankuranske upute (hadis) predstavljaju prve izvore moralne teologije. Oni su orijentacijska podloga njegova individualnog i društvenog ponašanja.

U svojoj predanosti Bogu i u svojem povjerenju u božansku mudrost pobožni se musliman ne povija pred teškim udarcima sudbine. Ali, unatoč tomu, on se osjeća odgovornim za svoj čin i svoje ponašanje. Čovjek nije bez slobodne volje, premda su i njoj postavljene granice prirodnim zakonima. »Čovjekova dobit ne prekoračuje okvir njegova uloga« (13,39). I poziv Kurana na ispunjenje religioznih i općeljudskih dužnosti govori za to da čovjek nije pre-

pušten slijepoj sudbini. Fatalizam nije nikakvo obilježje vjerski svjesnoga muslimana. Sasvim suprotno: on doživljava i. kao stalnu zadaću.

I. obuhvaća tri aspekta: a) *vjeroispovijesti* – koja je povezana sa stalnom spremnošću da se nastupi kao Božji svjedok; b) *obavljanje religioznih vježbi* kojima se prije svega trebaju jačati samodisciplina, nesebičnost i međusobna solidarnost vjernika, i c) *uzorno ponašanje* – koje je povezano sa stalnom spremnošću zalaganja za bolje društvo. I. se ne smije shvatiti kao povijest zato što je on živa povezanost s Bogom koja se uvijek iznova treba dokazivati. »Tko se (*čitavim svojim bićem*) preda Bogu a čini dobra djela imat će svoju nagradu kod svoga gospodara. Oni neće imati straha niti će tugovati!« (2,112).

I. teorijski gledano pretpostavlja svjesno djelovanje. Prilikom potvrdivanja svoje predanosti Bogu vjernik mora razviti sve svoje stvaralačke mogućnosti: »Duši nagrada za ono što uradi; duši kazna za ono što je sebi učinila« (2,286). »Doživljavam časove božanske kreativnosti«, opisivao je Muhamed svoju vlastitu životnu dinamiku. Na i., kakav se oblikovao tijekom povijesti, reflektira se ne samo kuranski nauk kao pravi izvor islama. Dodatni su izvori: *sunna*, tj. ukupnost izvankuranskih riječi koje je izrekao Muhamed kao i izvješća o njegovim djelima i prešutnim odobravanjima; b) *consensus doctorum*, tj. jednodušno mišljenje vjeri predanih i stručnih učenjaka jedne generacije; c) *zaključak po analogiji*, tj. religiozna spoznaja na temelju prilagodbe nekoga novog slučaja s pretpostavkama iz prvoga razdoblja islama.

Zadnje spomenuti izvor ne priznaju strogi tradicionalisti kakvi su npr. pristaše četvrte pravne škole sunitskog islama. U religioznom habitusu muslimanskih narodnih masa izražavaju se različiti neislamski utjecaji. I. i obje starije objavljene religije – židovstvo i kršćanstvo – međusobno su otuđene uglavnom iz dva razloga: a) zbog snažnog azijatiziranja islamskoga misaonog svijeta koje je nastupilo nakon potiskivanja miroljubive teološke škole mutezilita u X. stoljeću, i b) zbog procesa premišljanja koja su se javila nakon reformacije u kršćanstvu i koji su doveli do stapanja nanovo akcentuiranih kršćanskih sadržaja nauka sa sadržajima prosvjetiteljstva.

Prosvijećeni musliman prepoznaje samoga sebe u suvremenim kršćanskim i židovskim sadržajima nauka – ukoliko se to tiče moralne teologije. Ukoliko se i. uspije osloboditi dnevne politike i ukoliko mu se prosvjećivanje omogući na temelju njegovog autentičnoga kulturnog naslijeđa, utoliko će se izvršiti veliki korak u međureligijskom približavanju. Teškoće zgodimice zapaženoga nedostatnog razumijevanja leže uglavnom u raznovrsnosti ideala obrazovanja i u različitim stupnjevima civilizacijskoga razvoja. Tek je u XIX. i XX. stoljeću postalo uobičajeno da se pod oznakom i. podrazumijeva jedan raspon, naime religija i političko-socijalno područje.

Za razliku od kršćanstva i. odbacuje svaku antropomorfnu predodžbu o Bogu. Istočni grijeh i otkupljenje kao spasenjsko-povijesni događaji ne priznaju se. Križ, krštenje i euharistija se odbacuju. Vino je zabranjeno, pogotovo u bogoslužju. Svećeništvo i celibat su nepoznati. Ova suprotnost ostavlja dojam da je i. reakcija na kršćanstvo. Prate li se najnoviji razvoji u kršćanskoj teologiji, tada se ponekad stječe dojam kao da je on usmjeren na približavanje. Naime, njime se rehabilitiraju mnogi sadržaji islamske vjere.

Pozivanje Kurana na židovstvo i kršćanstvo donijelo je islamu tragičan sukob s tim pretkodnim religijama. Budući da se u njemu biblijsko naslijeđe razumije djelomice drugačije nego u njima, on se izlaže prigovoru da je krivo razumio židovstvo i kršćanstvo. Tako je u početku nastao dojam da se kod islama radi o nekoj židovskoj ili kršćanskoj sekti. Muhamed je u srednjem vijeku bio poznat i kao »otpadnički kardinal« Dakle, i. je postao gotovo unutarnjom kršćanskom stvari. I. se razumije kao autentična Božja objava. Ovdje leži jedan od glavnih razloga za nerazumijevanje i odbacivanje od strane »posjedovatelja Knjige«, kako se u Kuranu nazivaju Židovi i kršćani. »Među rodbinom se biva najmanje razumljenim.« To pravilo dolazi dakle ovdje do punoga važenja.

»Kršćanin«, smatra Marcel A. Boisard, »nalazi mnogo toga u islamu što ga podsjeća na njegovu vlastitu religiju, kao što su članci vjere i ideje koje su identične ili slične s njegovim. One su mu toliko poznate da prolazi pokraj njih, a da se ne informira o njihovom pobližem sadržaju. On prema njima pokazuje

totalnu ravnodušnost kakva se ima prema stvarima za koje vjerujemo da ih dobro poznajemo, ali koje se ne poznaju dovoljno da bi se mogle razumjeti« (M. A. Boisard, Die Wurzeln des Nichtverstehens des Islams, u: *Islam und Westen* [Wien 1/1981] 1, 11).

Simbolika kuranskog jezika i različite forme egzegeze oblikovale su tijekom povijesti višeslojnu sliku svjetskog islama, tako da je pomašeno govoriti o njemu kao o nekoj jednostavnoj ili čak monolitnoj religiji. Diferenciranje je nužno ako se želi udovoljiti stvari. Jedino u sunitskom islamu postoji niz osjenčenja: tolerantni i širokogrudi murdžijiti, koji nemuslimanima koji vjeruju u Boga priznaju sudjelovanje u spasu, slobodoumni muteziliti koji žele racionalno razumjeti svaki religiozni zahtjev, hanefiti koji su relativno otvoreni prema svijetu, ali i integralisti poput hanbelitskih tradicionalista koji danas vladaju u dijelovima Arabije.

Istaknuto ujedinjavajuće obilježje svih muslimana jedino je ispovijedanje u jednome Bogu i priznavanje Muhameda kao njegova poslanika. Osim zajedništva u kultu postoji još niz vodećih moralnih načela koja jednako ozbiljno prihvaćaju svi islamski vjernici. Neka se spomene bratstvo svih vjernika, požrtvovnost, sposobnost strpljivosti a višestruko i spremnost da se umre za vjeru, što u posebnim političkim konotacijama može biti podloga za fanatizam.

Lit.: J. Jomier, u: EI² IV, 171–177, ed. by Kurshid Ahmad, *Islam – its meaning and message*, London ²1976; Osman Nuri Hadžić, *Muhumed a. s. i Kur'an*, Sarajevo ²1968; Smail Balić, *Ruf vom Minarett*, Hamburg ³1984. Vidjeti tamo ostalu literaturu. S. BALIĆ

ISTINA

kršćanski

I. izražava slaganje mišljenja i bitka, tj. pojam se može odnositi na oboje. Tako se i. spoznaje razlikuje od istine bitka. Spoznavanje je istinito kada se spoznato slaže sa stvarnošću koja treba biti spoznata (spoznajno-teoretski aspekt). I. bitka znači strukturu stvarnosti koja stoji nasuprot spoznavanju, koja omogućuje da se ona razotkriva, otvara spoznavanju, da je neprikrivena za spoznavanje (ontološki aspekt). Spoznata i. obvezuje spoznavatelja na istinitost (etički aspekt).

Priopćavanje usmjereno prema van u govoru i postupanju mora se slagati s unutarnjim uvjerenjem. Po predaji, definicijom čovjeka kao animal rationale (razumno biće) istodobno je izražen odnos prema istini. »Obdaren razumom« znači biti sposoban za duhovnu spoznaju koja je opet usmjerena na pravo spoznavanje, na istinu. Dakle, razumno biće, ako hoće biti ono što mora biti, usmjereno je na istinu. Ovo čovjekovo usmjerenje na istinu istodobno se pokazuje kao životno važno za njega, jer je on i animal sociale (biće zajednice). Čovjekova komunikacija samo je tada moguća ako se načelno potvrđuje mogućnost istine. Odatle istini također pripada značenje za ljudsko postupanje u kojem se i. mora pokazati kao istinitost, tj. kao slaganje vanjskog postupanja s unutarnjim uvjerenjem.

Čovjek se u svom svakodnevnom životu pokazuje, dakle, s jedne strane usmjeren na istinu, ali i upućen na istinu u svojim postupcima. Ako se ta činjenica propituje u svojim uvjetima i mogućnostima, i. postaje problem filozofskog razmišljanja. Na tom stupnju razmišljanja pitanje o istini u grčkoj filozofiji najprije je postavio Parmenid. U razlikovanju između istine i prividа, između pravoga puta i puta obmane, prvi put za nas filozofsko razmišljanje postaje utvrđivanje istine koje se može shvatiti kao slaganje mišljenja i bitka.

Potpuno je razvijen problem istine u Platonovoj filozofiji i to s triju aspekata: ontološkoga, logično-spoznajno-teoretskog i etičkog koji se ne smiju rastavljati jedan od drugoga nego postaju jasni u svojoj ograničenosti i uzajamnoj ovisnosti. Za Platona je najvažniji i istodobno najteži ontološki aspekt, tj. i. stvari. Pouzdana spoznaja ne smije se usmjeravati na čistu pojavnost koja je podložna nastajanju i promjenljivosti nego se mora oslanjati na istinit, nepromjenljiv bitak stvari, na ideje, na »logoi« koji se s pomoću postupka hipoteza pokazuju kao najjači. Samo se tako može postići uvid u istinu stvari. Taj se uvid mora vježbati i učiti metodom dijalektike pomoću koje se i. osigurava i može razlikovati od čistog prividа.

Mišljenje je preslušavanje strukture bitka, neprikrivenosti, istine bitka. Ona tako jamči mišljenju vlastitu točnost i istinu. Okretanje bitku znači istodobno okretanje istini. To se okretanje može razumjeti kao uspinjanje od čistog

privida do u sebi postojeće istine. Usporedba sa spiljom i usporedba sa suncem u njihovoj ograničenosti pokazuju ograničenost spoznajne istine i istine bitka. Kao što sunce svojim svjetlom pušta da rastu stvari i daje mogućnost njihova razlikovanja i spoznavanja tako je i najviša ideja, ideja dobroga, razlog za bitak i raspoznatljivost ideja i od njih ovisnih stvari. Uzdizanje do promatranja ideje dobroga znači katarzu, oslobađanje od područja osjetilnosti, nastajanja i čistog privida i okretanje području nepromjenljivog bitka koji jedini može jamčiti spoznavanje istine. Tako spoznaja istine znači biti slobodan od subjektivnih utjecaja. Tko je uspio gledati istinu, ima tešku dužnost druge izvijestiti o toj istini i voditi ih k njoj. Dakle, pojam istine je ovdje prvenstveno pojam koji pripada bitku, a tek sekundarno pripada spoznavanju koje se obraća toj istini. Pitanje o mogućnosti spoznaje istine obrazlaže se izvornim identitetom bitka i istine u osnovi svega, a to vrijedi za grčku filozofiju preko Aristotela do Plotina.

Biblijska uporaba istine donosi novu dimenziju u pojam istine. Ekvivalent grčkoj »aletheia« u SZ su hebrejski pojmovi »emuna« i »emet«. Oni označavaju vjernost i čestitost, pouzdanost i istinu Božjih postupaka prema svom narodu. I. dobiva osobno-dijaloški odnos; ona je Jahvin bitak koji se u povijesti s njegovim narodom pokazuje kao postojan. Ovo spasenjsko djelovanje ima svoj vrhunac u NZ u objavi božanske riječi u Isusu. U njegovoj je osobi, prema Ivanovu evanđelju, Božja istina povijesno prisutna. U ranokršćanskoj filozofskoj teologiji, npr. kod Augustina, oba aspekta, metafizički i osobni pojam istine, ulaze u sintezu.

Bog je kao apsolutni temelj bitka istodobno i apsolutna i. koja u Kristu kao objavljenoj riječi Božjoj pruža čovjeku sudjelovanje u sebi, tj. u istini. Srednjovjekovna filozofija preuzima taj pojam istine. U Božjem duhu postoje ideje kao plan stvaranja. Isto se tako na to trebaju usmjeravati i. stvari kao i njihovo spoznavanje ljudskim duhom. Klasična formula za istinu kao adaeqatio rei et intellectus vrijedi za ontološku kao i za spoznajno-teoretsku istinu. I. stvari kazuje katkada slaganje stvari s njezinom idejom u Stvoriteljevu duhu. Ono je istodobno mjera za spoznajnu istinu kojoj teži ljudski intelekt. Utemeljenje i jamstvo istine leže u pojmu Boga Stvoritelja.

U novovjekovnoj filozofiji poduzeo se pokušaj da se ljudsko mišljenje i njegova i. utemeljuju sasvim iz njih samih. Tu zadaću treba preuzeti »cogito« kao temelj filozofije (Descartes). To vodi do »kritike uma« (Kant) tj. do ispitivanja dosega ljudskog spoznavanja. Filozofija njemačkog idealizma pokušava utemeljiti spoznaju istine iz ideje apsolutnog znanja.

U sadašnjoj filozofiji premješta se problem istine sa spekulativnog utemeljivanja na analize spoznajno-teoretskih problema u pojedinim znanostima ili na jezično analitička istraživanja gramatičko-semantičke ili povijesno-hermeneutičke vrste. Pritom se dadu utvrditi dvije suprotne tendencije u diskusiji o pojmu istine koje obadvije mogu dovesti do njegova produbljivanja. S jedne se strane, ograničenje pojma istine na čistu logiku izlaže opasnosti da se sroza u banalnost. S druge strane, postoji opasnost da odveć općim proširenjem na neprikrivenost i očevidnost, gubitkom izvornog sadržaja, postane mutan i nejasan. Doduše, apsolutno utemeljenje istine konačnim, povijesno shvaćenim umom i jezikom nije moguće. No, i. kao moguća mora biti prihvaćena; ona je neosporan zahtjev uma i jezika ako obadva sami sebe u svojoj mogućnosti ne rastvore i ne poniš̌te.

I. je nešto dinamično. Kako ona postaje za nas shvatljiva kao čin koji se može i mora izvesti u konačnom umu? Treba razlikovati sljedeće strukturne momente: I., koja je otkrivena spoznavajućem subjektu, mora biti očigledna; prosudivanjem se tada i. spoznajno ispunjava; kriteriji istine mogu neki sud pokazati kao istinit ili kao lažan. Konačnost ljudskog spoznavanja istine i njegova povijesna uvjetovanost ne dopuštaju da se konačno dade sadržajni iskaz o istini. No, struktura istine može se opisati klasičnom formulom: veritas est adaequatio rei et intellectus. Ta odredenost ostaje formalna i stoga je primjenjiva na svaku teoriju o istini.

Na temelju hipotetičkoga karaktera čovjekove spoznaje istine ne može se postići apsolutna i. Unatoč tomu, spoznaja se može usmjeravati na ideju istine kao potpunog identiteta mišljenja i bitka, što je cilj kojem treba težiti i na kojem sudjeluje spoznavajući konačni subjekt. Nasuprot tom reduciranom relativnom zah-

tjevu filozofije za istinom stoji apsolutni zahtjev kršćanske teologije za istinom. Ona sebi postavlja pravo da je u posljedovanju posljednje istine o smislu i cilju svijeta i čovjeka. U Isusu Kristu na vrhuncu je Božja pomoć čovjeku. Kristom kao utjelovljenom Božjom istinom čovjeku je konačno otvoren put spasenja.

Takva je i. za konačni um nedokaziva. Mora li je on zato nužno odbaciti ili se može zamisliti odnos koji ispunjava zahtjev konačnog uma i religiozne objave, mišljenja i vjere, filozofije i teologije, a da se oboje međusobno ne isključuju? Kako se apsolutna i. teologije uvijek iznova formulira i naviješta tijekom povijesti sredstvima konačnog uma, filozofija bi ovdje mogla preuzeti kritičku funkciju prema teologiji. No teologija bi mogla filozofskom naporu dati posljednji smisao i posljednji cilj koji taj napor sam iz sebe ne može dati.

Lit.: H. Baumgartner, Wahrheit/Gewißheit, u: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von Peter Eicher, Bd. 4, München 1985, 263–274; W. Beierwaltes, *Deus est veritas in »Pietas«*. Festschrift für Bernhard Kötting, hrsg. von Ernst Dassmann/K. Suso Frank, Jahrbuch f. Antike und Christentum, Erg.-Bd. 8, Münster 1980, 15–29; J. Blank, Der johanneische Wahrheitsbegriff, u: *Biblische Zeitschrift* N. F. 7 (1963), 163–173; H. Krings, Wahrheit, u: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Fries, Bd. 2, München 1963, 786–794; L. B. Puntel, Wahrheit, u: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Krings/H. M. Baumgartner/C. Wild, München 1974, 1649–1668; E. Tugendhat, Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit, u: *»Collegium philosophicum«. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/Stuttgart 1965, 389–402; isti, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin ²1970.

H. SCHNARR

ISTOČNI GRIJEH → GRIJEH, → PRAGRIJEH

ISUS KRIST

1. židovski

a) Rabinski izvori: U rabinskoj literaturi oskudni su podaci u kojima se izričito spominje I. K. ili se aludira na njega, na njegove riječi ili djela. U ime mudraca nema ni spomena iz prve polovine I. stoljeća. Iz II. stoljeća potječu objašnjenja koja već odražavaju znanja i mišljenja Židova onoga vremena o kršćanima i o Isusu Kristu, a ona djelomice potječu iz istodobnih kršćanskih izvora. Stoga je talmudski materijal oskudan, jer rabinski autoriteti iz razdoblja drugoga Hrama izvješćuju vrlo slabo i samo u vezi s halaškim razmatranjima, odnosno spominju ga samo usput u nekoj hagadi; napokon, I. K. i njegovi pristaše u politički nemirno doba herodovaca i posljednjih prokuratora budili su samo onoliko pozornosti koliko i nastanak mnogih drugih sekti. Mjesta o Isusu Kristu, koja su glede svoje povijesne kvalitete u istraživanjima ocijenjena vrlo raznovrsno (dok npr. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midraš*, 1903, i J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, 1907, ³1952, 15–66, žele u njima prije vidjeti rana izvješća, M. Friedlaender, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, 1905, i J. Maier, *Jesus Christus im Talmud*, 1977, smatraju ih kasnijim dodacima) obavješćuju nas (s rezervom!) da se on zvao Ješua (Ješu) iz Nazareta (b Sanhedrin 43a; Avoda zara 16b.17a), da se bavio čarobnjaštvom (tj. činio čuda, b Sanhedrin 43a; 107b; Sota 47b; usp. j Hagiga II,2), zaveo Izrael i odveo ga na krivi put (b Sanhedrin 43a), rugao se riječima mudraca (b Gitin 56b; 57a), Toru tumačio kao farizeji (Tos. Hulin II,22 i d.; b Avoda zara 27b: j II,2), da je imao pet učenika (b Sanhedrin 43a), govorio da nije došao kako bi nešto oduzeo Tori ili joj dodao (b Šabat 116a.b), da je dan uoči Pesaha, koji je pao na jedan šabat, bio obješen (raspet) zbog hereze i zavođenja (Sanhedrin 43a, 67a), da su njegovi učenici u njegovo ime liječili bolesnike (Tos. Hulin II,22 i d.; b Avoda zara 27b; j II,2). U tendencioznim prikazima tvrdi se da je I. K. nezakonito dijete preljubnice (traktat Kala 51a; usp. M Jevamot IV,3; b 49a) i da je četrdeset dana prije njegova raspeća jedan izvikivač javno oglasio razlog njegove presude kako bi ga oslobodili iskazi svjedoka: »Ali, nisu ga oslobodili« (b Sanhedrin 43a). Nakon preokreta u doba cara Konstantina u IV. stoljeću cilj im je bio da Židove učine neosjetljivima na pritisak kršćana, da ih zaštite od prejake Crkve. Te religijsko-apologetski preuveličane legende o Isusu Kristu ne sadrže temeljno židovsko antikršćansko načelo. Polemička očitovanja u talmudskoj literaturi uobličena su od IX./X. stoljeća u *Toledot Ješu* (»Život Isusa Krista«) koji se proširio u mnogobrojnim verzijama. Satirički priču, koja je oblikovana poput srednjovjekovnog romana, koja je sve do XIX. stoljeća mnogim Židovima prenosila podrugljivu imitaciju Isusova života,

odbili su Moses Mendelssohn (u obraćanju Lavateru) kao »izrod iz doba legendi« i židovski povjesničar Heinrich Graetz kao »bijednu krpariju, kompiliranu od fragmentarnih saga iz Talmuda o Isusu« (usp. Krauss, *Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, 1902).

b) Noviji židovski prikazi: Ako su dotad židovski povjesničari i teolozi izbjegavali zauzeti stajalište, u XX. stoljeću pozabavili su se opširnije pitanjima trebaju li se Isusova osoba i nauk pripisati židovstvu. Temelj takvim radovima postavio je C. G. Montefiore svojim prikazom židovskih elemenata u sinoptičkim evanđeljima (*The Synoptic Gospels*, ²1927). Isusovu nauku priznao je neke odlike u odnosu na rabinsko židovstvo, ali je odbacio njihovu daljnju kršćansku razradu. Njegovu shvaćanju da je Isusova etika židovska i da se Židovi ne bi trebali opirati njezinu uključivanju u židovstvo, usprotivio se, između ostalih, Ahad ha-Am (esej: *Nach zwei Seiten* /Nakon dvije strane/). S. Hurwitz (Zur Erweiterung der Grenzen, u: *Heatid*, 1911) borio se protiv pokušaja uskogrudnog ograničavanja židovstva. J. Klausner (op.cit.) prihvatio se, prije svega, rasprave o Isusu sa židovskoga stajališta. Došao je do rezultata da »u Isusovu životu nema ni koraka, pa ni retka u prikazu njegova nauka koji ne bi nosio žig proročkoga i farizejskog židovstva i žig zemlje Palestine neposredno prije razorenja drugoga Hrama«. On ipak »ne može biti mesija židovskomu narodu: kraljevstvo Božje... još mu nije došlo. Ne može ga se priznati ni za 'proroka': za to on nema političkog razumijevanja i dar za nacionalnu utjehu i bodrenje... No za židovski narod Isus je *učitelj visoka morala i prvorazredni pripovjedač prispodobi*. On je baš *pravi* učitelj morala« (op.cit. 572 i d.). M. Buber vidio je u Isusu »središnjeg Židova« »u kojemu se skupila židovska volja za ostvarenje i kojom se on probio«: »To što se Bog u svijetu i svjetovnome želi ostvariti njihovim strastvenim očišćenjem i kreativnim savršenstvom, što je svijet opustošena kuća koju treba opremiti za duh i to što duh, sve dotle dok se to ne dogodi, nema kamo položiti glavu, to neizmjerno duboko znanje Isusovo je najdublje židovstvo« (Der heilige Weg, u: *Reden über das Judentum*, ²1932, 143–197, 163.164 i d.). Buber priznaje: »Isusa sam od mladosti osjećao kao svojega starijeg brata. Da su ga kršćani smatrali i da ga smatraju Bogom i Otkupiteljem, činilo mi se uvijek nadasve ozbiljnom činjenicom koju radi njega i radi sebe moram nastojati shvatiti« (Zwei Glaubensweisen, 1950, u: *Werke I*, 1962, 651–782, 657). Prema istraživanjima D. Flussera, Isusov lik u evanđeljima uklapa se glatko u njegov židovski okoliš (Die konsequente Philologie und die Worte Jesu, u: *Almanach auf das Jahr des Herrn 1963*, 39–73; isti, *Jesus*, 1968/1978). »Eminentno židovski« u riječima sinoptičkog Isusa prevladava i u prikazima S. Ben-Chorina (*Bruder Jesus*, 1967/1977; isti, Das Jesus-Bild im modernen Judentum, u: *Im jüdisch-christlichen Gespräch*, 1962; isti, Jüdische Fragen um Jesus, u: *Das Judentum im Ringen der Gegenwart*, 1965, i P. Lapide, *Er predigte in ihren Synagogen*, 1980; isti, *Der Rabbi von Nazareth*, 1974; isti, *Ist das nicht Josephs Sohn?*, 1976). Iz tolerantnoga spasenjsko-povijesnog kuta gledanja F. Rosenzweig ipak vuče granicu koja je potrebna prema židovskom shvaćanju: »Slažemo se u tome što Krist i njegova Crkva znače u svijetu: nitko ne dolazi k ocu osim preko njega. Nitko ne *dolazi* k ocu – ali je drukčije ako netko više ne mora dolaziti k ocu jer već kod njega *jest*. I to je sada slučaj izraelskoga naroda (ne pojedinoga Židova)« (*Briefe*, 1935, 73).

D. VETTER

2. kršćanski

Središte kršćanske vjere je I. K. Apostolsko vjerovanje formulira ovu vjeru ovako: »Vjerujem u Isusa Krista, jedinoga Sina Božjega, Gospodina našega, koji je začet po Duhu Svetom, rođen od Marije Djevice, mučen pod Poncijem Pilatom, raspet, umro i pokopan, sašao nad pakao, treći dan uskrsnuo od mrtvih, uzašao na nebesa, sjedi o desnu Boga, Oca svemogućega, odonud će doći suditi žive i mrtve.« To vjerovanje u Isusa Krista ima svoje korijene u iskazima NZ. Ljudi su uvijek sebi iznova postavljali pitanje: Tko je bio I.? Što je on htio? Već NZ nabacuje ovo pitanje: »Tko je ovaj?« Prije svega I. je bio Židov. On nije samo živio kao Židov nego je isto tako kao Židov i vjerovao: u jednoga Boga, Jahvu, koji se objavio tijekom povijesti i čija se volja zadržala u Tori. I. je bio rođen u vrijeme cara Augusta (usp. Lk 2,1), otprilike sedam godina prije našeg računanja vremena. Njegova domovina bila je Palestina na području današnje

države Izrael, koja je nekoć pripadala Rimskom Carstvu. NZ navodi Betlehem kao njegovo rodno mjesto; Isus je odrastao u Nazaretu (usp. Mt 1,18 i d.; Lk 1,26 i d.). Rimski i židovski povjesničari onoga vremena samo usput spominju Isusa. Glavni izvori za Isusov život i djelo su zapisi NZ. Iako oni na prvome mjestu ne pokazuju zanimanje za životopis, iz njih se ipak mogu razabrati mnogi povijesni i zemljopisni podaci koji su bili značajni za Isusov život i djelo. Od početka je Isusov nastup izazivao očaranost i čuđenje, ali i suzdržanost, ljutnju i neprihvaćanje. Razlog za to leži u njegovoj posebnoj originalnosti kako je susretao ljude. Presudno je bilo njegovo držanje kad bi pristupao ljudima. Način na koji bi započeo razgovor privlačio je ljude u njegov krug. I tako bi oni pošli za njime i proputovali s njime svoju domovinu Palestinu.

Srž njegove poruke bilo je naviještanje »kraljevstva Božjeg«. »Kraljevstvo Božje« značilo je za Židove, koji su u Isusovo vrijeme bili pod tudinskom rimskom vlašću, ispunjenje staroga sna; ostvarenje na zemlji nikada ispunjenog ideala pravednog vladara. Većina Isusovih suvremenika nadala se dolazećem »kraljevstvu Božjem«, ali pod time su podrazumijevali vrlo različito: jednima se ono činilo kao idealna vladavina na ovome svijetu, a drugima kao ispunjenje sreće nakon smrti; za jedne se ono odnosilo na čitav kozmos, a za druge je bilo ograničeno samo na izraelski narod.

Nalazeći se u ovim tradicijskim strujanjima, I. je primijenio na »kraljevstvo Božje« to staro a ipak živo nadanje, ali mu je dao novi smisao. Za Isusa je odlučujuće ovo: »Kraljevstvo Božje« je blizu, tj. počinje biti stvarnost. Bog će sam ustanoviti taj novi početak. On sam će ispuniti nade, očekivanja i čežnje ljudi kada uspostavi svoje »kraljevstvo«, kraljevstvo sasvim nove vrste, bez moći i nasilja, u kojem nema podčinjavanja i porobljavanja. Njegov tipičan znak je ljubav, Božja ljubav prema svim ljudima. Evanđelist Marko ovako sažima ovu Isusovu poruku: »Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte u radosnu vijest!« (Mk 1,15). Pretpostavka za to da će sam Bog vladati i uspostaviti svoje kraljevstvo ljubavi, pravde i mira, korjenita je čovjekova odluka za Boga. Ovdje se postavlja zahtjev svakom pojedinom čovjeku. U poslušnosti prema Bogu ne treba svoje srce vezati uz novac i vlasništvo (Mt 6,19 i d.; Mk 10,17 i d.), uz pravo i čast (Mt 5,39 i d.; Mk 10,42 i d.), uz roditelje i obitelj (Lk 14,26 i d.; Mt 10,34 i d.) nego jedino uz Boga.

Da je to »kraljevstvo Božje« započelo već s Isusom i njegovom porukom, postaje jasno u Isusovu odgovoru na pitanje Ivana Krstitelja: »Jesi li ti onaj koji ima doći, ili da drugoga čekamo?« Na to je I. rekao Ivanovim učenicima: »Idite i javite Ivanu što čujete i vidite! Slijepi progledaju, hromi hodaju, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se propovijeda radosna vijest. Blago onomu tko se zbog mene ne pokoleba!« (Mt 11,3–6 par). Iz ovog Isusova odgovora slijedi da je on u svom djelovanju i postupcima držao da su ispunjena obećanja iz Izaijine knjige (Iz 33,5 i d.; 61,1), dakle, da je u njemu, Isusu, već počelo i postalo djelotvorno »kraljevstvo Božje« i time eshatološko spasenje za sve ljude. Prema tomu, I. je, kao što prenosi Luka, već kod svoje prve propovijedi u nazaretskoj sinagogi uzeo riječ iz Izajine knjige (61,1 i d.) i povezao je sa sobom: »Na meni je Duh Gospodnji, jer me pomazao. Poslao me da donesem radosnu vijest siromasima, da navijestim oslobođenje zarobljenicima i vraćanje vida slijepcima, da oslobodim potlačene, da proglasim godinu milosti Gospodnje« (Lk 4,18 i d.). Taj Isusov zahtjev susrećemo i drugdje u NZ: S Isusom je došao čas odluke. Zato I. naziva »blaženima« one koji u njegovim djelima i riječima mogu iskusiti i doživjeti blizinu eshatološkog spasenja: »A blago vašim očima jer vide i ušima jer čuju! Zaista, kažem vam, mnogi su proroci i pravednici željeli vidjeti što vi vidite, ali ne vidješe; čuti što vi čujete, ali ne čuše« (Mt 13,16 i d.; Lk 10,23 i d.). Nadalje se kaže: Kada je već kraljica Juga došla da bi čula Salomonovu mudrost (1 Kr 10,1 i d.): »A evo, ovdje je nešto više od Salomona!«. I kada su se stanovnici Ninive obratili na temelju Jonine propovijedi (Jon 3): »A evo, ovdje je nešto više od Jone!« (Lk 11,30 i d. par). Ovdje: Isusovo polaganje prava na to da je veći autoritet od Jone, veći od Salomona, čak veći od Mojsija: »Čuli ste da je rečeno starima ... a *ja* vam kažem (Mt 5,21 i d.), kao zahtjev je jedinstveno; on razbija okvire svega dotad uobičajenog. Zato je NZ Isusu pridao onaj naslov koji odgovara tom zahtjevu iz starozavjetne tradicije pa je u njemu vidio očekivanog *ME-*

SIJU, koji se grčki kaže Christos, a latinski *CHRISTUS* i zato ga označava kao Isusa Krista.

Isusova poruka o »kraljevstvu Božjem« koje je blizu, njegova bezuvjetna praksa ljubavi koja nije nikoga isključivala niti odbacivala, uznemirivala je zaštitnike religijskog zakona: Njegova poruka o jednome Bogu koji se brine i o grešnicima stavljala je u pitanje njihovu predodžbu o Božjoj svetosti i pravednosti. Zato je tada došlo do sukoba s vodećim predstavnicima tadašnjeg židovstva. U Isusu su vidjeli lažnoga proroka kojem je na osnovi njegove Božje poruke prijetila smrtna kazna (Pnz 18,20). Tako je Isusova naprasita smrt posljedica unutarnje dosljednosti njegova učenja i njegova ponašanja (W. Kasper).

Da je I. iz Nazareta bio smaknut na križu, ubraja se u povijesno utvrđene činjenice Isusova života. Sva četiri evanđelja opširno pripovijedaju o Isusovoj muci i smrti (Mk 14–15; Mt 26–27; Lk 22–23; Iv 18–19). Događaji koji su povezani s Isusovim uhićenjem, njegovim procesom i smaknućem na križu ubrajaju se u najstarije dijelove predaje. Već Pavao ukazuje na to: »Gospodin Isus one noći kad bijaše predan ...« (1 Kor 11,23). Izrazi kao »predati«, »izručiti«, »izdati« pripadaju čvrstom sastavnom dijelu tradicije muke u evanđeljima.

Sva su četiri evanđelja jedinstvena u tome da je I. bio smaknut na križu u petak židovskoga pashalnog tjedna. Prema sinopticima (Mk, Mt, Lk) bio je to prvi dan blagdana Pashe pošto je Isus prije toga sa svojim učenicima blagovao pashalnu večeru (Mk 14,12 i d.; Mt 26,17 i d.; Lk 22,7 i d.). Prema Ivanovu evanđelju, Isusov smrtni dan padao je na dan priprave za Pashu (Iv 19,14), na koji su se klali pashalni janjci, a tek je navečer održana pashalna večera (Iv 18,28). Reklo bi se da su teološki motivi diktirali to razlikovanje: S Ivanova gledišta (19,36), I. umire kao pravo pashalno janje, dok su sinoptici htjeli prikazati posljednju Isusovu večeru kao novu pashalnu večeru. Povijesno gledano, ponešto govori u prilog Ivanova navoda Isusova smrtnoga dana. Teško je prihvatljivo da se Veliko vijeće sastalo upravo na najveći židovski blagdan, isto tako da su Isusovi učenici (Lk 22,38; Mk 14,47) i oni koji su ga uhitili (Mk 14,43 par) nosili oružje ili da se izričito na taj dan Šimun Cirenac vraćao s rada u polju (Mk 15,21). Stoga je dan prije blagdana Pashe najvjerojatniji Isusov smrtni dan, što je tada prema astronomskim računanjima bio 7. travanj 30. pos. Kr. Prema natpisu na križu: »Kralj židovski« dade se razabrati da je I. bio osuđen od Rimljana kao onaj koji hoće biti mesija, dakle, na temelju političke optužbe. Sa židovske strane vjerojatno je prigovor da huli na Boga i da je lažni prorok (Mk 14,53–65 par) bilo odlučujuće za presudu. Optuživanja zbog navodne Isusove hule na Boga često se susreću u evanđeljima, a isto tako i prijetnja smrtnom kaznom koja je prema židovskom zakonu bila kamenovanje. Objede takve vrste i prijetnje smrću raspirivale su se zbog njegova ponašanja naspram tradicionalne religije, zbog njegova ophođenja s grešnicima, zbog nepoštivanja propisa o čistoći, zbog kršenja stroge šabatne zabrane, konačno, zbog Isusova kritiziranja tradicionalne pobožnosti prema Bogu. No, budući da je u ono vrijeme Velikom vijeću bilo uskraćeno pravo da donosi smrtnu presudu, morala se uključiti vlast rimske posade da bi podastiranjem političke optužnice I. mogao biti smaknut. Tako se Isusovo raspeće objašnjava kao izvršenje smrtne kazne po rimskom pravu.

Isusova smrt na križu oduvijek je bila kamen spoticanja. Već Pavao piše u svojoj Prvoj poslanici Korinćanima: »I dok Židovi zahtijevaju znakove, a Grci traže mudrost, mi propovijedamo Krista razapetoga, sablazan za Židove, ludost za pogane« (1 Kor 1,22 i d.). Zato je imperativ onoga trenutka protumačiti smisao Isusove smrti. Starozavjetna pjesma o Božjem sluzi koji trpi (Iz 53,1–12) u ranom obrascu vjere iz Kor 15,3,5 služi već tomu da se Isusova smrt protumači kao zadovoljština za spasenje ljudi. »Krist je umro zbog naših grijeha« piše Pavao i tumači Isusovu smrt u svjetlu starozavjetnih iskaza kao smrt pomirenja »za nas«. To se isto tako pokazuje u staroj predaji o Posljednjoj večeri u 1 Kor 11,24 gdje se kaže: »Ovo je tijelo moje koje je za vas«. Isusova se smrt prepoznaje kao *predanje*, kao što je njegov život, njegovo postojanje za druge bilo već potpuno predanje Bogu i ljudima (usp. Lk 22,27; Iv 13,12–20; Mk 9,35 i dr.). Time Isusov put, njegova praksa ljubavi dosljedno vodi u smrt. U svakom slučaju ta se smrt ne pokazuje kao besmislen događaj nego kao spasenje i otkupljenje za ljude. Pavao

kaže da I. nije živio za sebe (Rim 15,3). Kao što je živio, tako je i umro: za druge.

Iza toga gledišta stoji starozavjetna misao o žrtvi okajnici. Kao obredna žrtva koja je trebala pomiriti ljude s Bogom, kao žrtvena životinja koja ih je trebala očistiti od krivnje i okajanja, tako je Krist svojom mukom i križem konačno izmirio Boga preuzimajući na sebe svu krivnju. U Kristu »imamo otkupljenje njegovom krvlju« (Ef 1,7; usp. Rim 3, 24; Kol 1,13 i d.; Heb 1,3): »krvlju svoga križa« on je utemeljio mir, pomirio je »sve što je na zemlji ili na nebu« (Kor 1,20). Okajanje nas je pomirilo s Bogom i objavilo spasenje »kao što je sigurno da Bog bijaše onaj koji je u Kristu pomirio svijet sa sobom, koji nije uračunao ljudima njihovih prekršaja i koji je stavio u nas riječ pomirenja« (2 Kor 5,19). »Da, Bog je tako ljubio svijet da je dao svoga jedinorođenog Sina da ne propadne nijedan koji u nj vjeruje, već da ima život vječni. Jer Bog nije poslao svoga Sina na svijet da sudi svijet, nego da se svijet spasi po njemu« (Iv 3,16–17). Ako ovako gledamo, Isusova smrt na križu ne treba se ocijeniti kao njegova propast i svršetak nego kao njegova dosljedno održana ljubav do smrti (Iv 13,1; 15,13). Značenje Isusove smrti sadržano je, dakle, u tome da je njegovom smrću na križu konačno postala vidljiva Božja ljubav prema nama ljudima: »U ovome se sastoji ljubav: nismo mi ljubili Boga, nego je on ljubio nas i poslao Sina svoga kao žrtvu pomirnicu za naše grijehe« (1 Iv 4,10). Jer je Isus »poslušan do smrti, i to do smrti na križu« (Fil 2,8) išao tim svojim putem koji je Bog htio, »Bog ga uzdiže na najvišu visinu i dade mu jedincato ime koje je iznad svakoga drugog imena, da se Isusovu imenu 'pokloni svako koljeno' nebeskih, zemaljskih i podzemaljskih bića, i da 'svaki jezik prizna' – na slavu Boga Oca: Gospodar je I. K.« (Fil 2,9–11).

Tako mi kao ludi »zbog Krista« stojimo (1 Kor 4,10), piše Pavao koji je prema vlastitom svjedočenju »ne s visokim govorom ili s mudrošću« htio naviještati »svjedočanstvo Božje« nego kojem nije bilo stalo »išta drugo znati osim Isusa Krista, i to razapetoga« (1 Kor 2,1–2). Zato se on hoće ponositi »križem Gospodina našega Isusa Krista« (Gal 6,14). Jer put k Bogu ne vodi više preko Mojsijeva zakona (Gal 2,21) ili obrednih žrtava (Heb 10,1 i d.) nego snagom krvi Isusove (Heb 10,19 i d.), jer »jedan je Bog, jedan je posrednik između Boga i ljudi: čovjek Krist Isus koji dade samog sebe kao otkup mjesto svih« (1 Tim 2,5–6). Zato je I. K. »posrednik jednoga novog Saveza (Heb 9,15) koji je utemeljio svojom krvlju (Heb 13,20). U Isusovu samopredanju na križu ustanovljen je taj novi Savez između Boga i ljudi (usp. Lk 22,20). Ovo vrednovanje Kristove smrti na križu ima svoj temelj u vjeri u *Isusovo uskrsnuće*.

Oko 56. pos. Kr. piše Pavao zajednici u Korintu: »Ako li Krist nije uskrsnuo, onda je neosnovano naše propovijedanje, neosnovana je i naša vjera« (1 Kor 15,14). Jer, bez Isusova uskrsnuća bila bi vjera u njega (Gal 2,20) beznadno i neutemeljeno držanje uz nekoga kojeg više nema; kada bi stvarno Isusova smrt bila posljednja riječ o njemu, bilo bi suvišno naviještati Razapetoga kao Gospodina svih bića (usp. Fil 2,9 i d.); svako s povjerenjem obraćanje njemu u molitvi (Dj 7,59; 1 Kor 16,22; Otk 22,20) bilo bi besmisleno; nada u vlastito uskrsnuće koja ima svoj korijen u vjeri u Isusovo uskrsnuće (1 Kor 15,22) i u vječni život s Kristom (1 Sol 4,17) bila bi uzaludna. Veliki petak bio bi ubrzo zaboravljen kao mučna zgoda da I. nije uskrsnuo. Nitko se više ne bi obazirao na njega. No, dogodilo se drugačije.

Već ubrzo nakon Isusova raspeća – to je suglasno svjedočanstvo NZ – Isusovi učenici naviještaju da ga je Bog uskrisio, da su ga oni sami doživjeli kao uskrsloga, jer im se *ukazao*. On im je, kažu, dao nalog prenijeti ovu poruku diljem svijeta. Iskustvo s Uskrsnulim bio je razlog za proširenje vjere u Isusa Krista. Opširno je svjedočanstvo o istinitosti Isusova uskrsnuća onaj odlomak u 1 Kor 15,3–5.7 koji je Pavao, kao što kaže, već preuzeo i sada predstavlja temelj njegovih dokazivanja uskrsnuća. Kako je Pavao tu predaju o Isusovu uskrsnuću već prije našao, vjerojatno se radi o vrlo drevnom vjerovanju prakršćanske zajednice koje je vjerojatno bilo formulirano već malo godina nakon raspeća. Podsjetimo se na onaj već prije citirani tekst. Pavao piše: »Predao sam vam najprije ono što sam primio: da je Krist, suglasno Pismima, umro za naše grijehe, da je pokopan, da je treći dan, suglasno Pismima, uskrsnuo, da se ukazao Kefi, potom

Dvanaestorici. Zatim se ukazao braći kojih je bilo zajedno više od pet stotina, od kojih većina još i sada živi, a neki su već pomrli. Potom se ukazao Jakovu, pa onda svim apostolima« (1 Kor 15,3–7). Slična svjedočanstva o ukazanju Uskrsloga nalaze se u Dj 10,40 i d. i u 1 Tim 3,16.

Za razliku od zornih svjedočenja u evanđeljima i Djelima apostolskim iskustvo s Uskrslim u najstarijim svjedočanstvima izraženo je kratko i sažeto s: »On se ukazao«. Ova se riječ češće nalazi u grčkom prijevodu SZ i njome se hoće iskazati sebe-pokazivanje Boga ili njegova anđela (usp. npr. Izl 3,2; Pnz 33,16). Kada se u NZ uzima ova riječ, tada se njome ukazivanje Uskrsloga vidi na istoj razini s ukazivanjima Boga ili anđela i to kao susret s Uskrsnulim u novom načinu postojanja (usp. 1 Kor 15,44). 'Ukazivanje' je dakle izraz prisutnosti objave kao takve bez pobližeg upućivanja na način njezina zapažanja. O istinitosti ove iskustvene prisutnosti Uskrsloga Pavao je bio najdublje uvjeren. Njegovo vlastito svjedočenje u 1 Kor 15,8 ne ostavlja nikakvu sumnju u to: »A naposljetku ukazao se i meni.« Sam je Pavao dakle svjedok Uskrsloga: »Zar nisam vidio našega Gospodina Isusa?« (1 Kor 9,1). O istom ukazanju riječ je u Poslanici Galaćanima: »A kad odluči onaj koji me izdvoji 'u utrobi majke moje i pozva' svojom milošću da u meni objavi Sina svoga ...« (Gal 1,15 i d.). Na isti način Pavao ulazi u »spoznaju« Krista koja mu je bila darovana u doživljaju u Damasku u Fil 3,8 i 2 Kor 4,6. Uz to u NZ susrećemo čitav niz vjeroispovijedanja i himana koji neposredno ističu uskrsnuće, ne govoreći o ukazanjima (usp. Rim 3,1 i d.; Fil 2,6–11; Rim 10,9 i dr.). Mnoga priznavanja Isusa kao Uskrsloga nalaze se u prvim poglavljima Djela apostolskih: »Njega je, to jest Isusa, Bog uskrisio. Tome smo mi svi svjedoci« (2,32); ili: »A začetnika života ubiste, koga je Bog uskrisio od mrtvih, tomu smo mi svjedoci« (3,15; usp. nadalje 5,30 i d. i dr.). Pred oskudnim navodima u najstarijim svjedočanstvima ističu se zorni opisi uskrsnuća u evanđeljima (Mk 16,9–20; Mt 28,16–20; Lk 24; Iv 20–21) i u Djelima apostolskim (1,1–11; 9,3–9; 22,6–11, 26,12–18). U njima evanđelja hoće, svako iz svoje situacije, svako na svom jeziku i u svom svijetu predodžbi, svako gledajući na svoj čitalački krug – iznova posvjedočiti staru predaju uskrsne vjere i pričajući je aktualizirati da bi tako priveo toj vjeri.

Budući da uskrsna poruka nije bila jednostavno nekritički uzeta i prihvaćena (usp. jasno navođenje svjedoka u 1 Kor 15,5–8), rana svjedočanstva upućuju na to da je Kristovo uskrsnuće uslijedilo »suglasno Pismima« (1 Kor 15,4), tj. uskrsna poruka leži kao posljedica starozavjetne objave Boga koji se brine za one koji mu vjeruju (usp. Hoš 6,2; Iš 1,2). Osim toga, vjerodostojnost uskrsne poruke podcrtana je upozorenjima koja evanđelja daju na Isusova predskazanja (usp. npr. Mt 28,6; Lk 24,6 i dr.); kao što je I. po sudbini Ivana Krstitelja (Mk 6,14–29; 9,13) mogao s jedne strane naslutiti svoju vlastitu smrt, tako je ipak s druge strane bio ispunjen čvrstim povjerenjem da ga Bog, kojega je zvao Ocem, neće pustiti da konačno propadne. Jer pritom se radilo o »kraljevstvu Božjem« i njegovu širenju.

Pa ipak, uskrsna je poruka uvijek iznova budila sumnju. Već Pavao navodi razlog za to: »Nitko ne može priznati Isusa kao Gospodina – to znači isto što i 'on je uskrsnuo' (usp. Rim 10,9) – nego djelovanjem Duha Svetoga« (1 Kor 12,3). To kazuje samo to da nitko ne može vlastitom snagom vjerovati u Isusovo uskrsnuće nego samo Božjom milošću.

Zapravo drama Isusove smrti na križu nije se mogla lako prevladati. Ivanovo evanđelje pripovijeda o apostolu Tomi kako se on – razdiran sumnjom u poruku Isusova uskrsnuća – sam sa sobom borio: »Dok ne vidim na rukama njegovim znak od čavala i ne stavim prst svoj u mjesto od čavala i ne stavim ruke svoje u njegov bok, neću vjerovati« (Iv 20,25). Užasnutost Velikim petkom bila je jednostavno preduboka da bi mogla ljude neupitno privesti vjeri u Isusovo uskrsnuće. 'Vidjeli smo Gospodina', danima su mu već govorili njegovi suučenici. On bi ostajao hladan i suzdržan. 'Susreli smo Gospodina, on živi!', tako su govorili. No on im nije vjerovao. Tek susret sa samim Uskrslim otvorio je sumnjičavcu put u vjeru: »Poslije osam dana učenici njegovi bijahu ponovno unutra i Toma s njima. Dok su vrata bila zatvorena, dođe I., stade pred njih te reče: 'Mir vama!' Zatim reče Tomi: 'Pruži prst svoj ovamo: evo mojih ruku! Pruži ruku

svoju i stavi je uz moj bok te ne budi više nevjernik već vjernik!« (Iv 20,26–27). Svladan tim susretom, svladan Isusom Kristom koji živi, Tomi prijede preko usana: »Gospodin moj i Bog moj!« (Iv 20,28). Ovo priznavanje Isusa Krista kao Gospodina i Boga stoji na kraju dugačkog puta, popločanog neizvjesnošću i sumnjom, nesporazumima i skepsom kojima je Toma morao proći i ne samo on nego svi koji slijede Isusa sve dok ne stignu do punog razumijevanja svoga Gospodina. Nakon Uskrsa, tj. nakon Isusova uskrsnuća, učenici su pri susretu opet prepoznali Isusa i tek su im se tada otvorile oči (usp. Lk 24,31), tek tada su o Isusu stekli ono »znanje« koje se potom odrazilo u vjerovanju u njega.

U svojoj Poslanici Filipljanima Pavao navodi jedan himan koji je nastao već ubrzo nakon Isusove smrti i uskrsnuća i koji ovako sažima vjeru u Isusa Krista: »On, božanske naravi, nije se ljubomorno držao svoje jednakosti s Bogom, nego se nje lišio uzevši narav sluge i postavši sličan ljudima. Kad postade kao čovjek, ponizi sam sebe postavši poslušan do smrti, i to do smrti na križu. Zato ga Bog uzdiže na najvišu visinu i dade mu jedincato ime koje je iznad svakoga drugog imena, da se Isusovu imenu 'pokloni svako koljeno' nebeskih, zemaljskih i podzemaljskih bića, i da 'svaki jezik prizna' – na slavu Boga Oca: Gospodar je I. K.« (Fil 2,6–11). To je za kršćanstvo temeljno vjeroispovijedanje.

Najtješnje povezano s novozavjetnim zajamčenim ukazanjima Uskrsloga je u Lukinu dvočlanom djelu predajom sačuvano Kristovo uzašašće (Lk 24,50–53; Dj 1,9–11). Ono želi pomoću biblijskih motiva i stilskih sredstava (gesta blagoslivljanja, oblak, anđeo) predočiti vjeru u uskrsnuće i slikovito istaknuti uzašašće koje se s uskrsnućem dogodilo na slavu Boga, njegova Oca. – Da je »I. K. Gospodin« (Fil 2,11 i dr.) jednom će konačno postati očigledno, prema svjedočanstvu NZ. O toj povezanosti govori NZ oslanjajući se na starozavjetne obrasce o »Danu Gospodnjem« (1 Sol 5,2 i dr.), o »Danu Krista Isusa« (usp. Fil 1,6) ili također o »Danu Sina Čovječjeg« (usp. Lk 17,24). Ovo ukazanje Isusa Krista na kraju vremena, označeno kao »paruzija« (povratak), učinit će potpuno vidljivim njegovo čitavo značenje i stvarnost kao Gospodara nad životom i smrću, kao Gospodara nad svijetom i čovjekom, kao Gospodara sveukupne povijesti (usp. Otk 1,8; 22,13). Zato je on, kao što svjedoči NZ, od Boga postavljen za suca živih i mrtvih (usp. Dj 10,42 itd.).

Lit.: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen [5]1965; isti, *Jesus Christus* (Siebenstern-Taschenbuch 17), München/Hamburg [3]1967; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg [4]1965; isti, Christologie des Neuen Testaments, u: *Mysterium Salutis* III/1, Einsiedeln/Köln/Zürich 1970, 227–388; isti/F. J. Schierse, *Wer war Jesus von Nazareth? Christologie in der Krise*, Düsseldorf 1970; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von I Kor 15,1–11* (Stuttgarter Bibelstudien 17), Stuttgart [2]1967; isti. *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart [3]1969; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von I Kor 15,3–5* (Quaestiones disputatae 38), Freiburg/Basel/Wien 1968; K. Kertelge (Hrsg.), *Rückfrage nach Jesus Christus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus Christus* (Quaestiones disputatae 63), Freiburg/Basel/Wien 1974; isti, *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae 74), Freiburg/Basel/Wien 1976; J. Gnilka, *Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970; H. Frankemölle, *Jesus von Nazareth (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 4)*, Mainz 1976; H. Dembowski, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 1976; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien [8]1977, 178–312; E. Schillebeeckx, *Jesus Christus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien [6]1978; W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz [3]1975; isti, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 199–245; A. Ziegenaus (Hrsg.), *Wegmarken der Christologie* (Theologie interdisziplinär 5), Donauwörth 1980; L. Hagemann, *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen*, Graz/Wien/Köln 1985, 40–42.127–158; W. Kern/ H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd 2: Traktat Offenbarung, Freiburg/Basel/Wien 1985, 122–240 (literatura). L. HAGEMANN

3. islamski

U islamu I. K. ima sasvim ljudsku dimenziju. Jedino ga njegovo neobično rođenje razdvaja od običnih smrtnika. Tako se s obzirom na predmet ne može uspostaviti nikakav odnos između Kristove osobe i islamske teologije. Nasuprot biblijski usmjerenoj kršćanskoj teologiji, koja ne govori naprosto o Bogu, nego o »Bogu i čovjeku« u središtu događanja, islam je revno nastojao iz svijesti svojih vjernika potisnuti svaku pomisao na čovjekovo sudioništvo u božanskoj neponovljivosti.

I. K. je u Kuranu jedino predmet proročke povijesti. Interpretacija te povijesti svakako nije jedinstvena. Dok je stariji komentatori Kurana uzimaju kao posredovanje sigurnih činjenica, neki joj noviji egzegeti ('Abdarrāziq, Đozo, Korkut i dr.) pripisuju pomoćnu pedagoško-literarnu ulogu. Oni se pritom pozi-

vaju na to da sam Kuran ističe parenetsko-literarnu i estetsku usmjerenost jednoga dijela svojih proročkih pripovijesti. Kuran posjeduje vlastite verzije za neke biblijske događaje. Njihovo postojanje govori u prilog tomu da Muhamedu uopće nije bilo stalo do toga da u teološkoj maniri raspravlja sa sadržajem proročkih pripovijesti. Islam nije, kao recimo židovstvo, proistekao iz nekog saveza s Bogom.[1] Njemu je nepoznata i bliskost u međusobnom povijesnom odnosu između Boga i čovjeka. Stoga u građevini islamskoga nauka proročke pripovijesti dolaze tek na drugom ili trećem mjestu. Vrlo je oštra crta koja ih razdvaja od sfere vjere ('aqā'id, i'tiqādāt). U stvari, te se pripovijesti višestruko doživljavaju kao legende. One u stvarnoj vjeri nemaju nikakvu neposrednu funkciju.

To je također razlog što se islamski pismoznanci nikada nisu ozbiljno bavili kristologijom. Ono što su o Isusu u svojim djelima rekli at-Tabarī (u. 923), Ibn an-Nadīm (u. 995 ili 998), aš-Šahrastānī (u. 1153) i drugi polihistori i religiolozi, to su sumarne informacije koje se u potpunosti mogu izuzeti. Kršćanski misionari i pojedinačni misionari uglavnom su ti koji su sami ili izvorno teolozi ili su bliski onim teolozima koji preuveličavaju kuransku sliku Isusa. Na to ih je naveo način promatranja Isusova slučaja koji su preuzeli iz kršćanske tradicije. Nije čudo što su u takvim okolnostima došli do pogrešnih zaključaka i ocjena. Tako jedan finski istraživač Novoga zavjeta, Heikki Räisänen, koji je napisao zapaženu studiju o slici Isusa u islamu, smatra da bi se »Muhamedova krajnje teocentrična teologija (!), koja ga je navela na opovrgavanje Isusova obogotvorenja«, mogla naposljetku pokazati kao krajnje »egocentrična«. Da su Muhamedova vlastita iskustva bila mjerilo kojim je on mjerio prošlost. Da su ona relevantna za sadašnjost. On smatra da »se u tom kontekstu mora promatrati i kuranska slika Isusa«. Slika Isusa dobivena na temelju specifičnih mjesta u Kuranu mora izolirano promatrana ispasti manjkava. Jer u kontekstu s drugim proročkim povijestima pokazuje se da sve posebne crte, koje Kuran pripisuje Isusu, imaju odgovarajuće crte ili paralele kod njegovih proročkih prethodnika. Tako je Adam stvoren sličnim stvaralačkim činom kao i Isus (3,59). Mojsije oživljava mrtve i tomu sl. Nasuprot tomu, usporedba s Muhamedom pokazuje oštru suprotnost spram tako prikazane prošlosti. Muhamed osobno nije držao puno do čuda.

Izmamljeni iz svoje rezerviranosti prema problemu Isusa, mnogi su se muslimanski učenjaci prihvatili pera. Među njima bio je i glasoviti *al-Gazali* (u. 1111) koji je napisao jedan spis protiv Isusove božanstvenosti. (U novije se vrijeme svakako jako sumnja u autentičnost tog djela.) Tako je i u arapskoj, turskoj, perzijskoj i urdu-literaturi nastao niz drugih spisa polemičke vrste.

Ovdje navodimo nekoliko izvadaka iz Kurana koji bacaju svjetlo na Isusa: »Ja se utječem Milostivijem od tebe«, govorila je Marija gledajući anđela koji joj je trebao navijestiti rođenje sina. »Ja sam samo poslanik tvoga Gospodara«, rekao je anđeo, »došao po nalogu da ti poklonim čistoga dječaka«. – »Odakle da ja imadem dječaka«, uzvratila je ona, »a nijedan čovjek me nije dotaknuo niti sam nepoštena?« – »Tako je zapovjedio tvoj Gospodar«, reče joj. »To je malenkost. I da ga mi učinimo znakom svijeta i milošću od Nas. I to je stvar svršena.« Ona je tada zatrudnjela i povukla se, sa djetetom pod srcem, na jedno udaljeno mjesto. Porođajne muke dovele su je do žile jedne hurme. »Rekla je: 'Kamo sreće da sam umrla prije ovoga i da sam potpuno zaboravljena!'« (19,17–22).

U Isusovu slučaju Abu Zehra (Abū Zahrā, u. 1974), jedan od rijetkih islamskih kristologa, to mjesto komentira tako da se tu očituje Božja neposredna stvaralačka volja. Da je on bio znamen božanske prisutnosti za one koji su se navikli promatrati svijet u uobičajenome poretku, u kojemu jedan određeni uzrok uvijek za sobom povlači jedan određeni učinak. Ovdje učinak prestaje bez određenog uzroka.[2] Drugo, smatra *Abu Zehra*, da je Isusovo rođenje bilo otvaranje svijeta duha za ljude koji ga poriču. Taj smisao potvrđuju i druga mjesta u Kuranu, pa tako recimo i mjesto: »I (*spomeni*) onu koja je sačuvala svoju nevinost (*od bluda*) pa smo joj Mi udahnuli od Našega duha, pa smo učinili nju (*Mariju*) i njena sina (*Isusa*) znakom svjetovima« (21,91).

U svrhu opovrgavanja Isusove božanstvenosti Kuran pripovijeda sljedeću zgodu: »O Isuse, sine Marijin, jesi li ti rekao ljudima: 'Uzmite mene i moju majku kao dva boga mimo Boga'? – 'Bože sačuvaj', uzvratio je, 'kako bih

imao pravo kazati nešto što nije pravo?'« (5,119). Na temelju iscrpne analize odgovarajućih kuranskih iskaza Riyād ad-Durūbiyya dolazi do zaključka da islam ne priznaje Isusa ni kao Boga niti kao Sina Božjega. On mu jedino priznaje misiju navjestitelja spasenja Izraela (poslanika Božjega) kojemu je bila dana vlastita Knjiga, naime evanđelje.[3] Osporena je kuranska oznaka za Isusa al-Mesih (pomazanik, mesija). Pod utjecajem židovske i kršćanske tradicije pod tim se uglavnom podrazumijevao »mesija zadnjih dana«. Pojam dolazećega *mahdija*, spasitelja islamskoga svijeta, usko je povezan, zapravo identičan s tim nazivom. Među islamskim pukom još uvijek živi predodžba da će se Isus ('Īsā) pojaviti prije propasti svijeta i privesti svijet islamu.[4] Na tu zabludu pozornost treba svratiti svim kristologijama koje prekomjerno vrednuju sliku Isusa u Kuranu. Nasuprot tomu, pomodna teologija koja se odvaja od Boga objave stvara jaz koji bi mogao učiniti nemogućim islamsko-kršćanski razgovor. Samo povratak prvobitnom zajedničkom izvoru, vjera u Boga i zajedničko postavljanje etičko-socijalnih i religioznih ciljeva jamče smisleni razgovor i plodnu suradnju.[5]

Nap.: [1]O starijem shvaćanju ovoga pitanja v. M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Leipzig 1877). O različitoj literaturi v. natuknicu Petera Antesa, Das Verhältnis zu den Ungläubigen in der islamischen Theologie, u: *Glauben an den einen Gott*, Freiburg [2]1975, 117–129. Muhammad Abū Zahrā, *Muḥāḍarāt fi n-naṣraniyya*, Kairo 1965/6, 16 i d. Abu Zehra je do svoje smrti bio profesor na sveučilištu Al-Ashar u Kairu. [3]Ibid., 11. Usp. također Riyād ad-Durūbiyya (El Druhi), *A Muslim View of Jesus and Christianity*, London 1973, [4]ibid., 17. [5]Husein Đozo u rubrici »Pitanja i odgovori«, u: *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva* 37 (Sarajevo 1974), 44. S. BAŠIĆ

IZABRANJE/IZABRANOST

1. židovski

a) »Izabrao si nas među svim narodima i jezicima«: Izraelova samosvijest o njegovu posebnom određenju jasno je izražena u njegovim molitvama: u jutarnjoj molitvi uz čitanje »Šema« (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Br 15,37–41) iz Berahota odgovaraju molitelji na prednost koju je Bog dao Izraelu u obliku njegova poziva koji je cijeli narod i njegove pojedine dijelove povukao za sobom: »Ljubio si nas obiljem ljubavi... Jer Bog koji daje pomoć jesi ti i izabrao si nas od svih naroda i jezika i približio nas svojemu velikom imenu, *sela!*, u istini, kako bi tebe slavili i ispovijedali tvoju jedinstvenost u ljubavi.« Iz tih riječi, koje ga podsjećaju na to da je poslanje naroda nošeno uzajamnom ljubavlju Boga i Izraela, pojedinac crpi snagu na početku svakoga dana kako bi branio svoj »Čuj, Izraele«, kako bi živio i kako bi patio. Eulogija »tko svoj narod Izrael u ljubavi odabra« pojavljuje se u svojoj srži već u blagoslovima velikoga svećenika na Dan pomirenja (j Joma VII, 1,44b). Čini se da je u svojem temeljnom sastavu star i blagoslov vina na početku šabata i blagdana (*kiduš*); naime, tradicija ga izvodi, kao i temeljne oblike drugih molitvi, od »muškaraca velikoga zbora« (b Berahot 33a). Tek tada, nakon objave šabata, koji je stariji od izabranja Izraelova, slijedi hvalospjev »Jer ti si nas izabrao među svim narodima i posvetio«. Onaj tko je pozvan na čitanje Tore izražava Izraelovu svijest o njegovu izabranju darom Tore: »Koji nas je izabrao među svim narodima i dao nam svoj nauk.« Predodžba o Izraelovu izabranju nije nigdje tako jasno i vedro izražena kao u glavnoj molitvi hodočasničkih blagdana (IV. blagoslov *Šemone esre;* himanski oblikovano nepokolebljivo uvjerenje vuče korijen iz postavljenja Izraela »za Savez narodu i svjetlost pucima« (Iz 42,6): »Ti si nas izabrao među svim narodima, ljubio nas i našao zadovoljstvo u nama, uzvisio nas iznad svih jezika, posvetio nas svojim zapovijedima, nas, naš kralju, približio nas svojoj službi i svoje veliko, sveto ime izgovorio iznad nas.« Koliko god u citiranim molitvama uvjerljivo govori Izraelova osobitost, molitvenik ipak u isto vrijeme upozorava na važnu okolnost da trinaest načela vjere, kojima je Majmonid (1135–1204) pokušao dogmatizirati židovstvo, šute o otkupljenju.

b) »Zadovoljan sam s vama, jer ostajete preda mnom skromni«: Važne izreke o otkupljenju morale su već u biblijsko doba otkloniti opasnost od partikularističkih nesporazuma. Raznovrsnim upozorenjima neprestance se ponavljalo izabranom narodu da oslobođenje iz Egipta Izraelu ne osigurava monopol na svojega Boga. To se ponavlja u središnjem obećanju Boga u vezi s najavom Saveza kad on kaže da će mu Izrael biti »posebna svojina među svim narodima«; naime, ta najava odmah isključuje preuzetno naglašavanje vlas-

tite važnosti sljedećim objašnjenjem: »Ta moj je sav svijet« (Izl 19,5). Odavde je vidljiva ravna crta do one rasprave u kojoj se tematizira odnos Boga prema Izraelu i narodima te odabranima priziva u pamćenje predajom sačuvano znanje da se njihov odnos s Bogom ne temelji na posebnim svojstvima i postignućima (Am 9,7–10; 9,7). Budući da su riječi »posebna svojina« ugrožene uskogrudnošću i samouvjerenošću onih kojima se obraća na taj način, moralo ih je popratiti tumačenje: »Jer ti si narod posvećen NJEMU, Bogu svom, tebe je izabrao ON, tvoj Bog, da mu budeš njegov predragi vlastiti narod-svojina, među svim narodima... Ne zato što biste bili brojniji od svih naroda, nego zato što vas ljubi, stoga vas je odabrao« (Pnz 7,6 i d.; usp. 14,2; 26,18). I rabini su upozorili na svoj način na to da se otkupljenje ne pripisuje vlastitoj veličini objašnjavajući da je Bog sebi odabrao malen narod u malenoj zemlji i dao mu nauk na malenom brijegu (Tehilim za Ps 68,9) i ovako govorio Izraelu: »Zadovoljan sam s vama, jer vi, koliko god vam dajem veličine, ostajete preda mnom skromni« (b Hulin 89a).

c) «Tako će svi spoznati da si ti moj sin»: Svi dosadašnji biblijski dokazi o Izraelovu određenju da bude izdvojen i izabran pokazuju da je otkupljenje samo zapovijed (Izl 19,5–8; 20,2–17; Lev 20,26; Pnz 7,6–11; 14,3 i d.; 26,16–19; Iz 41,8 i d.; 42,1 i d., 6 i d.; 43,20 i d.; 49,6) i stoga je sve bez izvršenja zapovijedi samo negativno (Izl 20,5; 34,7; Pnz 7,10; Hoš 1,6,9; Am3,2; Ez 20,5 i d.). Mudraci su taj uvjet strogo uobličili: »Morate biti sveti, izdvojeni morate biti!« (Sifra Lev 19,2) i pozivom na nasljedovanje Boga tumačili: »Djeco moja! Kako sam ja umjeren, tako i vi morate biti umjereni; kako sam ja svet, tako i vi morate biti sveti« (Vajikra raba XXIV, 19,2). Imenovanje »svetim narodom« obvezuje Izrael na doživotnu službu svetom Bogu. »R. Hija je poučavao: Ovaj odlomak (Lev 19,2) tumačen je u zajednici, jer o tome ovisi većina bitnih nauka. R. Levi je rekao: Jer je u njemu sadržano deset zapovijedi« (ibid.). Učitelji židovstva spoznavali su u Izraelovoj izabranosti njegovu povijesnu odgovornost. »R. Jehuda bar Šalum je rekao: Bog reče Izraelcima: Kada ćete se zvati mojom djecom? Kad prihvatite moje riječi.« Dodao je i prispodobu o jednom kralju kojemu je sin rekao: Obilježi me u zemlji da sam tvoj sin. Ako želiš, rekao mu je otac, da svi znaju kako si ti moj sin, stavi na sebe moj purpurni ogrtač i stavi moju krunu sebi na glavu, pa će svi u tebi prepoznati mojega sina. Tako je i Bog govorio Izraelcima: Ako želite biti imenovani mojom djecom, bavite se mojim naukom i zapovijedima; i svi će vidjeti da ste moja djeca. Kada ćete biti mojom djecom? Kada prihvatite moje riječi« (Devarim raba VII,29,1). Ozbiljno je shvaćeno i svako odbijanje – skupno i pojedinačno – u ostvarenju izabraničkog poziva. Počelo je već s darom Tore; jer Bog je morao Izraelu »brdo poput čabra izvrnuti« i primorati ga na odluku: »Ako želite primiti Toru, dobro je, ako je pak ne želite, onda je ovo vaš grob« (b Šabat 88a; Avoda zara 2b; [ir ha-širim VIII,2]). Nakon prihvaćanja lanac prijestupa nije se prekinuo (Mehilta za Izl 13,4; j Taanit IV,68c; M Sanhedrin X,3; b 110b). Propovjednici su kritički predstavili narodu vlastitu povijest: »Jedan od njih kaže: 29 dana Izraelci su bili vjerni, drugi kaže: samo 11 dana... R. Šimun bar Halafta kaže: Bili ste vjerni samo jedan dan (Bemidbar raba VII,5,1). Kao da će na tamnoj pozadini čin što ga je Bog odabrao jače zablistati kad su rabini tako širili Izraelovu nesposobnost« (Eha rabati III,39) i ujedno oblikovali strog židovski etos: o Nahumu, učitelju Rabi Akive, priča se »da je oslijepio na oba oka, da su mu odsjekli obje šake i oba stopala i da mu je tijelo bilo puno čireva«. Njegovi su ga učitelji pitali kako je dospio u to stanje; a on im je »odgovorio: Djeco, to sam ja sam sebi izazvao«. Smrt jednoga prosjaka, kojega je pustio čekati, poučio ga je, kako je rekao, na sadašnju obvezu izabranja: »Pogledah ga i rekoh: Moje oči, koje se nisu smilovale tvojim očima, neka oslijepe, moje ruke, koje se nisu smilovale tvojim rukama, neka se odsijeku, i moja stopala, koja se nisu smilovala tvojim stopalima, neka se odsijeku: Sve to nije me smirilo sve dok nisam još jedanput uskliknuo: Neka mi se cijelo tijelo ospe čirevima. Na to mu učenici rekoše: Jao nama što te vidimo u takvom stanju! No on im odgovori: Jao bi bilo meni kad me ne biste vidjeli u takvom stanju« (b Taanit 21a). U tome je ključ svijesti o izabranju židovstva u smislu povijesne zadaće postavljene cijelom čovječanstvu.

Lit.: R. R.Geis, Bund und Erwählung im Judentum, u: *Saeculum* 9, 1958, 125–135; M. Buber, Die Erwählung Israels

u: *Werke II*, 1237 i d.; *Encyclopedia Judaica 5*, ⁴1978, 498–502.
D. VETTER

2. kršćanski

Kao teološki pojam i. znači čin slobodne Božje odluke kojom Bog hoće blaženost određenih pojedinaca (usp. uz to »predestinaciju«) ili kojom sebi izdvaja određenu skupinu ljudi, narod ili više naroda za posebne zadaće. U ovom posljednjem shvaćanju pojam izabranja igrao je veliku ulogu u židovstvu. Kršćanska teologija može pojam izabranja uvijek vidjeti i razumjeti samo u povezanosti s iskazima Staroga zavjeta. Izabravši izraelski narod od mnogih drugih naroda, Bog je sebi na poseban način odredio u vlasništvo jedan narod, ali ne zbog posebnih prednosti toga naroda nego slobodnim, bezrazložnim izborom iz ljubavi (Pnz 7,7; usp. Pnz 4,37 i d.). Tako je Izrael postao narod »koji odvojeno živi« (Br 23,9), koji su zbog njegove bogomdane drugačijosti, zbog njegove nacionalne i religijske posebnosti ostali narodi mrzili i prijetili mu uništenjem (Ps 83,3 i d.). Blagoslov izabranosti Izrael u svojoj povijesti često osjeća kao zlu kob i ugroženost. Ideja o izabranosti istodobno sadrži par suprotnosti: partikularnost i univerzalnost. I. od mnogih naroda znači da drugi narodi »nisu izabrani«, odnosno biblijskim jezikom, da su »odbačeni«, pa tako ima partikularan značaj. S druge strane, biblijsko i. pojedine osobe i jednog naroda događa se uvijek kao »blagoslov za mnoge« i na službu većem zajedništvu svih ljudi, pa prema tomu ima univerzalno značenje.

Prvi kršćani, prije svega Pavao, u suočavanju sa starozavjetnom predodžbom o izabranju pokušavaju objasniti sebi svoju vlastitu i. Rim 9–11 je intenzivno suočavanje s problemom je li Izraelova i. zbog njegove nevjere poništena ili ne. Tu se na to pitanje jednoznačno odgovara s ne (Rim 11,1–4). Neki su Židovi odbačeni, ali ostatak je spašen. Okorjelost naroda koji je prvi izabran ima funkcionalno značenje jer omogućuje spašavanje pogana (Rim 11,11 i d.). Pritom se jasno pokazuje da se i. pogana treba vidjeti samo u svezi s Izraelom kao stablom masline u koje su pogani ucijepljeni, ali time nisu postali na neposredan način objekt božanskog izabranja. Kad u punom broju pogani prestanu biti pogani, bit će potpuno spašen Izrael. Božja vjernost u njegovu odabiranju ostaje time nepovrijeđena.

Za kršćansko poimanje izabranja presudno je da je to »i. u Kristu«. Isus Krist je na jedinstven način »Božji izabranik«, što je u kasnijem teološkom razvoju sažeto u pojmu sinovstva. I. kršćanske zajednice može se razumjeti samo zato jer je zahvaćena prethodnim izabranjem Sina i jer se suoblikovala s Njime. »Jer koje je predvidio, one je i predodredio da budu jednaki slici njegova Sina, da ovaj bude prvorođenac među mnogom braćom« (Rim 8,29). Ta je i. u svojoj tijesnoj povezanosti sa sudbinom Sina određena prije stvaranja svijeta: »On nas u njemu sebi izabra prije stvaranja svijeta, da budemo sveti i bez mane pred njim« (Ef 1,4–6). U sudbini Isusa Krista, u njegovoj smrti i uskrsnuću, sin postaje Prvorođenac među mnogom braćom, partikularna i. jednoga postaje spasenje i blagoslov za sve. To je prije svega protumačeno u usporedbi Isusa s Adamom, jednim čovjekom po kojem je započelo zlo grijeha dok se u jednom Isusu iz Nazareta kao novom Adamu to preokrenulo u veći blagoslov (Rim 5,12–19). I. u Isusu Kristu je neobičan izbor kojim se izabire slabo i neznatno: »Što je ludo u očima svijeta, izabra Bog da posrami mudre; što je slabo u očima svijeta, izabra Bog da posrami jake; što je neplemenito i prezira vrijedno u očima svijeta – i čak ono čega nema – izabra Bog da uništi ono što jest« (1 Kor 1,27–29).

Treba istaknuti neke vidove izabranosti prema kršćanskom shvaćanju. I. je uvijek slobodan milosni izbor i ne daje osnovu ni za kakvo pravo niti se smije shvaćati kao odlika koja je povezana s nekim posebnim svojstvom pojedinca ili izabrane skupine ljudi. I. se događa pojedincu kao poziv u zajedništvo izabranih koje se shvaća kao Crkva, kao zajedništvo »pozvanih« = Ecclesia. No to će zajedništvo samo tada ispunjavati zahtjeve svoje izabranosti kada bude svjesno da je pozvano i poslano na posebnu službu. Ta služba sadrži poslanje čitavom svijetu i zato je univerzalno otvorena. U toj ideji poslanja i poruke svjetskih razmjera leži opasnost krivog shvaćanja izabranosti u trijumfalističkom prisvajanju prava na dominaciju, što je iskušenje kojem je katkada nesumnjivo podleglo srednjovjekovno papinstvo. Uslijed povijesnog razvoja i produbljene teološke refleksije sazrela je misao o

izabranosti. S jedne strane, Crkva se razumijeva kao manjina u pluralističkom svijetu koja shvaća sebe kao pozvanu čitavom svijetu, a, s druge strane, ne može se više uvjerljivo držati kristijanizacije kao cilja. U ideji zastupanja, nastupa i zalaganja za sve oduzeta je trijumfalistička oštrica univerzalističkoj ideji izabranosti.

U kršćansko-židovskom dijalogu uvijek je nužno igrala ulogu misao o izabranosti. Pritom se nažalost često zaboravljala jasna izjava iz Poslanice Rimljanima (9–11) da je i. izraelskog naroda neopoziva. Kršćani su prisvajanjem prava na to da su novi narod Božji (1 Pt 2,9 i d.) kojem pripadaju obećanja iz Jr 31,31–34 doveli do toga da se i. Židova nije više zamjećivala, tj. da se odbacivanje izraelskog naroda nekako krivo shvaćalo kao pretpostavka za vlastitu i. Tu se u teološkom novom promišljanju dogodio obrat. Drugi vatikanski koncil sasvim jasno naglašava da su Židovi »zbog svoje izabranosti« kršćanima »veoma drag narod« »jer su neopozivi Božji darovi i poziv« (Rim 11,28 i d.; LG 16). Slično se izražava i evangelička crkva: »Novi zavjet pojmom 'Božjeg naroda' prenosi na kršćansku zajednicu ujedno temeljne elemente starozavjetne misli o Savezu. Ona je označena kao 'izabrani rod, kraljevsko svećenstvo, sveti puk, narod određen za Božju svojinu' kao što je u Starom zavjetu rečeno o izraelskom narodu (1 Pt 2,9; Izl 19,5 i d.): Tako se Židovi i kršćani, i jedni i drugi, shvaćaju kao Božji narod. Unatoč svojoj rastavljenosti pozvani su i određeni da budu Božji svjedoci na ovome svijetu, da vrše njegovu volju i da idu ususret budućem ispunjenju njegova gospodstva« (Spomenica, *Christen und Juden*, I. 3).

Lit.: Th. Vriesen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zürich 1953; N. Füglister, Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie, u: MS 4/1, 23–99; M. Lohrer, Gottes Gnadenhandeln als Erwählung des Menschen, u: MS 4/2, 773–830. G. EVERS

3. islamski

U antropološkom smislu islam ne poznaje nikakvo i. Svi su ljudi jednaki. »Zaista smo vas Mi učinili narodima i plemenima da biste se (*međusobno*) poznavali« (Kuran 49,13). U povijesti objave vlada isti nazor: Svi su proroci ili Božji poslanici na istome stupnju. Nasuprot tomu, svjetska zajednica islama važi prema Kuranu kao najbolja koja je stvorena među ljudima (3,105). To isticanje muslimanâ ima teološki karakter. Ono je prije motivirano pozvanjem koje im se pripisuje negoli nedokučivom, ljubavlju ispunjenom Božjom odlukom. Islam je u tom smislu stalna zadaća njegovih sljedbenika. I među vjernicima ima takvih koji su kod Boga u boljem položaju nego ostali članovi zajednice: »Kod Boga je najplemenitiji između vas (*onaj*) koji je najbogobojazniji« (49,13). Učeni svakako imaju izabrano mjesto: »Reci: Jesu li (*mogu li biti*) jednaki oni koji znaju i koji ne znaju?« (39,9). Među Muhamedovim pratiteljima desetorica su se odlikovala posebnim djelima i svjedočanstvima islamske povezanosti. Njima je po božjoj uputi Muhamed zajamčio raj. Među njima ima i jedna žena: *Hatidža* (*Khadidja*), prva Muhamedova žena koja je istovremeno i prva uopće prihvatila islam. Običan narod vjeruje da puko prihvaćanje islama izdvaja čovjeka iz mase i čini ga izabranikom. S. BALIĆ

J

JEDINSTVO ČOVJEČANSTVA

1. židovski

a) Bog i čovječanstvo: Bog stvori jedinstveno čovječanstvo (Post 1,26 i d.). No, nasilja jednih nad drugima ispuniše zemlju (6,11) te izazvaše Božje djelovanje i kaznu (6,5–8,22). Zatim je Bog uspostavio drugo čovječanstvo (9). No ono je bilo složno samo zato da bi se kao cjelina pobunilo protiv Boga (11). »Raspršenost«, od koje se htjelo obraniti (11,4), proveo je tada Bog po »svoj zemlji« (11,8 i d.); jedinstven jezik (11,1.6.7.9) rascjepkao je na mnoge jezike i time podijelio jedinstven ljudski rod na zemlji na mnoge narode; umjesto »imena«, za kojim je čovječanstvo težilo, imenovan je grad Babel, »pobrkanost« (11,4.9), čiju gradnju ono nije moglo dovršiti. U kontekstu biblijske prapovijesti ta priča o pobuni ljudi i spuštanju Boga (11,7), koji ne može podnijeti ni ljudsku koncentraciju moći, pokazuje kako je iz jedinstvenoga čovječanstva nastao svijet raznih naroda sa svojim proturječjem. Ona skreće Izraelu pozornost na činjenicu da svi narodi potječu od jednoga Boga i da su potpuno u njegovim rukama. Od te priče na početku Biblije proteže se luk sve do riječi proroka koji u putove naroda proniču do božansko-ljudske tajne povijesti: Svi su bogovi, prema Amosu, kako god narod zvao svojega povijesnog Boga oslobodiitelja, zapravo samo jedan; Izraelu je povjereno njegovo ime (9,7). Na njegovu zapovijed navijestio ga je nepoznati egzilski prorok kao budućeg oslobodiitelja potlačenih naroda (Iz 45,18 i d.). Svi oni »s Istoka i oni sa Zapada« trebaju prepoznati njega kao jedinoga pravoga gospodara svjetske povijesti (45,6.21 i d.), stvaranja i otkupljenja (43,1), koji povezuje Izraela s otkupljenjem narodâ (43,1 i d.; 42,7; 49,9.12). Od »pravednoga Boga« dolazi pravednost u obliku reda za narode (45,21). Njima treba na obnovljenoj zemlji »razdijeliti baštinu opustošenu« (49,8) kako bi se Božji »spas donio do nakraj zemlje« (49,6). Ovdje utjeha Izraela (40,1) prerasta u utjehu čovječanstva koje se u izaijanskoj apokalipsi najprije zove »svi narodi«, no zatim »njegov (Božji) narod« (25,7 i d.) čiju će »sramotu... na svoj zemlji skinuti« sam Bog. Na jedinstveno čovječanstvo upućuje zadaća Božjeg sluge: »Postavit ću te za svjetlost narodima« (49,6); »za savez narodu« (49,8; 42,6) bit će pozvan, za posrednika saveza s čovječanstvom. On mora uspostaviti novi poredak, »pravo na zemlji« (42,4); u njemu će se ostvariti Božja pravednost. Što se događa Izraelu pretpostavka je onoga što se treba dogoditi svim narodima; naime, Izrael je kao »sluga« Božji (41,8 i d.) oruđe u njegovim rukama u Božjem planu za čovječanstvo: »Saberite se i dođite, pristupite zajedno, svi preživjeli od naroda!« (45,20). Ono što naznačuje utopijska vizija »Gore NJEGOVA doma«: »K njoj će se stjecati svi narodi, nagrnut će mnoga plemena« (Iz 2,2; Mih 4,1), ovdje je povijesno konkretno obuhvaćeno: Izraelovo otkupljenje jedna je faza u Božjem otkupljeničkom djelovanju za cijelo čovječanstvo.

b) »Pravednici ne dolaze iz određenog plemena«: Učitelji židovstva ozbiljno su shvatili biblijsku poruku da je Bog neba i zemlje Bog povijesti, pa čovjek stoga treba znati da on nije autonoman na svijetu i u životu i ne može »obredno« zadovoljiti Boga. No Bog se ne objavljuje u povijesti tako da je jednostavno stvara; štoviše, on traži od čovjeka da mu služi u svojoj povijesnoj egzistenciji – u ljubavi prema Bogu i bližnjemu (Pnz 6,5; Lev 19,7 i d.). Mudraci su neprestance pokušavali iznova tumačiti svoje znanje o cjelovitom čovječanstvu, koje je zahvatila sumornost i zbunjenost, ali koje se može aktivnom snagom volje pojedinca osloboditi sumornosti i zbunjenosti: »Odakle se može razabrati da se čak poganin, koji se

bavi Torom, može izjednačiti s velikim svećenikom? To znači (Lev 18,5): 'Držite moje zakone i moje naredbe, koje čovjek mora vršiti kako bi u njima našao život.' Tu se ne govori o svećenicima, levitima ili Izraelcima nego o čovjeku. Iz toga možeš naučiti da je čak poganin, koji se bavi Torom, jednak velikom svećeniku« (b Avoda zara 3a; usp. Sifra za Lev 18,5). Rabini su poučavali o važnosti etičkih zahtjeva i propisa za Židove i nežidove bez razlike; za ostvarenje Božje volje, kako kažu, nevažno je razdvajanje ljudi prema podrijetlu i religiji: »Glede svih zapovijedi Tore u tekstu se izjednačava pridošlica i domorodac« (Mehilta za Izl 12,49). Naime, objavom svoje volje Bog nije htio doprijeti samo do Izraela nego i do čovječanstva: »'Utaborili su se u pustinji', Tora je predana na otvorenom, potpuno javno, na mjestu koje ne pripada nikome. Naime, da je predana u zemlji Izraelu, time bi se poganskim narodima priopćilo da oni u njoj nemaju udjela; stoga se predana na otvorenom, potpuno javno, na mjestu koje ne pripada nikome; i tko je želi prihvatiti, neka dođe i prihvati je... R. Jose smatra (u vezi s Iz 45,19)... kad sam je prvi put predavao, nisam govorio u tajnosti, u zakutku mračne zemlje..., a nisam govorio ni potomstvu Jakovljevu, 'samo vama je dajem'« (ibid. za Izl 19,2). Svi su ljudi kao stvorenja Božja sposobni i pozvani da ostvaruju dobro i time sve više učvršćuju vlast Božju u svijetu: »Tora je objavljena u pustinji između vatre i vode - budući da ona jednako pripada svim stanovnicima zemlje, ona se i daje svim stanovnicima zemlje« (ibid. za Izl 20,2). Doduše, čovječja je volja otpala, ali tajnom obraćenja (Vajikra raba VII,6,9) čovjek je predodređen za beskrajnu snagu i spasenjski čin. U jednom izvankanonskom traktatu piše u vezi s Iz 44,5: »'I ovaj će se zvati imenom Jakovljevim' – to su pobožni prozeliti; 'a ovaj će se pripisati Vječnome' – to su pokajnički grešnici; 'i nazvat će se imenom Izraelovim' – time se misli na sve 'bogobojazne' (pogane koji se priključuju jednomu Bogu) (Gerim IV,2). Stvoriteljevo *Da* svim ljudima pogrešno bi se shvatilo kad bi se pretpostavilo da Bog više cijeni pravednost, istinu i ljubav što ih provode Židovi od onih što ih provode nežidovi: »Zašto on voli pravednike? Zato što njihova vrlina nije ništa baštinjeno... Čovjek ne može po želji biti levit ili *kohen* ako mu otac nije bio levit ili *kohen*. No, ako tko želi postati pravednikom, može, čak ako je poganin, jer pravednici ne potječu iz određena plemena, nego su zbog samih sebe stekli tu prednost« (Tehilim za Ps 146,8; Bemidbar raba VIII,5,6). U takvom rabinskom tumačenju, koje prevladava i obuhvaća ograničavajuće suprotstavljanje unutarnjeg i vanjskog morala, skupile su se pentateuške linije o zajedničkom podrijetlu jedinstvenog čovječanstva, o srodstvu svih naroda (Post 10) te o noahidskom temeljnom zakonu (Post 9) koji objašnjava moralno zajedništvo ljudskoga roda i univerzalnu proročku spoznaju Boga (Iz 11,9; Hab 2,14; Jr 31,34) koja ispunjava zemlju, o pravici i dobru prema svakomu (Mih 6,8) i o nalogu Božjega sluge, odnosno Izraela da svim ljudima objavi jednoga Boga (Iz 49,6.8.12; 45,6.21 i d.) Mudraci su moralnim zahtjevima dali razmjere beskonačnosti: svaki je pojedinac pozvan, kao stvorenje jednoga Boga, pridonijeti ispunjenju Božje volje i svojim udjelom pridonijeti zadaći Božjoj za cijelo čovječanstvo (Jalkut § 42). Bog »ne odbacuje ni jedno stvorenje. Dveri su otvorene, i tko želi ući, može doći i ući... da ude pravedan narod« (Sifra za Lev 18,26). Do najvećeg izražaja došlo je gledište o moralnom poslanju svih ljudi u mesijanskoj nadi u budućnost i svijet koji je u realnoj povijesti podigao i otkupio Bog (b Pesahim 118b; Berešit raba LXXVIII, 33,10 i d.; Tehilim za Ps 87,3; 21,1). Tada će Mesija učiti ljude (b Hulin 92a; Tehilim za Ps 121,1). I u »nadolazećem svijetu« pravednici narodâ imaju udjela (Tosefta Sanhedrin XIII, 2). Stoga je već i za »ovaj svijet« vrijedila opomena: »Nikoga nemoj omalovažavati« (M Avot IV,3). U skladu s biblijskim korijenima rabini su se zauzimali za zajednicu, otvorenu svim ljudima, onih koji su se pokorili vlasti jednoga Boga i provodili njegovu volju. Naime, cilj svih ljudi istoga moralnog vrednovanja pokazao se kao bezuvjetan korelat izabranosti Izraela u interesu drugih naroda da i oni budu odabrani (Iz 42,6; usp. Sifre Pnz 32,9).

c) Jedini Bog i j. č.: Pogled od jedinoga Boga na j. č. i na pojedinca kao dijela cjeline usmjeravali su i srednjovjekovni znanstvenici i moderni židovski filozofi. Svaki je čovjek, prema Majmonidu, odabran za službu jednoga Boga, »jer ga je njegov duh potaknuo na spoznaju

da je izdvojen i da stoji pred Bogom kako bi mu služio, spoznao Boga i hodao ispravnim putem prema onomu za što ga je Bog stvorio« (Mišne Tora, Hilhot šemita XIII, 13). Izreku rabina Akive: »Čovjek je miljenik (Boga) jer je stvoren na sliku« (M Avot III,15) komentirao je Jom-tov Lipmann Heller: »R. Akiva govori ovdje o svim ljudima, što proizlazi iz ovdje navedene biblijske izreke, koja je upućena svim Noinim potomcima, a ne samo Izraelu« (Tosafot Jom-tov u vezi s tim mjestom u Mišni). Kasniji su to smatrali važnim. Abraham Geiger: »No čovječanstvo je u cijelosti stvoreno na Božju sliku i priliku«, izveo je iz toga ravnopravno cijelo čovječanstvo (*Das Judentum und seine Geschichte*, I, 1865, 42; usp. Moritz Güdemann, *Das Judentum in seinen Grundzügen*, 1902, 103 i d.; Max Joseph, *Zur Sittenlehre des Judentums*, 1902, 18). Leo Baeck, koji je stvaranje na sliku Božju okarakterizirao kao zajedničko svim ljudima, naglasio je: »Tko god ima čovječje lice, stvoren je i pozvan da bude objava ljudskoga dostojanstva. Jasnije i odlučnije ne može se naglasiti ni *Jedinstvo ljudskoga roda*« (*Das Wesen des Judentums*, ²1922, 6. izdanje, 166).

Lit.: M. Buber, *Reden über das Judentum*, ²1932, poseb. 17–33. D. VETTER

2. kršćanski

Predodžba o jedinstvu čovječanstva ima dva korijena koja su tijekom svog razvoja bila višestruko isprepletena: a) *svjetski um* (logos) stoičke filozofije koja je utemeljila misao o jedinstvenoj prirodi, koja obuhvaća sve ljude, i koja je dovela do postulata jednakosti u europskom prosvjetiteljstvu; b) biblijsko učenje o *stvaranju* svijeta od strane jedinoga Boga, koje je u konačnom obliku hebrejske Biblije bilo na početku povijesti Božjeg naroda, iako je povijesno izraslo prije iz iskustva egzodusa i njegova proširenja na univerzalno otkupljenje.

Hebrejska Biblija sadrži različite naznake tog uvjerenja o jedinstvu čovječanstva, o toleranciji prema strancima koja je usidrena u njezinu zakonodavstvu i svjedočanstvu svetih junaka, kao što su Job i Ruta, sve do oblikovanja izričito univerzalističkog stava na vrhuncu proročanstava (Iz, Jer, Ez) i na prijelazu u apokaliptiku (Dn). To univerzalno gledanje na čovječanstvo zadržalo se i u Novom zavjetu. Nadovezujući se na predodžbeni svijet apokaliptike, Isus se označava kao »Sin čovječji« i njegovo propovijedanje o »kraljevstvu Božjem«, premda je sam jedva kad napustio zemlju Izrael, načelno je upućeno svim ljudima dobre volje. Prvi kršćani, još sasvim prožeti židovstvom, morali su se vrlo brzo otvoriti prema helenističkom svijetu, o čemu se na tzv. »Apostolskom saboru« u Jeruzalemu (usp. Dj 15) raspravljalo i zaključivalo, a došlo je potpuno do izražaja u Pavlovoj misijskoj djelatnosti i teologiji. Čitava struktura Poslanice Rimljanima temelji se na postavci da su svi ljudi obdareni umom i stoga kadri primiti objavu koja se sada nalazi u Kristu i dalje vršiti otkupljenje koje je ispunjeno njegovim uskrsnućem. I kad se u Poslanici Galaćanima kaže: »Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu« (Gal 3,28), utemeljuje se i nagovješćuje himna jedinstvu stvorenoga svijeta i otkupljenja iz Poslanice Kološanima (Kol 1,15–18), kozmičko-kristološko gledište iz Poslanice Efežanima (usp. Ef 1,20–23; 2,13–16; 3,14–19; 4,6) i teologija Logosa iz Ivanova uvoda (Iv 1,1–5.9–14).

Pa ipak, i za prve kršćane, čak nakon misionarskog obrata prema nežidovskim narodima, ‚čovječanstvo' je praktički značilo oikumene, obilježenu granicama Rimskoga Carstva, svijet koji može biti nastanjen civiliziranim ljudima. Nakon što su te granice bile dosegnute misionarskim širenjem kršćanstva i prije svega nakon zaokruživanja europskoga kršćanstva islamom, misao o jedinstvu čovječanstva u srednjovjekovnoj teologiji ostala je ponajviše latentna dok je dalekovidni Nikola Kuzanski i mislioci rane renesanse nisu počeli iznova formulirati.

Trebalo je doći do povijesne konfrontacije sa stvarnom mnogostrukošću naroda, s njihovim obredima, religijama i kulturama, uslijed velikih pomorskih otkrića i potom dolaska znanstveno-tehničke civilizacije da bi se predodžba o jedinstvu čovječanstva kod europskih kršćana istodobno konkretizirala u važno teološko pitanje – npr. sporenje teologa u Valladolidu glede ljudskih svojstava južnoameričkih Indiosa – i uopćila u apstraktni postulat humanističke etike. Napetost, proizašla iz toga povijesnog razvoja, između univerzalnosti ljudske naravi i partikularnosti otkupljenja koje po-

sreduju sakramenti i propovijed Crkve, dalje je podržavana i u godinama osnivanja ekumenskog pokreta. Od otprilike 1920. tu su pozitivni stavovi pravoslavnih i protestantskih crkava prema Savezu naroda, a na konferenciji pokreta »Life and Work« u Oxfordu (1937) izričito je formulirano j. č. kao temelj kršćanskih mirovnih napora. Nakon osuda antisemitizma (Amsterdam, 1948) i bijelog rasizma (Evanston, 1954), Ekumensko vijeće crkava (WCC), utemeljeno 1948, na svojoj glavnoj skupštini u Uppsali (1968) formuliralo je izričito priznavanje jedinstva čovječanstva u kontekstu koncilijarnosti i katoliciteta Crkve. O odnosu jedinstva čovječanstva prema jedinstvu Crkve dalje se raspravljalo u Komisiji WCC-a za vjeru i crkveno ustrojstvo u Louvainu (1971) – ne bez prigovora istočnocrkvenih teologa – i to je postala osnova zaokupljenosti WCC-a, ali i problemi kao što su rasizam, hendikepirani, ravnopravnost žena, dijalog s drugim načinima vjerovanja i ideologijama pa i s modernim prirodnim znanostima u pitanjima kao što su politika razvoja i ekologija. Ove napetosti i pitanja ne dolaze tako izričito na vidjelo u izjavama Rimokatoličke crkve, ali u izjavama modernih papa od Pija XI. i Pija XII. do Ivana XXIII. i Pavla VI. tema jedinstva čovječanstva ispituje se na temelju Novoga zavjeta i ranih crkvenih otaca, a u dokumentima Drugoga vatikanskoga koncila nalazi svoj jasni odraz. Dok je u Uppsali za WCC Crkva »znak« dolazećeg jedinstva čovječanstva (I, 20), dotle je ona za Drugi vatikanski koncil »sakrament« jedinstva ljudi međusobno i s Bogom (LG 1).

Iz vjerskog sadržaja kršćanstva proizlazi j. č. kao samo po sebi razumljivo, ali oblik i praksa crkava odveć je često proturječila tom teološkom načelu. Kako je j. č. u biološkom smislu najviše vidljivo u nejednakom dozrijevanju evolutivnog procesa, a uostalom podržava ga etički konsenzus razumnih ljudi, prema kojem sa svim ljudima treba postupati ravnopravno, predodžba o jedinstvu čovječanstva postavlja kršćanskim crkvama u biti političku zadaću da suraduju na provođenju svjetskog jedinstva ljudske obitelji koje je nužno za preživljavanje i koje je Stvoritelj oduvijek zapovjedio.

Lit.: J. May, *Sprache der Ökumene – Sprache der Einheit. Die Einheit der Menschheit: Zukünftige Grundlage der theologischen Ethik der Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rats der Kirchen?*, Bonn 1976; G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), *Einheit in der Welt von heute. Zum Thema Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*, Frankfurt/M. 1978; J. R. Nelson/W. Pannenberg (Hrsg.), *Um Einheit und Heil der Menschheit*, Frankfurt/M. 1973. J. MAY

3. islamski

Počevši pojmom apsolutnoga jedinstva Boga preko ideala solidarnosti ujedinjenoga čovječanstva pa sve do priželjkivanoga sklada između čovjeka i prirode – posvuda u islamu susreće se pojmovni sadržaj jedinstva. Održavanje budnom svijesti o jedinstvu međusobne ljudske ovisnosti poretka, cilja i sudbine, predstavlja jedno od glavnih nastojanja islama. Nužni duhovni ferment za ostvarenje jedinstva, koje se odvija u potpunoj budnosti, postavljen je u nauku o bratstvu vjernika. Teologija jedinstva pokreće prije svega islamsku mistiku. Formalno oblikovanje te teologije u novije se vrijeme ubrzava pod pritiskom političkih nužnosti Trećega svijeta. Jedan od najznačajnijih predstavnika jest mislitelj i sociolog 'Alī Shari'atī (u. 1977). Novim formuliranjem misli o jedinstvu, tevhida (tawhīd), on je stvorio čitav jedan intelektualni pokret.

Tevhid prema šerijatu čini jedan poseban sloj svijeta, »jedno univerzalno jedinstvo u egzistenciji koje predstavlja jedinstvo između tri posebne hipostaze – između Boga, prirode i čovjeka – zato što je izvor svega troga isti. Svi imaju isti smjer i isti život« (*On the Sociology of Islam*, Berkeley 1979, 83). Međutim, riječ tevhid ne postoji u Kuranu. Jedinstvo u teološkom smislu nije nikakav jednostavan pojam. Ono može imati najprije dvostruko značenje: da nema drugoga Boga osim Alaha i da je Bog jedinstvo u sebi samome. No tevhid može također značiti da je Bog »jedino biće sa zbiljskom ili apsolutnom egzistencijom, dok sva druga bića imaju samo slučajnu egzistenciju. To može čak dovesti do jednoga panteističkog nauka da je Alah sve« (III: Tawhīd, 744). Ovdje se otvara široki prostor za filozofske spekulacije. U tom je prostoru smještena i 'Alī Shari'atījeva teorija *tevhida*. U sociološkom smislu pripadnost islamu znači skupa s drugim vjernicima održavati živom religiozno-kulturnu jedinstvenu zajednicu (umma). Prilikom prelazaka na islam zgodimice se pojavljuje želja da se izvrši sjedinjenje sa »siromašnima u svijetu«. S. BALIĆ

JERUZALEM

1. židovski

a) »Neka vidi mir«: Midraš objašnjava ime J. sintezom dvaju imena: »Abraham dade mjestu (ime) *jire* ('on provida', Post 22,14), a Šem (= Melkisedek) nazvao ga je *šalem* ('mir/blagostanje, Post 14,18). Tada reče Bog: Nazovem li ga *jire*, kako ga je nazvao Abraham, naljutit će se Šem, pravednik, ako ga pak nazovem *šalem*, potužit će se Abraham, pravednik, pa ću ga nazvati *'jire šalem'*, J. (tj. 'neka vidi mir') kako su ga nazvali obojica« (Berešit raba I,VI,22,14). – Josip Flavije zadržao je stari izraz za J.: »Galilejci koji su za blagdane putovali u sveti grad, obično su išli putem kroz Samariju« (*Antiquitates* XX,6,1; usp. *Contra Apionem* I,31). Nalazimo ga već u hebrejskoj Bibliji (Iz 48,2; 52,1; Neh 11,1; Dn 9,24) i u izvankanonskoj literaturi (2 Mak 3,1; Sir 36,18; 49,6). Rabili su ga rabini: »Koja je jeruzalemska kovanica? – David i Salomon na jednoj strani, a J., sveti grad, na drugoj strani« (b Bava kama 97b; usp. Sanhedrin 107b).

b) »J. nije podijeljen na plemena.« Prema staroj tradiciji jeruzalemski kućevlasnici nisu smjeli iznajmljivati kuće i postelje blagdanskim hodočasnicima (*Olej regalim,* »koji su 'uzlazili' na blagdane«, b Pesahim 8b; Tos. II,18), nego su im morali besplatno dati konačište; za određenu naknadu uzimali su od hodočasnika kože žrtvovanih životinja (Tos. Ma'aser šeni I, 12 i d.; Tos. Suka II,2; b Megila 26a; Joma 12a). Te posebne odredbe objasnila je Mišna: »Nikada jedan drugomu nije rekao: 'Preusko mi je to mjesto da bih prenoćio u Jeruzalemu'« (Avot V,5; b Joma 21a). Običaj prema kojemu bi hodočasnicima svaki jeruzalemski građanin prepustio mjesto za blagdan Pesaha bio je zajamčen načelom, u koje rabin Jehuda (oko 150) nije vjerovao, da »J. nije podijeljen na plemena« (b Megila 26a; Joma 12a; Bava kama 82b), tj. da je zajedničko vlasništvo cijeloga Izraela. To istaknuto mjesto »svetoga grada« među drugim izraelskim gradovima izražavalo se i u nizu propisa koji se nisu primjenjivali na J. (b Bava kama 82b; usp. M Arahin IX,6; Tos. Negajim VI,1; b Zevahim 70b; M Edujot VI,1; b Hagiga 26a). Hagada se hvali: »Deset mjera ljepote spustilo se u svijet, devet je dobio J., a jednu cijeli svijet« (b Kidušin 49b). Odgovarajuće zapovijedi i zabrane trebale bi pomoći održanju »ljepote« »svetoga grada«: ulice su se mele svakodnevno (b Bava mecia 26a), posebna se pažnja obraćala trgovima i tržnicama (b Beca /= Jom tov/ 5a); bila je zabranjena gradnja vapnara i lončarskih radionica zbog širenja dima, ali i gnojnica zbog zadaha (b Baba Kama 82b). Deset se čuda dogodilo u gradu (Avot Rabi Natana 35,1) koji se proslavio mudrošću i učenošću (Eha rabati I,4); obuhvaćao je 480 sinagoga (*bet ha-kneset*) s učilištima (*bet ha-midraš*). »Bog je odmjerio sve gradove i nije našao ni jedan, osim Jeruzalema, u kojemu bi se mogao sagraditi hram« (Vajikra raba XIII, 11,1). Tu odliku »sveti grad« nije izgubio ni razaranjem Hrama (b Šavuot 16a): »Tko se moli u Jeruzalemu kao da se moli pred prijestoljem Slave; jer ondje su vrata nebeska i vrata su otvorena da se usliši molitva« (Post 28,17; Tehilim Ps91, § 7). Rabini su ga veličali: »Tko nije vidio J. u svojem sjaju, nije nikada u životu vidio prekrasan velegrad« (b Suka 51b). Samokritički otkrili su uzrok propasti Jeruzalema u ponašanju njegovih stanovnika koji su se usprotivili volji Božjoj i iskoristili ga kao pouku upozorenja (Tos. Menahot XIII,22; b Joma 9a.b; j 1,38c; usp. b Šabat 119b). Pad Jeruzalema i razaranje drugoga Hrama smatrali su nesrećom cijeloga naroda. To je potaknulo neke krugove na pokoru kojom su htjeli okajati grijehe, za koje su bili osuđeni, i otkloniti novu nesreću (Tos. Sota XV,11 i d.; B Bava batra 60b). Tim nastojanjima pridružila se odredba da se zbog razaranja Hrama posti svakoga drugog i petog dana u tjednu, koji su već prije 70. godine bili dani posta, te da se 9. av (*tišaa be-av*) uvede kao nacionalni dan žalosti u povodu pada Jeruzalema i razaranja Hrama (Megilat Taanit 13, »Posni svitak«, I. stoljeće).

c) »Gornji J.«: Od pamtivijeka J. se smatrao »središtem zemlje« (Ez 38,12; usp. Post 14,18–20: Iz 14,13; 17,12–14; Ps 104,3). Brdo Moriju, na kojem je Abraham »svezao« svojega sina Izaka (*akedat Jichak*, Gen 22,9) a Salomon poslije sagradio Hram (2 Ljet 3,1), Mišna očigledno naziva »Temeljem« (Joma V,2: *even šetija*) na kojem je nekad stajao Kovčeg saveza i na koji je u doba drugoga Hrama veliki svećenik na Dan pomirenja stavljao tavu za kadionu žrtvu s gorućim miomi-

risnim kadom (Vajikra raba XX, 16,1). Na tom je »temelju« utemeljena zemlja (ibid.; b Joma 54b; j V,42c; b Sanhedrin 26b). Na tome mjestu, na kojem su u Jakovljevu snu ljestve postavljene na zemlju (Post 28,12) i na kojemu je »Bog Jakovu sagradio svetište, uništio ga i pokazao mu ga ponovno sagrađenog« ... »vrata su nebeska«. »Jednoga dana ta će se vrata otvoriti za mnoge pravednike«; naime, nasuprot jeruzalemskom hramu nalazi se nebeski: »Gornje svetište samo je otprilike 18 mila /= 18/1000 palca, op. prev./ više od donjega« (Berešit raba LXIX, 28,17). Osim toga, točno nasuprot »donjem Jeruzalemu« smješten je »gornji J.« i točno mu odgovara (b Taanit 5a). Njegov će sjaj i te kako nadmašiti sjaj prijašnjega grada (Šemot raba XV,12,12); on se beskrajno širi tako da se u njemu mogu smjestiti svi narodi svijeta i postat će glavnim gradom cijele zemlje (ibid. XXIII,15,1: Šir ha-širim I,5). J. će jednoga dana s pravednicima i Mesijom dobiti novo ime: zvat će se imenom Božjim (b Bava batra 75b). Mudraci su premještaju čežnje u nevidljivo i duhovno, kojima su ispunjeni apokaliptički opisi nebeskoga Jeruzalema (IV Ezr 7,26; 8,52; 10,25 i d.; 13,36; II Bar 4,2–7; 59,4), postavili jasnu granicu: »Tko 9. ava radi i ne tuguje zbog Jeruzalema, neće ni vidjeti njihovu radost« (b Taanit 30b). Oni su prihvatili obnoviteljsku liniju u proročkim predajama (Jr 30,18; Zah 1,12.16; 8,3) i stavili uz bok onomu tko je rođen u Jeruzalemu svakoga tko se »nada viđenju« obnovljenoga grada (Ketubot 75a).

d) »I brzo ga sagradi«: Stari zavjet prognanikâ: »Jeruzaleme, ako te zaboravim...« : »Na obali rijeka babilonskih sjedasmo i plakasmo spominjući se Ciona« (Ps 137) došao je u molitvama potpuno do izražaja. Izvorni smisao XIV. blagoslova molitve *Šemone esre*, održanje Jeruzalema, usp. Sir 51,12; j Joma VII,1,44b) pretvoren je u zagovor za razrušeni grad i obnovu Hrama (j Berahot II,2) i povezan je s molbom za mesiju iz Davidove kuće (ibid. IV, 5,8c): »I u milosrđu se vrati u J., svoj grad, i sjedni na prijestolje u njemu kako si rekao. I brzo ga sagradi, u našim danima, kao vječnu zgradu, i uskoro podigni u njemu Davidovo prijestolje. Blagoslovljen bio, Vječni, graditelj Jeruzalema.« U *Minhu* se 9. ava uvrštava, prije završnoga blagoslova, molitva za utjehu onih koji tuguju zbog Siona (»nahem«). IV. blagoslov *Musafa* za Dan mladaka spaja molitvu za povratak u J. s onima za obnovu hramskoga bogoslužja. III. blagoslov nakon objeda (»bone jerušalajim«) obuhvaća molbu da Bog sačuva sudbinu svih i pojedinca te ponovno nacionalnu molitvu za J. Šabatna pjesma »Leha dodi« izražava jasnu čežnju za Jeruzalemom i bila je višestruko privlačna za sinagogalnu poeziju (*pijuti*).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica 9*, ⁴1978, 1378–1593.

D. VETTER

2. kršćanski

Kako već u SZ tako i u NZ J. sadrži svu nadu spasenja. Isus, »Sin Davidov«, trudi se oko Jeruzalema. Za kršćane J. ima značenje kao mjesto muke, smrti i uskrsnuća Isusa Krista i to kroz prazajednicu. No važniji od zemaljskoga Jeruzalema je nebeski J. u koji Crkva ima pristup po svojoj službi Božjoj (Heb 12,22). Za autora Otkrivenja (21,2–22,5) grad je praslika nebeskog Jeruzalema koji će Bog darovati na kraju vremena. Taj grad po svojoj funkciji zastupa narod od dvanaest plemena (usp. starozavjetnoga velikog svećenika Izl 28,12) na temelju »dvanaest imena, dvanaest Janjetovih apostola« (Otk 21,14). To je grad raja, svetog svijeta kojim struji živa voda koja teče od Božjeg i Janjetova prijestolja. Slika starozavjetnoga mesijanskog Jeruzalema djelomično se poklapa s nebeskim Jeruzalemom. O obadvama govori kršćanska liturgija i u njima vidi ispunjenje starozavjetnih očekivanja da se ostvari Božje kraljevstvo koje je započelo po Kristu. Po predaji, prva judeokršćanska zajednica stoji pod vodstvom apostola Jakova, učenika, koji se uz Petra i Ivana javlja kao »stup« Crkve (Gal 2,9). Njegov nasljednik Šimun doživljava Titovo razaranje Jeruzalema 70. pos. Kr. Sve do drugoga razaranja Jeruzalema u Bar-Kohbinom ustanku brojalo se 13 judeokršćanskih biskupa. U poganski grad Aelia Capitolina, koji su zatim utemeljili Rimljani, naseljavaju se pokršteni pogani. Nicejski koncil 325. priznaje jeruzalemskom biskupu počasno mjesto; Kalcedonski koncil 451. uzdiže J. u patrijarhat. Perzijanci razaraju 614. gotovo sve crkve i divljaju među kršćanskim stanovništvom. Arapska najezda 638., isprva tolerantna prema kršćanima, okončava

kršćansku vladavinu u Palestini. Istom 1010. kalif Hakim Biamrilah iz dinastije Fatimida, sin kršćanske majke, pustoši sve kršćanske građevine. Osobito je razaranje crkve Svetoga groba izazvalo duboko ogorčenje na Zapadu. Godine 1095. papa Urban II. poziva uz poklik »Bog to hoće« na križarski rat protiv pogana, seldžuka, koji ugrožavaju Bizantsko Carstvo. Tek kada je s time bio povezan potpuni oprost od svih kazni za grijehe, J. je postao cilj križarskog rata. Ime Jeruzalema nekoć je bilo tijesno povezano s eshatološkim strujanjima na Zapadu; nebeski J. kao cilj hodočašća svih naroda (Iz 2,2) miješa se s obzirom na gospodarske i socijalne probleme s idejom križarskog rata koja je dosljedni nastavak ideje hodočašća u Svetu zemlju, sada svakako s oružjem. Godine 1099. J. zauzimaju križari koji su skrivili nevjerojatno krvoproliće među Židovima i muslimanima. Godine 1100. osnovano je Latinsko Kraljevstvo. Godine 1178. Saladin osvajanjem vraća J. muslimanima. J. ugovorom s egipatskim sultanom 1229–1241 dolazi, doduše, još jednom pod kršćansku vlast, ali to je ipak samo epizodno.

Danas je više od 50 kršćanskih crkava i zajednica zastupano u Jeruzalemu, među kojima grčki patrijarhat odlučujuće predstavlja istočne crkve; ali i latinski patrijarhat od 1847. kroz Rimokatoličku crkvu želi stvoriti dostojno predstavništvo. S Rimom ujedinjena Grkokatolička crkva (melkiti) ima jednog nadbiskupa u Jeruzalemu. Raskol u kršćanstvu postaje osobito bolno vidljiv na Svetom grobu u Jeruzalemu. Stoga je razumljivo da se ekumenski napori oko jedinstva crkava usredotočuju upravo na J., što je vidljivo prije svega na prvom susretu patrijarha Zapada, rimskog biskupa pape Pavla VI., 1964. u Jeruzalemu s carigradskim ekumenskim patrijarhom Atenagorom koji drži počasno predsjedništvo među istočnim crkvama. U Jeruzalemu su danas također značajni napori oko dijaloga triju monoteističkih religija knjige: židovstva, islama i kršćanstva (npr. u Opatiji Marijina usnuća).

Lit.: E. Otto, *Jerusalem – Die Geschichte der heiligen Stadt* (Urban-TB 308), Stuttgart 1980. K. RICHTER

3. islamski

U religioznoj svijesti muslimanâ J. ima trostruko značenje: a) kao mjesto, u kojemu su se odigrali najvažniji biblijski događaji, b) kao prvotna *kibla*, tj. kao krajnja i određujuća točka na koju se usmjeruje molitva, i c) kao grad, kod kojega je završilo Muhamedovo, teološki relevantno, noćno putovanje (isra: al-isrā) i od kada počinje njegovo vizualno uzašašće na nebo (miradž: al-mi'rādj). J. je jedini grad koji se u islamskome vokabularu označuje kao svet, što se jasno izražava njegovim arapskim imenom *al-Quds* (»sveto mjesto«).

Džamija al-Aqsā, koja se nalazi u blizini Kupole na Stijeni ((Qubbat as-sakhra), odmah nakon velike džamije u Meki uz prorokove džamije u Medini ubraja se u najdostojanstvenije građevine islama. Blizu te džamije, u okružju Kupole na Stijeni, nalazi se treće sveto mjesto islama (al-haram ash-sharīf). Unutar svakoga od ova tri mjesta (u Meki, Medini i Jeruzalemu) vjerskim se prijestupom smatra nošenje oružja, lov i ubijanje životinja ili čak ljudi, košnja trave ili lomljenje grana i trnja.

Godine 637. J. je osvojio kalif Omer i od tada je – s kratkim prekidima u XII. i XIII. stoljeću – bio u rukama muslimanskih vladara. Oni su se osjećali odgovornim i za sigurnost tamo zatečenih svetišta svih triju objavljenih religija. Tako je npr. ključeve crkve Svetoga groba čuvao jedan muslimanski čuvar. Sukob oko Jeruzalema, koji je izbio zbog izraelskoga zaposjedanja zapadnoga dijela Jordana 1967., točnije istočne Palestine, godinama predstavlja prepreku političkome smirivanju Bliskog istoka. Povrh toga, taj sukob znatno opterećuje međureligijske odnose između židovstva i islama. S. BALIĆ

JIŠMAEL

1. židovski

J. (»Bog čuje«, Post 16,11; 21,17), sin Abrahama i Hagare, navodno je praotac dvanaest plemena s boravištem između Eufrata i Sueza (Post 25,12–18). Malo-pomalo počeli su ga smatrati ne samo praocem Jišmaelaca nego i Arapa (Targum Hi XV,20; b Šabat 11a; Berahot 16b). Prema Hagadi, Abrahamova prekomjerna ljubav prema sinu Jišmaelu odvela ga

je na krivi put. No Sara je prozrela Jišmaela; vidjela ga je kako »siluje djevice, otima i muči udane žene... pravi brežuljke, hvata skakavce i na njima ih prinosi (kao žrtve)«, i više od toga: »Uzeo je luk i odapeo strijelu pred Izaka i pravio se kao da se samo šali.« Kad se Izak »rodio, svi su se radovali; tada je J. rekao: Vi, budale, ja sam prvorođenac« (Berešit raba LIII,21,9). J. se izjednačava s jednim od dvojice slugu koji prate Abrahama dok odlazi na »vezivanje Izakovo« (Post 22,3). Abraham ga ostavlja s Eleazarom i magarcem podno brda Morije, jer nije mogao vidjeti božanski oblak koji je okružio brdo (Vajikra raba XXVI,21,1). Kada ga je Hagara ostavila u pustinji, J. se stao moliti da brzo umre kako bi izbjegao mučnoj smrti od žeđi (Pirkej de-rabi Eleazar 30). Tada ga kod Boga optuže anđeoski sluge: »Gospodaru svjetova! Zar ćeš dati studenac čovjeku koji će jednoga dana pustiti tvoju djecu da umru od žeđi? Bog odgovori: Pa, što je on sada – kreposnik ili pokvarenjak? Oni rekoše: Kreposnik. Nato će Bog: Sudim čovjeku samo prema sadašnjem čudorednom stanju (zapravo, prema ovom trenutku)« (Berešit raba LIII,21,17). Gemara prenosi: »J. je činio pokoru za očeva života«, jer je Izaku dao prednost (b Bava batra 16b) na Abrahamovoj sahrani (Post 25,9). Gemara također prenosi izreku: »Tko u snu vidi Jišmaela, Bog će ga uslišiti« (b Berahot 16b).

Lit.: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews I*, 1942, 237 i d., 263 i d.; V. 1947, 230 i d., 246 i d. D. VETTER

2. islamski

Ismail (*Ismā'īl*, Jišmael), prvorođenac patrijarha Abrahama, slovi kao otac sjevernoarapskih plemena. on je prva genealoška poveznica Arapa s Izraelovim narodom. Pitanje o spasenjsko-povijesnoj relevantnosti toga genealoškog momenta, koje se pojavljuje u biblijskoj tradiciji, nije za islam ni od kakvoga teološkog značenja. Kuran spominje Ismaila nekoliko puta. On je tamo opisan kao prorok i primatelj objava. Tradicija o njemu izvještćuje mnogo više od Kurana. Oko njega i njegove majke Hadžere (Hagara), bivše ropkinje, roje se brojne legende. One dijelom simbolički reflektiraju odnos Židova i Arapa.

Prva Abrahamova legitimna žena, Sara, bila je ljubomorna na Hadžeru. Kako bi je pogodila dala joj je probušiti i označiti uši. Od tada je ta operacija izvršena na Hadžeri postala općom ženskom modom. Ismail i Abrahamov drugi sin Izak u djetinjsku su se navodno često tukli. Kao što je poznato, Izaka je Sara rodila kasnije. Kada je, prema tradiciji, Abraham mučen scenama svoje prve žene odveo svojega prvog sina i njegovu majku u predio pokraj Meke da bi imao mir, dječak je pračakajući se u pustinjskome pijesku prvi otkopao vrelo Zemzem. Skupa s Ismailom Abraham je naposljetku podigao svetište Kaba u Meki.

Pripovijest iz Post 22 o namjernom žrtvovanju Izaka preuzela je i islamska tradicija. Neki teolozi tvrde da žrtvovan nije trebao biti Izak, već Ismail. Sjećajući se na taj događaj za vrijeme blagdana žrtvovanja ('īd al-adhā) muslimani su prinosili životinjsku žrtvu. Po Ismailu se u srednjem vijeku muslimani često nazivaju ismailiti (mad. izmaeliták). To ime nema nikakve veze sa sektom ismailita. Osim toga, za pristaše islama često je korišteno ime hadžerani ili agerani (po Ismailovoj majci Hadžeri).

Lit.: Rudi Paret, Ismā'īl, u: EI² IV, 184–185. S. BALIĆ

K

KABA → SVETA MJESTA

KELAM → TEOLOGIJA, → APOLOGETIKA

KAJANJE → POKORA

KALENDAR

1. židovski

Prema rabinskom shvaćanju, Bog je s Torom predao Izraelu i njezino tumačenje i primjenu (b Bava mecia 59b); to se posebno odnosi na odluke o rasporedu kalendara i s njim povezano utvrđivanje blagdanskoga ciklusa: »R. Šimon (oko 280) rekao je: 'Tvoji su izračuni kod nas' (tako Midraš tumači Ps 40,6); onih punih 2448 godina, prije negoli su Izraelci izišli iz Egipta, Bog je ondje sjedio i izračunavao i utvrdio prestupne godine i posvetio godine i obnovio mjesece; no, kad su Izraelci izišli iz Egipta, on im je sve to predao« (Pesikta derav Kahana 43b, usp. Pesikta rabati 15,67b) i vezao se uz odluke »nižega suda« (ibid. 53b, usp. Pesikta rabati 15,77a; j Roš ha-šana 1,57b): »Anđeoski sluge govorili su pred Bogom: Gospodaru svijeta! Kada ćeš uvesti blagdanska vremena?... On je odgovorio: Ja i vi slažemo se s onim što Izraelci odluče i kako će od godine učiniti prestupnu godinu... Izrael ih (blagdane) može slaviti u utvrđeno vrijeme i u neutvrđeno vrijeme, ali to su uvijek moji blagdani« (Šemot raba XV, 12,1.2, usp. Sifra uz Lev 23,4). Neki su učitelji ipak naglašavali Božju prisutnost kada je Izrael utvrdio raspored kalendara: »On odlazi iz gornjeg vijeća i spušta se ovamo i tu dolje ugura svoju šekinu (Božja prisutnost u svijetu)! Zašto sve to? Ako u nečemu pogriješe, Bog im osvijetli lice u halahi« (Pesikta derav Kahana 151b). Prema predaji, sadašnji k. potječe od patrijarha Hilela II. (358/59 pos. Kr.) (s tim u vezi *Encyclopaedia Judaica* 8, ²1978, 486); spominje se povijesno sigurno od X. stoljeća. Majmonid je opisao njegovu osnovu: »Mjeseci u godini su lunarni mjeseci, a godine koje računamo sunčeve su godine« (Mišne Tora, Hilhot kiduš ha-hodeš I,1). Normativni se k. (*luah ha-šana, luah,* »tablica«) temelji na lunarno-solarnoj godini. Ona se obično sastoji od dvanaest mjeseci, no u prestupnoj godini od trinaest, a svaki od njih ima 29–30 dana. Dan počinje s nastupom noći i dijeli se na 24 jednaka sata. Brojevi izraženi pomoću prvih sedam suglasnika hebrejske abecede (*alef bet*) služe za imenovanje dana u tjednu; no sedmi dan naziva se *šabat* (subota) (Post 2,1–3; Izl 20,10; Pnz 5,14). Pojava mlađaka određuje početak mjeseca; stoga se prvi dan pojave mlađaka zove *roš hodeš*, a u punim mjesecima i 30. dan.

Pregled *luah*a u neprestupnoj godini:

Tišre (rujan/listopad), 30 dana:

1. Nova godina (Roš ha-šana; M Roš ha-šana I,1; Šulhan aruh, Orah hajim § 581–602;
2. Nova godina II;
3. Post u spomen Gedalije (Šulhan aruh, op. cit. § 549; Roš ha-šana 18b);

10. Dan pomirenja (Jom kipur; M Joma VIII, 9; b 87b);

15. Blagdan sjenica dan I (Sukot; b Suka 28b; M Roš ha-šana I,2; Šulhan aruh, op. cit. § 625–44);

16. Blagdan sjenica dan II (samo u dijaspori);

21. Dan zaključenja godišnjega suđenja (Hošana raba; M Suka IV,4; b 30b);

22. Blagdan sjenica dan VIII (Šemini aceret; b Roš ha-šana 4b);

23. Radost Tore (Simhat Tora, samo u dijaspori; Šulhan aruh, op.cit. § 669); marhešvan (listopad/studeni), 29 ili 30 dana;

Kislev (studeni/prosinac), 30 ili 29 dana:

25. Hanuka I (j Suka III,4,53d; b Šabat 23a);

Tevet (prosinac/siječanj), 29 dana:
3. Hanuka dan VIII;
10. Dan posta (Asara be-tevet; b Roš ha-šana 18b);

Ševat (siječanj/veljača), 30 dana:
15. Blagdan Nova godina drveća (Hamiša asar bi-švat; M Roš ha-šana I,1);

Adar (veljača/ožujak), 29 dana:
13. Esterin post (b Megilta 2a);
14. Purim (M Megila I,1; b Soferim XX,8; XXI,1; Šulhan aruh, op.cit. § 687-97);
15. Šušan Purim;

Nisan (ožujak/travanj), 30 dana:
15. Pesah dan I (M Pesahim; Soferim XIX,3);
16. Pesah dan II (samo u dijaspori);
21. Pesah dan VII;
22. Pesah dan VIII (samo u dijaspori);

Ijar (travanj/svibanj), 29 dana:
18. Lag baOmer (33. dan razdoblja *omer*, Šulhan aruh, op.cit. § 493);

Sivan (svibanj/lipanj), 30 dana:
6. Blagdan sedmicâ dan I (Šavuot; M Roš ha-šana I,2; Šulhan aruh, op.cit. § 493);
7. Blagdan sedmicâ dan II (samo u dijaspori);

Tamuz (lipanj/srpanj), 29 dana:
17. Post (Šiva asar be-tamuz; M Taanit IV,6; Šulhan aruh, op.cit. § 549–51);

Av (srpanj/kolovoz), 30 dana:
9. Dani tugovanja i posta (Tiša be-av; M Taanit IV,4; b 12a);
15. Blagdan (Hamiša asar be-av; b Taanit 30b.31a; M IV,8);

Elul (kolovoz/rujan), 29 dana.

Lit.: E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, 1916; *Encyclopaedia Judaica 5*, ²1978, 43–54; *Lexikon des Judentums*, 1971, 359 i d.; J. Maier/P. Schäfer, *Kleines Lexikon des Judentums*, 1981, 168.
D. VETTER

2. kršćanski

U početku se samo kršćanska zajednica okuplja u nedjelju na slavljenje spomena Isusove smrti i uskrsnuća prvoga dana u tjednu. Ona slavi svetkovinu tjedne Pashe. Za radnih dana, kada u ranoj Crkvi nije bilo euharistijskog slavlja, dnevna se Pasha, spomen na smrt i uskrsnuće Isusa Krista, slavila u časoslovu. Od sredine II. stoljeća intenzivnije se slavi jedna nedjelja, godišnja Pasha, blagdan Uskrsa. Tako Crkva korača od Uskrsa do Uskrsa ususret Gospodinu. U III. i IV. stoljeću ta se svetkovina proteže na pedeset dana i uključeno je vrijeme priprave od četrdeset dana. Tek vjerovanje Crkve u pobjednika Krista, u istobitnog Sina Božjega, u Vladara i Cara, vodi do jednoga daljnjeg blagdanskog vremena: na Istoku do Epifanije, Gospodinova javljanja, na Zapadu do blagdana Božića. Ubrzo će to vrijeme oponašati ono prvo s isto tako vlastitim vremenom priprave, Došašćem.

Dok je svetkovanje Uskrsa jednoznačno vezano uz nedjelju, blagdani Božića (25. prosinca) i Bogojavljenja nisu više prilagođeni tijeku tjedna, nisu više kao istaknute nedjelje, nego su vezani uz građanski k. U vjerničkoj se svijesti prvenstveni položaj nedjelje povlači pred idejom blagdana koji se godišnje ponavljaju, pred ocrtavanjem Isusova života od očekivanja njegova rođenja preko utjelovljenja, javne djelatnosti, muke i uskrsnuća sve do slanja Duha i njegova povratka. Tako Crkva tijekom godine razvija čitavo Kristovo otajstvo zbog čega radije govorimo o »Gospodinovoj godini« nego o crkvenoj godini. Pritom spomen na Gospodinove dane ima prednost pred ovim drugim spomen-danima. »Svetačka godina«, sjećanje na smrtne dane svetaca uvijek je podređena Gospodinovoj godini.

Kršćanski k. ustrojava godinu prema uzoru staroga Saveza kroz sedmodnevni tjedan koji u grčko-rimskom svijetu isprva nije bio uobičajen. Odlučujuća točka je termin uskrsnog blagdana koji danas ima rastezljivo vrijeme od pet tjedana (22. ožujak do 25. travnja). U židovskom lunisolarnom kalendaru Pasha je padala na 14. Nisan, dan punoga mjeseca toga proljetnog mjeseca. Rano kršćanstvo povezivalo je taj židovski blagdan s godišnjim spomenom na Kristovu smrt koja se dogodila jednoga 14. Nisana (usp. 1 Kor 5,7 i d.). Uskrsni spor u II. stoljeću pokazuje da je nekoć već bilo različitih uskrsnih termina. Od Nicejskog koncila (325) Uskrs će se uvijek slaviti u nedjelju nakon prvoga proljetnog punog mjeseca. U novije vrijeme pojačala se želja za fiksiranjem uskrsnog termina. To se dosad izjalovilo zbog drugačijih kalendara na Istoku (julijanski kalendar koji polazi od Julija Cezara) i na Zapadu (gregorijanski kalendar od 1582).

Naš sadašnji k. već je dugo vremena predmet prijedloga reforme kojima se bave i Ujedinjeni narodi. Prigovara se zbog nejednake duljine mjeseca i klizanja datuma u mjesecu svake godine, a to je zato jer normalna godina ima jedan dan više od 52 tjedna.

Stoga je za godišnje utvrđivanje crkvenih blagdana i spomen-dana potreban k. koji uzima u obzir svetkovine opće Crkve, ali i svetkovine nekog područja, neke redovničke zajednice, neke biskupije ili isto tako neke skupine. Pritom je za osnovni raspored liturgijske godine potrebna tablica koja sadrži stupnjevani slijed različitih svetkovina i spomen-dana. Na prvom su mjestu tri uskrsna dana, zatim Božić, Bogojavljenje, Uzašašće i Duhovi; slijede nedjelje Došašća, korizma i Veliki tjedan, zatim Pepelnica, Kvatre i dani u uskrsnoj osmini. Na to slijede blagdani Gospodina, Marije i nekih osobito istaknutih svetaca. Zatim dolaze svi ostali Gospodinovi blagdani, nedjelje božićnog vremena i nedjelje u godišnjem krugu i tek potom svetkovine svetaca. Ispravno štovanje muškaraca i žena koji su svjedoci vjere u Božje spasenjsko djelovanje u Isusu iz Nazareta, ne ugrožava jedinstveno mjesto Isusa Krista u djelu otkupljenja. Jer, mjesto tog spomena je okupljanje zajednice prije svega na euharistijskoj gozbi. U svecima zajednica konačno slavi Krista koji joj je u ovim uzorima darovao znak nade u vlastito ispunjenje i uskrsnuće. Pa ipak, ako takvi spomen-dani padnu na dan Gospodinove svetkovine, tada uvijek treba na prvome mjestu slaviti Kristovo otajstvo. Tako Gospodinovi dani imaju prednost pred svim ostalim. Rangiranje liturgijskih dana svaki put pokazuje koja je nakana važnija.

Razlikujemo k. svetaca, k. imendana i mučenika. K. svetaca navodi sve svece koji se tijekom godine moraju slaviti ili kao zapovijedani blagdani ili se mogu slaviti kao nezapovijedani blagdani. Svi oni sveci koji ne stoje u tom kalendaru zabilježeni su u kalendaru mučenika svaki put pod smrtnim danom. K. odabire među mnoštvom svetaca jednoga ili više njih za svaki dan, a k. mučenika bilježi sve. Tako svaki svetac može biti liturgijski častćen, ali u svakom slučaju samo tada kada dotični dan ne predviđa svetkovinu koja je po stupnju viša, npr. nedjelju. K. imendana najviše odgovara kalendaru mučenika. Da bi se roditeljima olakšao izbor nekoga kršćanskog imena za njihovu djecu – a to je rašireno od XIII. stoljeća – bio je uspostavljen takav k.

Lit.: A. Adam, *Das Kirchenjahr mitfeiern*, Freiburg ^{3}1983; H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I* (Gottesdienst der Kirche 5), Regensburg 1983; K. Richter, *Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte*, Freiburg ^{3}1984.

K. RICHTER

3. islamski

Muslimani računaju svoj k. od dana Muhamedova preseljenja iz Meke u Medinu. To se preseljenje dogodilo 15. srpnja 622. Budući da je ono za islamsku povijest značilo početak nove epohe, naime početak brzoga širenja islama u svijetu, kalif Omer (634–644) službeno ga je proglasio polazištem novoga računanja vremena. Osnovu muslimanskoga kalendara ne čini solarna, već lunarna godina. Lunarni mjeseci sadrže promjenjivo 29 i 30 dana. Zbog toga je muslimanska godina kraća 10 do 11 dana od solarne godine i iznosi 354, odnosno 355 dana u tekućoj godini. Iz toga proizlazi da 33 muslimanske godine odgovara rasponu od samo 32 solarne godine. No ustroj kalendara, koji je podešen prema Mjesečevoj putanji, mijenja se svakoga mjeseca tijekom određenoga ciklusa u svim godišnjim dobima.

Razlika između gregorijanskoga i muslimanskoga kalendara, koja sa svakom godinom postaje sve veća, može se izračunati vrlo jednostavno.

To pravilo glasi: tekući broj godina, manje 622, plus $^{1}/_{32}$ razlike koja se treba dobiti gornjom računalnom operacijom.

Na primjer: $1983-622 + \frac{1983-622}{32} = 1403/4.$

Točne protuvrijednosti daju Wüstenfels-Mahlerove usporedbe tablice o muslimanskom i iranskom računanju vremena koje je konačno objavio Bertold Spuler u Wiesbadenu 1981. Islamski Perzijanci imaju posebno računanje vremena hidžre. U području Osmanskoga Carstva bila je i tzv. financijska godina, čije je poznavanje potrebno prilikom bavljenja historijskim studijama. Dodatnu zabunu u muslimanskom kalendaru unio je krajem sedamdesetih godina XX. stoljeća vođa libijske revolucije Muamer el-Gadafi koji je dan Muhamedove smrti, 8. lipnja 632, državnim dekretom proglasio početkom islamske ere. Jednostrana

mjera Libije s vremenom je, doduše, imala učinka u samoj zemlji, ali ona svakako nije postigla trajni učinak – niti bilo gdje u cijelom islamskom svijetu. S. BALIĆ

KALIF

islamski

Arapska predloška riječ k. je *khalīfa* (predstavnik, nasljednik). U Kuranu se ta riječ primjenjuje na čovjeka i Adama kao *vicarius Dei* i na Davida kao nasljednika prethodnih vladara. Nakon Muhamedove smrti 632. i nakon izbora Abu Bekra za njegova predstavnika ta se oznaka odomaćila kao naziv za svjetovno i vjersko starješinstvo prve islamske države. Stari anali navode je u punom obliku kalifata reisulilaha, tj. »nasljednika poslanika« Božjega. Kalifa je prvobitno birala cjelokupna zajednica. Omer (634–644) je ograničio izborno pravo na petočlani zbor. Nakon smrti trećega kalifa Osmana (644–656), koji je poginuo prilikom jednoga napada, dio se zajednice odlučio za princip legalnosti koji se zasniva na genealoškoj pripadnosti prorokovoj obitelji (ahl al-bayt). Tako je Muhamedov rođak i zet → Alija (656–661) postao četvrti k.

Tijekom kasnije povijesti kalifat se povećao. Najprije su tu službu obnašali Omejidi (661–750), a potom Abasidi (749–1258) koji su nakon prodora Mongola sredinom XIII. stoljeća mogli samo u sjeni obnašati kalifsku dužnost. Oni su se od tada držali mamelučkoga dvora u Kairu i služili su 22 člana dinastije kao pratnja pravih vladara Egipta. Nakon osvajanja zemlje od strane Osmanlija 1517. kalifska je čast prešla na turske sultane. No ona je ipak bila bez ikakvoga praktičnog značenja. Značajan pokušaj obnove kalifata u njegovom potpunom opsegu poduzeo je sultan Abdelhamid II. (1876–1909). Pritom mu je na ruku išao panislamski pokret koji su inicirali Džemaleddin al Afgani (1838–1897) i njegovi učenici.

Odlučujući smrtni udarac kalifatu je zadao *Mustafa Kemal Atatürk* (u. 1938), revolucionar i prvi predsjednik Republike Turske, kada je 3. ožujka 1924. na nacionalnom skupu u Ankari proglasio kalifat ukinutim. Od tada je bilo više pokušaja oživljavanja neke zamjenske institucije koja bi pred svijetom trebala zastupati cjelokupni islam. Vidljivo svjedočanstvo tih pokušaja predstavlja osnivanje Svjetskoga muslimanskoga kongresa (1927) s prvobitnim sjedištem u Jeruzalemu (sada u Karačiju), Svjetske islamske lige (1962) u Meki i Tajništva konferencije ministara vanjskih poslova muslimanskih država u Dždi (1973). S. BALIĆ

KANON

1. židovski

»Kanonom« u smislu norme, prema kojoj se ravna sve u Crkvi, nazivaju se od sredine IV. stoljeća sabrani spisi »Stari zavjet« i »Novi zavjet« (Koncil u Laodiceji oko 360. u can. 59; Atanazije, *De decretis Nicaenae synodi* 18,3, nakon 350. Latinaši su proveli izjednačenje *Biblije* i *canona*). Stariji su rabinski nazivi »sveti spisi« ili »sveti spis« (»Sveto pismo«) za hebrejsku Bibliju (M Jadajim III,5; Šabat XVI,1; usp. Filon Aleksandrijski, *De Vita Mosis* I § 23, II § 290; Josip Flavije, *Antiquitates XX, 12,1*).

Prema *tradicionalnom* shvaćanju, nastanak kanona (b Bava batra 14b-15a; Josip Flavije, *Contra Apionem* I,8) pripisuje se Mojsiju kao najstarijem autoru, Ezri kao piscu kasnijih knjiga, pa je time označena donja granica svršctka kanona u doba Artakserksa I. (465–424). Ezri se pripisuje (novo) stvaranje kanona od dvadeset i četiri knjige (IV Ezr 14,18–48), koji se u rabinskoj literaturi stoga zove »dvadeset i četiri knjige« (*Esrim ve-arba'a sefarim*) (Šir ha-širim IV,11; Kohelet XII,11.12; b Taanit 8a).

U tradiciji kao povijesnoj jezgri, o kojoj svjedoči Josip Flavije i IV Ezr, *kritičko* gledanje može se vidjeti, u najboljem slučaju, u odnosu na Petoknjižje, dok su druge knjige hebrejske Biblije nastale tek dugo nakon Ezrina doba (npr. Dn u doba Antioha IV. Epifana oko 164). Tek od početka II. stoljeća pos. Kr. može se govoriti o kanonu kao završenom dokumentu objave, koji u židovstvu ima autoritativnu važnost.

Stvaranje kanona, koje je naposljetku utvrdilo osnovu predaje i koje je u »formativnom razdoblju« u Javneu (Jamniji) razgraničilo obnovljeno židovstvo od apokaliptičkih zahtjeva, protežc se na nekoliko stoljeća. Trodiobu he-

brejske Biblije s nazivima za prva dva dijela nalazimo već u pretkršćansko doba kada se već pomalo iskristalizirao općepriznati naziv za knjige trećega dijela (Sir, Proslov V.3: 2 Mak 2,13; Josip Flavije, *Contra Apionem* I,8). Oko 90. pos. Kr. raban Gamaliel II. prvi put spominje tri naziva – Tora, Nevi'im, Ketuvim (b Sanhedrin 90b) – koji se otada općenito rabe (b Megila 21b; Avoda zara 19b; Ketubot 50a; Berešit raba LXVIII, 28,10). Oni pokazuju nastanak kanona od pojedinih dijelova. Proces je počeo od Petoknjižja; deuteronomsko-deuteronomističko izjednačenje Tore s pisanom knjigom (Pnz 1,5; 4,8.44; 27,3.8) uvelo je taj proces i poticalo ga. Samarijanski raskol daje termin *ad quem* za kraj prvoga dijela kanona (Tora, »Nauk«, »Zakon«). Drugi dio (Nevi'im, »Proroci«) prihvaća se kao završen zbog pridodanih mu knjiga oko 200. pr. Kr.: prema Isusu Sirahu (oko 190) obuhvaćeni su zajedno Izaija, Jeremija, Ezekiel i dvanaest proroka (48,22–49,12); potkraj II. stoljeća pr. Kr. dokazano je da je proročka zbirka sabrana, osim iz proročkih, iz povijesnih knjiga (2 Mak 2,13) čiji prvobitni redoslijed – Jošua, Suci, Samuel, Kraljevi – proizlazi iz jedne *berajte* (b Bava batra 14b). Bogoslužno čitanje Tore i Proroka jačalo je njihovu kanonsku vrijednost u odnosu na knjige trećega dijela kanona (Ketuvim, »Spisi«). Od njih su Psalmi, koji su postali sastavnim dijelom liturgije, stekli prvi kanonski ugled (b Berahot 57b). Jedanaest rabinskih »Spisa« (b Bava batra 14b; usp. Sir-Proslov) nije prvobitno činio cjelinu; Rut i Tuž bile su dodaci Sucima i Jr i ubrajale su se među »Proroke« (Sir 46,9–47,18; 48,22–49,12; Septuaginta /red/; Josip Flavije, *Contra Apionem* I,8; usp. autorska predaja u b Bava batra 14b-15a). Izbor kanonskih knjiga, ako ne i njihov raspored, dovršen je uglavnom u I. stoljeću pos. Kr.: o tome svjedoče brojčani podaci iz toga vremena (Josip Flavije, op. cit., oko 95: 22; IV Ezr 14,18–48, nakon 70: 24 knjige) koji odgovaraju današnjem opsegu kanona uključivo treći dio. Međutim, kanonstvo nekih knjiga uvrštenih u »Spise« ostaje sporno do talmudskoga razdoblja (u vezi s Pj i Prop usp. Jadajim III,5; u vezi s Izr b Šabat 30b; u vezi s Est b Megila 7a). Kanonski dignitet knjige odražava često ponavljani izričaj da dotična knjiga onečišćuje ruke (M Edujot V,3; Jadajim III,5.2; b Megila 7a; Šabat 13b. 14a). U svojstvu kanona hebrejska Biblija je element ustrajnosti koja uvijek potiče na razmišljanje i istraživanje; međutim, ona je također faktor napretka, koja svojom stvaralačkom snagom djeluje na revne slušatelje i čitatelje svakoga doba te se izražava biblijskim jezičnim stilom, svojstvenim svim dijelovima kanona. – Spisi koji prema rabinskom sudu nisu prihvaćeni u k. smatraju se »izvankanonskim knjigama«, *sefarim hiconim* (M Sanhedrin X,1; b 100b). Osim kanona hebrejske Biblije, o čijem su obliku odlučivali rabini, sačuvana je druga verzija kanona iz Septuaginte i predaje koju zastupaju kumranski spisi; rukopisi Septuaginte razlikuju se brojem knjiga i njihovim poretkom i time vjerojatno odražavaju starije židovske predaje.

Lit.: H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV.1, 1928, 1975, 415–51; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Hrsg. G. Kittel) III, 1938, 1957, 979–87; O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, ³1975, 365–72; R. Rendtdorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, 1983, 303–06. → Sveto pismo, → Riječ Božja. D. VETTER

2. kršćanski

a) Pojam: Oznaku »k.« (semitski: trska, vrpca za mjerenje i dr.; grč. zidarska razulja, ravnalo, norma, tabela) zapadna Crkva upotrebljava na kraju kršćanskog oblikovanja kanona za određenu zbirku starozavjetnih i novozavjetnih spisa koji su u Crkvi priznata kao nadahnuta sveta pisma i kao obvezatno svjedočenje Božje objave za kršćansku vjeru i crkveno naviještanje.

b) Kršćanski k. SZ: Crkvenom utvrđivanju kanonskih spisa prethodi dugi razvoj starozavjetnoga kanona u židovstvu koji se tek nakon Židovskog rata oko 100. pos. Kr. privodi kraju (oko 95. farizejska teorija kod Flavija Josipa [Jos Ap I 8] i teorija o kanonu u 4 Esr 14, 14–48). Dok palestinski, odnosno hebrejski k., ograničava nadahnuta sveta pisma židovstva na 22 starozavjetne knjige i dijeli ih na Toru, Proroke i Pisma, aleksandrijski k. helenističkog židovstva (Septuaginta) raščlanjuje tekstove izvan toga u Toru (Pentateuh), povijesne knjige, poetsko-didaktičke i proročke knjige pri čemu odstupa broj deuterokanonskih i nekanonskih spisa u rukopisima i izdanjima.

Unatoč zalaganju jednoga Jeronima i ostalih za hebrejski k., u kršćanstvu se nameće alek-

sandrijski k. kao predložak za Vulgatu (latinski prijevod Biblije) i na Koncilu u Firenci (1442) proglašava se obvezatnim, što je potvrdio Tridentski koncil (1543). I istočne crkve odlučile su se na Drugom trulskom koncilu 692. za starozavjetni k. aleksandrijskih Židova. Nasuprot tomu, evanđeličke crkve približavaju se različitom strogošću i poretkom hebrejskom kanonu SZ. Tako su bila u bitnome izrađena tri kanona za SZ s opsegom koji odstupa i s nejedinstvenim poretkom knjiga u povijesti kanona: hebrejski, grčko-latinski i reformacijski. Nasuprot reformacijskom slijedu knjiga, latinska Biblija još uključuje apokrifne spise Tobiju i Juditu nakon Estere, Mudrosti i Siraha nakon Pjesme nad pjesmama, Baruha nakon Jeremijinih Tužaljki i Makabejce nakon Malahije. U grčkoj Bibliji nalaze se daljnji dodaci; u njoj su uz to i premještene neke knjige.

c) K. NZ: U vrijeme ranoga kršćanstva, kad nastaju novozavjetni spisi, nema još ni jednoga općepriznatog židovskoga kanona svetih knjiga koji bi se prije svega odnosio na skupinu »Spisi«; pa ipak su starozavjetni spisi (usp. Lk 24,44), osobito u svom grčkom prijevodu, priznati kao autoriteti od strane kršćanskih zajednica i njihovih navjestitelja, a korišteni su za izlaganje vlastitoga vjerskog shvaćanja. U oblikovanju novozavjetnoga kanona postaje kao osnova zbirka Gospodinovih riječi i njihova razrada u opsežnijim povezanostima s predajom, ali ništa manje i Pavlove poslanice. Temeljni oblici novozavjetnoga kanona oblikuju zbirku četiriju evanđelja i zbirku Pavlovih poslanica, koja je starija nego četiri evanđelja. Oko 150. ocrtava se već dvodijelni novozavjetni k. (evanđelja, poslanice) pored starozavjetnoga. Važan postupak u kršćanskoj povijesti kanona može se vidjeti u Marcionovoj zbirci prakršćanskih zapisa (oko 150) gdje se odbacuju starozavjetni zapisi i na njihovo mjesto postavlja Lukino evanđelje, očišćeno od židovskih crta (Euangelion) i 10 Pavlovih poslanica (Apostolos; bez pastoralnih poslanica). Pojava toga kanona ubrzava crkveni razvitak kanona. Pa ipak, novozavjetni književni rad još dugo ne postaje zatvorena veličina, jer su opseg i raspored spisa, koji se trebaju računati u k., najprije bili osporavani. Najstariji, fragmentarno sačuvani dio spisa koji daje svjedočanstvo o crkvenom shvaćanju pripadnosti starozavjetnih spisa jednom kanonu je Canon Muratori (oko 200) u kojem je zamišljena što veća potpunost i što jasnija omeđenost. On potvrđuje (kao i drugi svjedoci) da se u zapadnoj Crkvi već uspostavila stanovita suglasnost glede priznatih spisa (evanđelja, Djela apostolska, poslanice). Općenito prihvaćen, čvrst novozavjetni k. ipak se nameće tek u IV. stoljeću (Uskrsna poslanica biskupa Atanazija Aleksandrijskoga [376]), nakon napora da bi se razlikovale knjige koje stoje u općoj crkvenoj uporabi, a koje su heretici osporavali i krivotvorili, i ne potječu iz crkvene predaje (usp. klasifikacije po Origenu i Euzebiju) i nakon što je došlo do rasvjetljavanja pripadnosti Heb, Otk i katoličkih poslanica (točnije 2 Pt, 2 i 3 Iv, Jd, Jak). Do izjednačavanja istočnih i zapadnih shvaćanja dolazi na antiarijevskim sinodama sredinom IV. stoljeća. Svršetak oblikovanja kanona u latinskoj Crkvi obilježavaju afričke sinode u Hippo Regiusu (393) i Kartagi (397 i 419). To još ipak ne znači da se svi spisi koji su time priznati kao kanonski općenito nameću i da nailaze na istu pozornost. Ulazak u grčku Crkvu uspijeva Otkrivenju tek u VI. stoljeću; čak i nakon bizantskoga srednjeg vijeka ostaje živo pitanje u istočnim crkvama o njegovoj pripadnosti kanonu NZ. U sirijskoj Crkvi može tek u IV. stoljeću biti potisnuta evanđeljska harmonija (Diatesaron) i tek vremenski kasnije mogu postupno 2 Pt, 2 i 3 Iv, Jd i Otk uz slabiju ocjenu vrijednosti steći crkveno priznanje. S druge strane, morale su se španjolske sinode u VI. i VII. stoljeću baviti kanoničnošću Poslanice Hebrejima. Latinska crkva srednjega vijeka pridržava se odluke u korist 27 novozavjetnih spisa prema tradiciji iz IV. i V. stoljeća, makar su uz to apokrifni spisi bili prihvaćeni u rukopise Vulgate. Tijekom humanizma dolazi do novog oživljavanja pitanja o kanonu. Erazmo Roterdamski uvodi razlikovanje apostoličnosti i kanoničnosti u vrednovanje spisa, a Kajetan ne pripisuje isti kanonski autoritet svim spisima. Reformatori (Luther, Kalvin, Zwingli, Ockolampadius) iznijeli su radikalniju kritiku s teoloških i kanonsko-povijesnih stajališta. Karlstadt razlikuje novozavjetne spise uzimajući u obzir tri razreda dignitета: najviši dignitet imaju četiri evanđelja. U drugi stupanj po vrijednosti ubraja Dj, 13 Pavlovih poslanica, 1 Pt i 1 Iv. Najniži stupanj autoriteta pripisuje se Heb,

Otk i 5 katoličkim poslanicama. Tridentski koncil (1546) nasuprot tome potvrduje nabrajanjem 27 knjiga NZ (uz one iz SZ) tradicijsko crkveno utvrđivanje. U pogledu autorstva Koncil pripisuje Heb Pavlu, tri Ivanove poslanice i Otkrivenje apostolu Ivanu. Kao autori Judine i Jakovljeve poslanice smatraju se također apostoli. – Unatoč novim poticajima u tumačenju kanonskog pitanja, inspiriranosti, apostoličnosti i istinitosti novozavjetnih spisa, koja su osobito proizašla od J. S. Semlera (u. 1791) i slijedeći ga bile preuzete od povijesno-kritičke egzegeze, u crkvama nije došlo do revizije odluke o kanonu, iako je u istočnim crkvama upravo katoličnost starozavjetnih apokrifa ostala otvorenom. Povijest novozavjetnoga kanona zaključena je na osnovi starocrkvenih prosudbi; ostaje živa povijest historijske kritike kanona i njegove teološke utemeljenosti.

d) Teološko značenje: Pregled povijesti literature ranoga kršćanstva (uključujući krivovjerja) omogućuje prepoznati da k. knjiga NZ (slično kao i onih iz SZ) predstavlja samo izbor iz opsežnih religioznih zapisa i uz vrijedna teološka djela isključuje niz Otkrivenja i sumnjivih prikaza kao što su na način legende dotjerana apokrifna evanđelja i Djela apostolska. S njima kao pozadinom obilježeno je crkveno određivanje kanona tako da se sigurnije oblikovao sud o istinitosti evanđelja i vjernosti autentičnoj (apostolskoj) predaji.

Fiksiranjem kanona starozavjetnih i novozavjetnih spisa kao isprava kršćanske vjere u Boga, koji se objavljuje, Crkva se podređuje u svojoj povijesnoj egzistenciji i u svom poslanju kao dar i zadaća Božje riječi. Iz toga proizlazi obveza da izvidi riječ Božje objave koju je čula i da joj snagom Duha odgovori u kritičkom samoispitivanju i spremnosti da se obrati te da dade svjedočanstvo o njoj kao radosnoj vijesti spasenja za sva vremena i pred svim narodima.

Iako se i s evangeličke strane u teološkoj znanosti zastupa shvaćanje da je načelno moguće revidirati k. unatoč njegovoj faktičnoj postojanosti, ipak se u kršćanskoj ekumeni ograničenje zbirke kršćanskih knjiga ne postavlja kao središnji teološki problem, nego pitanje o teološkom središtu i jedinstvu literarno i sadržajno raznolikih kanonskih spisa u kojima Crkva priznaje autoritet riječi Božje o sebi i oblikuje vlastitu i trajnu teološku zadaću kao što to i u evangeličkoj teologiji potvrđuje nabačen problem »kanona u kanonu« i teološkog središta Pisma koje se odnosi na opravdanje. Iako se ovdje ne radi o tekstualnom opsegu pravijesti, nego o »kriteriju izlaganja« (E. Käsemann), ipak je time istodobno dotaknuto mnoštvo pitanja kao npr. o biti, stvarnoj otvorenosti i određenosti, normativnom karakteru kanona u pogledu sadržaja kršćanske teologije i o odnosu Crkve i kanona, odnosno Svetoga pisma koji povezano s određivanjem inspiracije, kanoničnosti i apostoličnosti biblijskih, odnosno novozavjetnih pisama pokreću teologije u svojim različitim izražajima i tradicijama. Ovaj sklop pitanja koji ukazuje na ozakonjenje izvora kršćanske teologije i naviještanja postiže novu ekumensku aktualnost u naporima teologa iz crkava Trećega svijeta da upotpune i djelomično nadomjeste k. Svetoga pisma (normativnog svjedočanstva objave i vjere) religioznim (nekršćanskim) svjedočanstvima sociokulturalnog okruženja, tako da se na njih proširi kršćanski pojam Objave. Na drugoj strani, Crkva se kanonom starozavjetnih knjiga u svome Svetom pismu podsjeća na svoju povezanost sa židovstvom, ali i na različitost od njega.

Lit.: N. Appel, *Kanon und Kirche*, 1964; H. Braun u. a., *Die Verbindlichkeit des Kanons*, 1960; K. Käsemann (Hrsg.), *Das Neue Testament als Kanon*, 1970; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, ^{20}1980, 420–451; J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I 1907, II 1908; P. Lengsfeld, *Überlieferung*, 1960; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, ^{2}1959; W. Schrage, *Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neuren Diskussion: Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), 1976; A. Wikenhauser/J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, 23–64; P. Neuenzeit: HthG, 777–790; J. Schildenberger u. a.: LThK V, 1277–1284; E. Schott/I. Vischer: RGG^{3}, III, 1116–1122. H.-J. FINDEIS

3. islamski

U islamu ne postoje usporedive smjernice za vjerovanje i djelovanje, kakve su u kršćanskome nauku i odlukama sinoda poznate pod imenom k. Za vjersku praksu od kanonske su vrijednosti jedino Kuran i priznati hadisi poput onih koje su napisali al-Buhari (u. 870) i Muslim (u. 875). U pravnoj povijesti Osmanskoga Carstva sultanov edikt, koji više ili manje odstupa od šerijatskoga prava, zove se kanun (qānūn). Ti edikti uvelike pokrivaju upravno pravo. Pod izrazom kanun danas se u Turskoj općenito podrazumijeva zakon. K. je prvobitno bio samo neutralna zakonska od-

redba koju bi trebale dopunjavati šerijatske odredbe.

Strogo čuvanje kuranske objave u zajednici prječilo je nastanak apokrifnih kuranskih tekstova. Utoliko su prije počela krivotvorenja → hadisa, tj. izvješća o tradiranim Muhamedovim izrekama. Budući da hadisi po Kuranu predstavljaju drugi izvor islama i da su u svom praktičnom značenju izjednačeni s objavom, apokrifni su hadisi igrali važnu ulogu u razvoju islamske misli. Promijenjeni društveni, politički i kulturni odnosi zahtijevali su nova pravna i svjetonazorna pravila. Tako su nastali brojni apokrifi. Jer potreba za opravdanjem novine mogla je nastati samo s pozivanjem na bilo koji Muhamedov primjer ili na bilo koju njegovu riječ. Učenja grčkih filozofa, židovske i kršćanske izreke i nazori, pripisuju se Muhamedu u svrhu religioznoga pokrivanja vlastitih nazora.

Lit.: Montgomery W. Watt/Alford T. Welch, *Der Islam I*, Stuttgart 1980, 257–258. S. BALIĆ

KARITAS → LJUBAV PREMA BLIŽNJEMU

KARIZMA

1. židovski

Karizmom, grč. »dar«, Filon Aleksandrijski (I. stoljeće), biblijski egzeget, nazvao je božanske darove ljudima: »Sve na svijetu i sam svijet poklon su i dobročinstvo i dar Božji (*Leges allegoriae*, III,24). Taj je naziv uporabio još samo jedan autor, Pavao. Postoje različita objašnjenja za njegovo nabrajanje milosnih darova. Razumljiva je usporedba s predodžbama o nadahnuću, vjeri i nauku u prvih rabina i s molitvama u sinagogi koje od njih potječu. Kao u Pavla ti se pojmovi shvaćaju kako racionalistički tako ekstatički i mistički, već prema sklonosti tumača. Uzimanje ekstatičnoga maha moralo se od vremena do vremena zauzdati. Na to se ponajprije odnosila proročka → *inspiracija*. Svakodnevne molitve naglašavale su darove uvida, razumijevanja i spoznavanja kako bi se djelovalo po Božjoj volji. Proroci su djelovali slično Pavlu s »darom jezika« u zanosnim i okrepljujućim tumačenjima pisma. Značajni pismoznanci bili su često i vizionari. Rabi Josef Karo, autor zbirke zakona »Šulhan aruh« (hebr. »prostrt stol«) (Galileja, XVI. stoljeće), vodio je dnevnik o nebeskom glasu koji mu je diktirao, a koji su katkada čuli i neki njegovi učenici. Pavlov naziv »dar dijakonije« odgovara židovskom idealu zajednice kojoj Tora kao dar Božji uvijek iznova mora pridonositi. Židovsko shvaćanje učitelja kao nasljednika proroka susreće se kod Pavla koji priznaje proroštvo samo u vezi s naukom. Glede »govora jezicima« (glosolalija) na Duhove valja primijetiti da je židovska Pedesetnica posvećena objavi na Sinaju. Prema tradiciji, zapovijedi su objavljene istodobno na svim jezicima.

Napetost između ekstaze i norme nastavlja se kroz stoljeća. Vrhunac dostiže u hasidizmu. Taj pokret suprotstavlja duhovnom učitelju, rabinu (→ *Služba*), učitelja koji je neposredno oduševljen Bogom (cadik; reb ili hebr. *rebbe*; čudotvorac ili jidiš *Wunderrebbe)*. On posreduje između svojih pristaša i Boga, gleda u tajne izmučene duše i pomaže joj. Pjesma i ples muškaraca važni su oblici toga karizmatskog pokreta. I izvan hasidizma istočnoeuropskih karakteristika djeluju danas neohasiditski karizmatici poput učitelja i pjevača rabina Schloma Carlebacha i prof. Z. Schachtera (Temple University, Philadelphia) u skupinama koje radosnu i neposrednu vezu s vjerom, tradicijom i naukom pretvaraju u svoj, uglavnom zajednički, način života. I tekstovi M. Bubera i A. J. Heschela važni su za takve skupine koje prije svega postoje u SAD-u unutar etabliranih židovskih zajednica ili uz njih.

Lit.: M. Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923, Heidelberg 1978; A. J. Heschel, *God in Search of Man*, New York 1959; R. J. Werblowsky/J. Karo, *Lawyer and Mystic*, Oxford 1962; Z. Schachter, A first Step, A Devotional Guide, u: *The Jewish Catalogue*, Philadelphia 1973, 296–318; isti, Kassetten, Dahlberg Verlag, Frankfurt a. M. 1986; S. Carlebach, *Religiose Gesänge* (Schallplatten). P. NAVÉ LEVINSON

2. kršćanski

K. je grčka riječ i znači (slobodno prevedena) milosni dar. U današnjoj jezičnoj praksi pod time se razumijeva nesvakidašnje svojstvo neke osobe, zbog kojeg ona slovi kao nadčovječna ili od Boga poslana (vođe sekta) ili barem kao oponašanja vrijedan uzor, pa zato zrači, odnosno djeluje kao autoritet (umjetnici/političari). Sveto pismo, i to pretežito Novi zavjet, pod karizmom razumijeva milosni dar Duha Svetoga svima ili određenim ljudima; darove koji služe osobnom posvećenju pojedinca kao

i unapredivanju općeg dobra. Iako Stari zavjet ne upotrebljava pojam karizme, ipak poznaje oblike pojave koja se kasnije tako nazvala. Tu se ubrajaju silna djela narodnih vođa koji su zahvaćeni Duhom Svetim kao Otoniel (Suci 3, 10), Samson (Suci 13,25 i dr.) i Šaul (1 Sam 11,6). Prorok Joel, koji je živio u IV. – III. stoljeću pr. Kr., obećaje (3,1 i d.) izlijevanje Duha na sav narod, a Petar u svojoj duhovskoj propovijedi (Dj 2) to obećanje drži ostvarenim silaženjem Duha koje je obznanjeno čudom jezika.

K. u Novom zavjetu: Pojave, ovdje označene kao k., zbog svog su božanskog podrijetla označene i kao darovi Duha (pneumatika) ili jednostavno kao Duh (pneuma). Promjena izraza ipak ne znači nikakvu ili tek neznatnu promjenu u samoj stvari tako da se ovdje – kao i u ostaloj literaturi – svi gore spomenuti pojmovi mogu uzeti kao citirana mjesta za karizmu. Neovisno o nejedinstvenoj jezičnoj uporabi, Novi zavjet upotrebljava pojam karizme u užem i u širem smislu. U *širem smislu* k. je prije svega, oslanjajući se na Rim 11,29 i 5,15–16, apsolutno nezasluženo Božje spasenjsko djelovanje na grešnom i izgubljenom čovjeku. S tog je gledišta k. jedanput nezasužena izabranost izraelskog naroda, a još općenitije spasenje u Isusu Kristu poklonjeno svim ljudima bez razlike.

Pa ipak, daleko se češće pojam karizme upotrebljava u *užem smislu*. Klasično mjesto je Prva poslanica Korinćanima i tu prije svega 12. poglavlje. Poslanica doduše ne razvija nikakvo sustavno učenje o pojedinačnim karizmama, ali trudi se razlagati diferencirano; prema tom dokumentu karizme su u strogom smislu: a) čudnovate, na prirodan način neobjašnjive sposobnosti, npr. već spomenuti govor jezicima, proricanje i sve čudnovate moći; b) manje upadljive pojave, ali koje ipak nisu same po sebi razumljive poput nesebične karitativne djelatnosti ili bezbračnosti; c) darovi koji su u početku bili stečeni kao karizme poput naviještanja Riječi, egzorcizma, vođenja zajednice, ali koji su de facto ubrzo bili tako čvrsto povezani sa službom da su bili dijeljeni gotovo kao neka vrsta milosne službe.

Prema 1 Kor 12 razdjeljivanje karizmi povezano je s vjerničkim primanjem krštenja; iznimku samo predstavlja izlijevanje Duha na još nekršćenoga Kornelija (Dj 10,46). – Doduše, svi vjernici primaju jednu karizmu, svakako ne svi istu niti u istoj mjeri. Prema 1 Kor 12,4 ima različitih karizmi; no jedan je i isti Duh koji ih razdjeljuje da bi od primatelja bili upotrijebljeni na korist zajednice. Nabrajanje koje se nalazi u 1 Kor 12,8 i d. i 12,28 i d. nije potpuno niti je čisto razgraničeno u formalnom i sadržajnom smislu. U nesustavnom redoslijedu navedeni su: mudrost, znanje, dar ozdravljanja, moć čudesa, dar proricanja, sposobnost razlikovanja duhova, dar različitih jezika, dar pružanja pomoći, dar upravljanja, dar služenja zajednici, blagost, milosrdnost i bezbračnost. Neki su nositelji karizmi, kao npr. apostoli i učitelji, čvrsto usvojili ove darove.Tu bi mogao ležati izvor kasnijeg shvaćanja milosne službe kao gotovo isključivo institucionalne. Iako su sve karizme slobodni Božji darovi koji se ne mogu zahtijevati, ipak vjernici trebaju za njima težiti i molitvom (i žrtvom) učiniti sebe raspoloživima za njihovo primanje; pretpostavlja se i stanovita priznata rang-lista karizmi. Na najnižem su stupnju karizme koje služe samo privatnom vlastitom izgradivanju; one stoje to više što više pospješuju opće dobro zajednice (1 Kor 12,31). Unatoč njihovoj velikoj različitosti i širini, ne smije biti proturječja između pojedinih karizmi (1 Kor 14,33) jer sve one potječu od Boga. Zato se također pazi da pojedini nositelj karizme djeluje privrženo »zdravoj nauci apostola« (Tit 1,9) i da je se pridržava (1 Kor 14,26).

Karizme, koje su spomenute u Novom zavjetu, nisu doduše nikada sasvim nestale iz Crkve, ali su postale rijetke. Redovništvo se od svojih početaka osjeća kao naslijeđe karizme Pracrkve, a i pokret siromaštva kao i utemeljenja redova u srednjem vijeku nezamisliva su bez karizmatičkih ličnosti poput Franje Asiškoga; i u novoj crkvenoj povijesti može se naći karizma; sjetimo se samo Ivana XXIII.; on je svakako i nositelj službe. Općenito je postalo sve teže uvrstiti karizme u Crkvu koja stalno raste, a upravljana je hijerarhijski, tako da se može utvrditi neosporno premještanje težišta s karizme na službu, a to je tendencija koja se ogleda i u činjenici da se k. kao tema neznatno obrađivala u literaturi.

Lit.: J. Brosch, *Charisma und Amter in der Urkirche*, Bonn 1951; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1969, 105–115; K. Rahner, Das Charismatische in der

Kirche, u: *Stimmen der Zeit* 160 (1957) 161–186; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 4/2, 44–48.

K. WEBER

3. islamski

Slično kao i u druge dvije objavljene religije, tako i u islamu ima osobnosti koje – izvan službe – snagom svoje vjere i svojim duhovnim zračenjem pozitivno utječu na religiozni život bližnjih i tako spadaju u moralne stupove svoje vjerske zajednice. Takav se karizmatičan nositelj religioznosti u islamu naziva veli (walī, množina: *awliyā*; u turskom izgovoru *ewliya*). Veli znači: *svetac*. Pravovjerni islam odbacuje predodžbu o »svecima«, no ona unatoč tomu i dalje živi u narodu. Veli u očima puka raspolaže izvanrednim moćima: On liječi, proriče i čita misli. Njegova duhovna moć omogućuje pobjede u ratu. On spašava u nevolji.

Političke, socijalne, čudoredne i teološke krize ponekad su izričito tragale za karizmatskim osobnostima. U takve su spadali npr. ljudi koji su pod nazivom al-mahdī ušli u povijest. Ideja eshatološkoga mahdija čini bitni sastojak pučkoga vjerovanja. Mahdi (»onaj koji je pod Božjim vodstvom«) treba ponovno podići napadnuti, posrnuli i obeshrabreni svijet islama i stvoriti mu novi ugled. Polazeći od religioznoga doživljaja »mahdiji« su se u povijesti potvrdivali najčešće politički i drugoj fazi svoje djelotvornosti. Posebnu, presudnu ulogu k. igra u šijizmu, u kojemu imami čine karizmatsku elitu, kao i kod derviša. Ali pojavni oblici islamskih karizmatika susreću se i među uglednim i pobožnim pismoznancima u oba velika misaona smjera islama. Odričući se službe i časti ti su ljudi obično stjecali veliki ugled. Zabilježena je i pojava karizmatskih žena. Takva je glasovita mističarka Rābija (u. 801).

Lit.: Walī, u: HI, 793–796.

S. BALIĆ

KELAM → TEOLOGIJA, → APOLOGETIKA

KONCIL

kršćanski

U sveukupnoj kršćanskoj teologiji može vrijediti kao priznata činjenica da je u povijesti Crkve bilo 'koncila'! Pod time se najprije u općenitom smislu misli na crkvene skupove koji su kao svoju zadaću shvaćali i shvaćaju da se uz pomoć Duha Svetoga, po uzoru na tzv. Apostolski koncil koji je opisan u Djelima apostolskim (15,1–33), savjetuju o spornim pitanjima učenja, liturgije ili prava i da jednodušno donesu odluke i tako smire nastale sukobe. – Unatoč ovoj širokoj suglasnosti o činjenici koncila kao takvoj, među konfesijama dosad ne postoji slaganje o točnom sadržaju tog pojma i ekleziološkom značenju onoga što se označava kao k. Uslijed toga se i različito prosuđuje kakvi se konkretno skupovi mogu svaki put nazvati koncilom pri čemu općenita jezična uporaba očigledno pokazuje jasnu tendenciju da se ograniči na skupove općekršćanskoga ranga. Osobito je sporno kakvim koncilima pripada općekršćanski (= 'ekumenski') autoritet, o kakvoj se vrsti autoriteta pritom radi i na čemu se on temelji.

Prema rimokatoličkom shvaćanju k. znači organ za temeljne propise, a javlja se u obliku susreta biskupa (u pravilu) koji saziva papa i koji stoji pod njegovim vodstvom, a čiji su zaključci pravomoćni samo uz njegov pristanak. U tom smislu regularan k. zove se »ekumenski« kada predstavlja sveukupnu Rimokatoličku crkvu. Među povijesne crkvene skupove rimokatolička teologija ubraja njih 21 kao »ekumenske koncile«. Kanonsko pravo pripisuje ekumenskom koncilu najvišu ovlast (usp. CIC kan. 228) ako odlučuje sporazumno s papom čiji je autoritet potpuno nezavisan od svih drugih crkvenih instancija (usp. CIC kan. 218 i 219). Na taj su način koncilski zaključci o vjerskim pitanjima, koji imaju uporište u punomoći papinog primata i njegove nezabludivosti, apsolutno obvezatni i nepogrešivi također kao akti izvanrednog učiteljstva koje zajedno provode papa i biskupi. Pa ipak, k. kao takav isto tako ne predstavlja bitni strukturni element Crkve, od kojega se ne bi moglo odustati, kao ni svi ostali kolegijalni sinodalni i kvazisinodalni organi odnosno skupovi (npr. biskupijska, nacionalna ili dijecezanska sinoda, nacionalna ili regionalna biskupska konferencija, pokrajinski k. itd.). Bez obzira na izvanrednu crkveno-povijesnu i dogmatsko-povijesnu težinu ranih koncila, bilo bi, načelno promatrano s katoličkoga dogmatskoga gledišta, sasvim moguće zamisliti da se u budućnosti više ne dogodi nijedan k., jer se papinsko učiteljstvo izražava i ostvaruje u drugim institucionalnim oblicima.

U pravoslavnoj teologiji se zbog ove uske povezanosti primata jurisdikcije i koncilskog autoriteta u rimokatoličkom učenju o koncilu pojam koncila više izbjegava u korist pojma 'sinode'! Ona vidi crkvenu sinodalnu bit kao nužni izraz bitne sinodalnosti Crkve koja opet ima svoj korijen u euharistijskom karakteru Crkve. Crkva se prema pravoslavnom shvaćanju konstitutivno ostvaruje kao euharistijsko zajedništvo koje se slavi s biskupom kao svojom glavom. Kao takva u sebi potpuna i zato juridički nezavisna svaka biskupska mjesna Crkva ipak zna da je povezana s ostalim mjesnim crkvama kao svojim »sestrinskim crkvama« u istoj vjeri i uzajamnoj ljubavi. Ova povezanost mora naći i svoj vidljivi izraz i to se događa u najsvečanijem i najvišem obliku na sinodalnom skupu biskupa – pogotovo kada su na njemu zastupane mjesne crkve sve zajedno. U svakom slučaju, čak formalno potpuna reprezentativnost neke 'ekumenske' sinode, prema pravoslavnom shvaćanju, nipošto nije razlog da prisvaja za sebe autoritet ni u duhovnom niti u juridičkom smislu. Čisto duhovna punomoć, kojom sinoda može govoriti, izrasta isključivo iz prisutnosti i pomoći Duha Svetoga i ostaje bez cjenkanja povezana uz slobodno priznavanje od strane pojedinačnih mjesnih crkava. Ideja jurisdikcijskog primata u pogledu rimskog biskupa kao i u odnosu na neku ekumensku sinodu strogo je isključena. Što se tiče obvezatnosti sinodalnih odluka, proces prihvaćanja koje je uslijedilo, tj. mjesno-crkvene recepcije, posjeduje konstitutivan karakter. Zato samo ona sinoda zaključci koje su prihvaćeni od svih mjesnih crkava može biti označena kao uistinu »ekumenska« koja zatim, dakako, vrijedi kao apsolutno obvezatna i nezabludiva. Pravoslavna teologija u tom smislu ubraja u »ekumenske koncile« samo prvih sedam općih crkvenih skupova.

Crkve reformacije jednoglasno odbijaju kako papin primat jurisdikcije tako i učenje o nezabludivosti – također i u pravoslavnoj verziji njihove valjanosti koja je ograničena na ekumenske koncile. Iako i s reformacijskoga gledišta koncili mogu biti koristan i vrijedan instrument da bi se sačuvalo, uspostavilo i prikazalo crkveno jedinstvo, reformacijskoj teologiji je stalo do suglasnosti s Božjom riječi koja je zapisana u Svetom pismu kao jedinim obvezatnim mjerilom za autoritet nekoga koncila. Ta se suglasnost ne može jamčiti nikakvim kriterijima isključivo formalne vrste, dakle ni papinskom aprobacijom koncilskih odluka niti njihovom sveukupnom crkvenom recepcijom. Uslijed toga svaki k. i svaka koncilska odluka podliježu nužnosti materijalne kritike koju u načelu može vršiti svaki vjernik. – Uz pretpostavku ovoga načelnog uvjeta, luteranske, reformirane i anglikanske crkve u svojoj pretežitoj množini priznaju prva četiri koncila kao obvezatna, ali ne i kao nezabludiva.

U prostoru ekumene prošloga stoljeća započela je na široj razini rasprava o vrijednosnom položaju ideje koncila sa studijom o »Značenju koncilskog događanja u staroj Crkvi za ekumenski pokret« koju je predložila Komisija za vjeru i crkveno ustrojstvo Ekumenskog vijeća crkava. Ona je dobila važnost preporukom koju je crkvama članicama neodložno stavila na srce Četvrta glavna skupština Vijeća (1968. u Uppsali) da zajedno rade na univerzalnom koncilu koji bi bio u stanju govoriti za sveukupno kršćanstvo. Prvi vrhunac diskusije koja je uslijedila i tijekom koje je bio razrađen niz stajališta i studija (npr. od L. Vischera, Y. Congara, H. Mühlena i Njemačkog ekumenskog studijskog odbora) tvori Louvainsko izvješće Komisije za vjeru i crkveno ustrojstvo na temu »Koncilijarnost i ekumenski pokret«. On pokušava pod natuknicom »koncilijarnost« zacrtati ekleziološki koncept koji dopušta uz tradicionalne oblike koncilijarnog stvaranja suda i odlučivanja teološki tumačiti i vrednovati i sam ekumenski pokret i njegove mnogostruke nove organe (npr. Ekumensko vijeće i njegove glavne skupštine ili nacionalna, odnosno regionalna vijeća kršćana). U sučeljavanju oko budućega zamišljenog modela jedinstva Crkve, Ekumensko vijeće je u međuvremenu podiglo ideju »koncilijarnog zajedništva« do njegove predodžbe o vodstvu i cilju. Dužnost je te ideje vizija univerzalnoga koncila koja je već dulje vremena bila pred očima vodećih ličnosti ekumene (npr. N. Söderblom, D. Bonhoeffer, M. J. Metzger) i koja je našla novi poticaj događajem Drugoga vatikanskoga koncila na jednoj strani i pripremama panortodoksne sinode na drugoj strani. Budućnost će morati pokazati njegovu istinsku stvarnu sadržinu. Pa ipak, čini se da se njegovu ostvarenju ne suprotstavljaju nikakve

načelne dogmatske teškoće na strani velikih konfesionalnih zajednica. Svaka od njih mogla bi na svoj poseban način priznati takav univerzalni k. kao mjerodavan autoritet i tako tom instrumentu crkvenog života, dostojnom poštovanja, dati novu težinu i istinski ekumenski rang.

Lit.: H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn, i dr. 1979; H. J. Margull (Hrsg.), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961; B. Botte i dr., *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*, Stuttgart 1962; P. Meinhold, *Konzile der Kirche in evangelischer Sicht*, Stuttgart 1962; W. Brandmüller (Hrsg.), *Synodale Strukturen der Kirche, Entwicklung und Probleme*, Donauwörth 1977; R. Boeckler (Hrsg.), *Interkommunion - Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Oekumenischen Studienausschusses*, Stuttgart 1974 (s iscrpnim popisom literature). H.-G. STOBBE

KONFESIJA

1. kršćanski

Pojam »k.« znači u današnjoj jezičnoj uporabi najprije određeno društveno obilježje kršćanstva koje, uz jače ili slabije dogmatski formulirano i sistematizirano opće gledanje i tumačenje onoga što je kršćansko, uključuje karakteristične stilove pobožnosti, liturgijske i svakodnevne religijske postupke, propise temeljnih zakona, životne stavove, načine ponašanja itd. Opis samorazumijevanja i stvarnosti takvih kršćanskih zajednica, koji je po mogućnosti nepristran, bez davanja ocjene i svrsishodno kontroliran, zove se »nauk o konfesijama«. Pritom je riječ o razmjerno mladoj znanstvenoj disciplini koja je povijesno i stvarno proizašla iz »simbolike« XIX. stoljeća (glavni predstavnici: P. K. Marheineke, J. A. Möhler), koja se doduše shvaćala kao konfesionalno vezana, a radila je s kontroverzističkom teološkom nakanom, u suprotnosti s prethodnom 'polemikom' i ipak se jednoznačno trudila da svaki put postigne objektivnu sliku drugih konfesija strogim usmjeravanjem na službene izvore. Nauk o konfesijama, koji se sa svoje povijesne strane može pridružiti crkvenoj povijesti, tvori od početka modernog ekumenskog pokreta bitni i neosporni sastavni dio ekumenskog istraživanja čija je metodika vladala u obliku poredbenog načina postupka sve do Treće svjetske konferencije za vjeru i crkveno pravo u Lundu (1952).

Više fenomenološki usmjeren i teološki neutralan način primjene pojma konfesije ne da se više zamisliti izvan društvenog života, osobito zato jer uzima u obzir svjetonazorsko religijsku neutralnost države, koja je usidrena u mnogim ustavima. On se nalazi u službenim dopisima (npr. kod navoda vjerske pripadnosti) isto tako kao i u znanstvenim istraživanjima ili tekstovima zakona. Utoliko može i mora njegova uporaba vrijediti kao neupitna. Pa ipak, ne smije se nipošto previdjeti da se pojam konfesije u dogmatsko-teološkom pogledu ne može primjenjivati isto tako prostodušno. Zato mora prilično bosti oči da ga velike kršćanske zajednice nikada nisu stvarno preuzele kao oznaku za sebe. One o sebi govore ili jednostavno kao o 'crkvama' ili pak kao o 'crkvama neke određene vjeroispovijesti', dakle, npr. kao o 'crkvama augsburške konfesije'. Istodobno se u teološkoj jezičnoj uporabi, a često i sve više u općenitom jezičnom osjećaju zapaža napetost između 'konfesije' na jednoj strani i 'ekumene' na drugoj, koja nerijetko sadrži stanovito umanjivanje vrijednosti konfesionalnoga, katkada čak i radikalnu alternativu između obadviju. Ako slijedimo pojmovno-povijesne korijene toga neobičnog stanja stvari, tada susrećemo u izvjesnoj mjeri zamršene povezanosti crkveno, teološki i pravno povijesne naravi u kojima se odražava dramatičnost i tragičnost Zapadnoga crkvenog raskola i njegovih posljedica.

Riječ k. izvodi se iz latinske imenice 'confessio' koja polazi od glagolskog oblika 'confiteri'. Stariji crkveni jezik poznaje dva značenja od 'confessio': 'ispovijedanje' i 'priznanje'. Tako se npr. usmena izjava vjerovanja kod krštenja zove 'confessio' (fidei), isto tako vjersko svjedočenje u životu i tijekom života sve do krajnjeg slučaja svjedočenja krvlju, zbog čega su kršćani koji su bili spremni na mučeničku smrt bili i nazivani 'confessores'. U latinskoj liturgiji označava se kao 'confiteor' ujedno opće priznavanje grijeha i krivnje, a individualno ispovijedanje zove se 'confessio oralis'. U pravnom jeziku stoji pojam 'confessio iudicialis' za valjano priznanje krivnje kao dokazno sredstvo. U starijem glagolskom obliku 'confiteri' još uz to titra i značenje od 'hvaliti' odnosno 'zahvaljivati', koje se još npr. osjeća i u naslovu čuvene Augustinove autobiografije *Ispovijesti*.

Podrijetlo načina uporabe koje se odnosi na vjeroispovijedanje može se dobro promatrati u NZ. U izrazima kao npr.: »Ti si Krist« (Mk 8,29) ili »Gospodin je Isus« (Rim 10,9) ispunjava se 'confiteri' koji uključuje zahvalu i hvaljenje u odnosu na Isusovu osobu i pojedini vjernik izriče svoju vjeru kao osobni odnos prema Isusu kao Kristu. Takav neposredno na Isusa usmjeren individualno ispovjedni govor poprima liturgijskom, osobito bogoslužnom uporabom ubrzo formalni karakter, djelomično se proširuje elementima propovijedi ili himnički preoblikuje itd. Odlučujuće je u tom procesu preoblikovanja da se na taj način individualno vjeroispovijedanje stapa s kolektivnim vjeroispovijedanjem zajednice. Pojedini kršćanin usuglašava se, uz znak svoje pripadnosti zajednici, s njezinim vjeroispovijedanjem i učvršćuje ga dok zajednica u zajedničkom vjeroispovijedanju potvrđuje svoju povezanost. Suglasnost osobnog i kolektivnog vjeroispovijedanja postaje uslijed svojega kristološkog odnosa kriterij pravovjernosti. Formula vjeroispovijedanja može se tako shvaćati kao vjersko pravilo, kao regula fidei koja jamči unutarnju povezanost zajednice i istodobno služi postavljanju granice prema van. Definirajući granicu između pravovjernosti i krivovjerja, vjeroispovijedanje stječe karakter 'simbola' koji simbolizira identitet zajednice. U tom se smislu, uz mnoštvo povoda i motiva, stvara u ranoj crkvenoj povijesti dugi niz vjeroispovijesti od kojih se posebno nameću općenito tri, tj. kao obvezatno priznati izraz vjere: tzv. Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum i tzv. Athanasianum. Zbog svojeg općekršćanskog značenja zovu se i 'ekumenski simboli'.

Pogled na prakršćanski i starocrkveni razvoj vjeroispovijedanja razjašnjava više stanja stvari koja bezuvjetno valja poštivati ako se hoće razumjeti moderna problematika konfesija. – Najprije se treba čvrsto držati toga da 'confiteri' očigledno predstavlja temeljnu crtu i temeljno ispunjavanje kršćanskog života. Zato teologija s pravom govori o neponištivoj »konfesionalnosti« kršćanske vjere, čime se ne kazuje ništa drugo nego ovo: vjera se mora izricati i razglašavati pred drugima i s drugima. Takvo vjeroispovijedanje, koje se ispunjava riječju i djelom, sadrži uvijek pored svog afirmativnog momenta, u kojem se vjera pozitivno izriče, i moment negiranja – i to neovisno od toga da li ono ostaje neizrečeno ili se artikulira u izričitim »damnationes«, odbacivanjima. Razlika između obadviju mogućnosti može prema situaciji biti pastoralna i/ili crkvenopolitička sa znatnom težinom; logički promatrano, ona je bez značenja. Povijesno to konkretno znači npr.: Vjeroispovijedanje u apsolutno Isusovo kraljevstvo isključuje sudjelovanje u religijskom kultu cara, bez obzira na to da li je ovo činjenično stanje izrečeno ili nije; i utoliko aktivno uskraćivanje takvog sudjelovanja sve do mučeništva ne dodaje ništa izvornom vjeroispovijedanju nego samo razvija u tome prikriveni negatorski moment. – U današnjim konfesijama dolazi taj moment negiranja utoliko do izražaja, ukoliko se one djelomično ili čak potpuno shvaćaju kao protivne tvorevine koje odatle nužno sadrže uzajamno isključivanje iz crkvenog zajedništva. U odnosu na logičku strukturu vjeroispovijedanja takva uzajamna ekskomunikacija ne može biti unaprijed odbijena kao nezakonita, osim ako se osporava ispovjedni karakter vjere. Utoliko mora također i svaka ekumenska kritika egzistencije kršćanskih konfesija uvažiti konfesionalnost vjere pa bi bilo promašeno kada bi imala za cilj samo neutralizirati ili dokinuti damnatorski element dotičnih vjeroispovijedanja a da pozitivno ne izloži zašto razlike između vjeroispovijedanja ne opravdavaju ekskomunikaciju.

Obrnuto, isto je tako pogrešno zaključivati o konstitutivnoj konfesionalnosti vjere bez obzira na teološko opravdanje egzistencije konfesija u današnjem smislu. Mnogostruka vjerovanja, dokazana u novozavjetnom i starocrkvenom smislu, ne mogu se bez daljnjega shvaćati kao direktna paralela uz konfesionalnu mnogostrukost sadašnjega kršćanstva, jer ni povijesno ni stvarno ne vodi ravan put od 'confessio' do 'konfesije' u današnjem uobičajenom smislu. Usporedba obadvaju fenomena ipak pokazuje da je vjeroispovijedanje tijekom povijesti u dvostrukom smislu iskusilo promjenu funkcije, a za ekumenski dijalog neosporno je važno da se ona prepozna.

Prvo gledište odnosi se na pomicanje naglaska unutar strukturnih komponenata samog vjeroispovijedanja. Izvorna 'confessio' usmjerava se najprije i prije svega na samog Isusa, uspostavlja osobni odnos prema Isusu kao Kristu

iz kojega izvire i kojemu odgovara vjeroispovijedanje u svojim usmenim i djelatnim izražajnim oblicima. Tako vjeroispovijedanje predstavlja posrednički medij između vjernika i Krista kao njegova Gospodina i samo na osnovi ove svoje medijalne funkcije može utemeljiti zajedništvo među kršćanima kao kršćanima i služiti kao kriterij pripadnosti tom zajedništvu. Medijalni karakter vjeroispovijedanja leži dakle logično ispred njegove eklezijalne naravi i njegova odnosa prema zajedništvu i utemeljuje ih. Budući da se, prema tomu, kršćansko zajedništvo izgrađuje zajedničkom vjerom u Isusa kao Krista koja se izražava u zajedničkom vjeroispovijedanju, ono može ispunjavati svoju socijalnu funkciju samo u onoj mjeri u kojoj ispunjava svoju medijalnu funkciju. Pa ipak, što važnije postaje, na temelju stanovitih uvjeta, formulirano vjeroispovijedanje kao primjetljiv i vidljiv znak identiteta kršćanskog zajedništva, to više prijeti opasnost da se logična razlika u visini između njegove medijalne i njegove socijalne funkcije izravna ili postane sasvim obrnuta. Time se prisilno pomiče primarna točka vjerskog podrijetla čime se opet mijenja samorazumijevanje vjere: 'Pravovjernost' tada ne znači više u prvom redu ispravnu vjeru u smislu osobnog nasljedovanja i vjernosti Kristu, nego znači najprije vjernost vjeroispovijedanju kao takvomu, pridržavanje i držanje istinitim određenih formulacija. Na taj se način preobražava suglasnost u zajedničkom vjeroispovijedanju od kriterija pripadnosti društvenom zajedništvu kršćana u kriterij same vjere.

Teško se sada može osporiti da već relativno rano u povijesti Crkve počinje razvitak koji dovodi do takvog pripisivanja pretežite vrijednosti formuliranom vjeroispovijedanju na koje su se mogli nadovezati teolozi u XIX. i XX. stoljeću koji su pridjevali odnosno pridjevaju vjeroispovijedanju crkveno utemeljiteljsku funkciju. – Kao glavni uzrok za ovu promjenu težišta mora važiti promjena u odnosu Crkve i države koja se označava natuknicom 'konstantinovski preokret'. Nakon što je dotad proganjana kršćanska Crkva dobila monopolni položaj priznate državne Crkve, dobili su starocrkveni simboli, uz svoje unutarcrkveno značenje, istodobno političko kao i državnopravno značenje, jer je kanonsko pravo postalo sastavni dio državnog prava. Otada jedinstvo kršćanskog zajedništva, simbolizirano zajedničkim vjeroispovijedanjem, s jedne strane kao i jedinstvo države, tvore uzajamnu uvjetnu povezanost u kojoj jedan element podržava drugi. Polazeći od te situacije, objašnjava se da su pisci ranoreformacijskih zapisanih vjeroispovijedanja slijedili dvostruku nakanu. Ujedno su ciljali, kao što posebno pokazuje Confessio Augustana (1530), na dokazivanje pravovjernosti reformacije kako bi izbjegli konačni raskid s općom Crkvom. Pa ipak, zajedno s ovom ekumenskom namjerom moralo im je biti stalo do toga da dokazivanjem pravovjernosti postignu državnopravno priznavanje reformacije, jer samo je ono moglo njezinim pristašama priskrbiti željenu zaštitu od strane državnog autoriteta. Dakako, tomu je stajalo na putu državnopravno načelo jedinstva vjeroispovijedanja koje se u ono vrijeme nitko nije usudio uzdrmati. Odatle nosi Augsburški vjerski mir od 1555. sve znakove kompromisa, koji je bio iznuđen političkom i vojnom konstelacijom snaga pa je prije ili kasnije morao propasti. Temeljna ideja mirovnog uređenja, koja je kasnije obuhvaćena upečatljivom formulom »Cuius regio, eius religio«, počiva u svojoj srži na tome da se načelo jedinstva u vjeroispovijedanju s jedne strane prenese na pojedinačne teritorije kojima vladaju knezovi a da istodobno zadrži svoju državnopravnu vrijednost. Drugim riječima, gledano iz perspektive državnog prava, reformacija se doduše trpjela, ali nije se stvarno priznavala zbog čega ni kanonsko pravo na protestantskim područjima nije nipošto ukinuto, nego je samo izostavljana njegova primjena. To rješenje koje nije zadovoljavalo protestantsku stranu, pa ova zato nije mogla spriječiti nastavak borbi, tek se Westfalskim mirom 1648. stavlja izvan snage. On konačno žrtvuje fikciju državno-crkvenog jedinstva i obnavlja potpunu pravnu jednakost između prijašnjih 'religijskih i crkvenih partija', nazivanih tako još u vrijeme reformacije. Presudno je shvatiti da čak još u tom postupku, makar on predstavlja raskid s državno-crkvenom tradicijom, njezin uzor ostaje utoliko djelotvoran što se pravna jednakost »konfesija« izričito ispunjava pozivanjem na pisamska vjeroispovijedanja. Formulirano vjeroispovijedanje tako sadržava očigledno političko značenje kao temelj za uređivanje odnosa između Crkve i države; i to vrijedi do

danas bez obzira na radikalne promjene državnih prilika koje su u međuvremenu nastupile: Dok su rimokatolička, luteranska i reformirana »k.« na temelju svog statusa pisamskog vjeroispovijedanja priznate kao zajednice s pravom javnosti, kršćanskim zajednicama bez statusa vjeroispovijedanja priznaje se samo status udruženja. Na to se činjenično stanje nadovezuje još poznato razlikovanje između »konfesija« i »sekta«.

Barem je isto tako važno vidjeti da s institucionalno-organizatorskim osamostaljenjem konfesija jednostavno ne propada ekumenska nakana koja je u početku bila povezana s ranoreformacijskim vjerovanjima, nego se upravo okreće u svoju suprotnost: Zamišljeni kao dokumenti volje za crkvenim jedinstvom, na kraju u neku ruku služe kao utemeljiteljske povelje rastavljenih crkvenosti koje se polemički razlučuju jedna od druge i od Rimokatoličke crkve, pri čemu svi sudionici postavljaju za sebe isključivo pravo da neskraćeno i autentično žive i ostvaruju cjelinu kršćanske vjere. – Da se upravo u ovom polemičkom polaganju prava na ekskluzivnost zadržava saznanje o bezuvjetnoj medijalnoj funkciji vjeroispovijedanja, ne smije se i ne može previdjeti i koliko je u procesu stvaranja konfesije gurnuta u prednji plan društvena funkcija vjeroispovijedanja. Simptomatično je za tu okolnost da pojam konfesije ne navodi više prvenstveno na pomisao o povezanosti vjernika uz Krista nego o njihovoj pripadnosti određenoj kršćanskoj zajednici.

Zato bi moglo biti jasno da se pojam konfesije ne može definirati samo teološki, nego on pokazuje komponente značenja koje se mogu razumjeti samo s obzirom na novovjeku povijest konfesije i njezine posebne povijesne uvjete. Zato bi trebalo izbjegavati da se govori o nastanku novih konfesija, s obzirom na stvaranje religijske, etničke i/ili etičke koalicije, koje prolaze duž tradicionalnih granica konfesije i danas se nerijetko mogu zapažati. – Nemogućnost strogo teološkog pojma konfesije objašnjava uostalom zašto kršćanske velezajednice daju prednost dogmatskom pojmu Crkve i iz kojeg bi razloga bilo krivo prihvatiti da se ekumenski dijalog vrti oko pitanja teološke legitimnosti postojećih konfesija. Sržno ekumenski teološko pitanje mnogo više glasi može li se i ukoliko se može jedinstvo Crkve koje zahtijeva vjera spojiti s postojanjem mnoštva konfesija. I odgovor na to neosporno ovisi o tome da li i ukoliko se konfesije vide u stanju da se uzajamno priznaju kao Crkva ili crkve. Ponovno uspostavljanje crkvenog zajedništva počinje, prema tomu, nužno pomiriteljskim činom poništavanja još uvijek važećih izopćenja, kao što se to prvi put dogodilo 1965. između Ekumenskoga carigradskog patrijarhata i Rimokatoličke crkve i ponovno 1971. u tzv. Luenberškoj konkordiji reformacijskih crkava Europe. Samo pod pretpostavkom takvog pomirenja može se pozitivno odrediti odnos ekumeničnosti odnosno jedinstva i konfesionalnosti. S njim u svakom slučaju nije još ništa određeno kakav društveni oblik treba preuzeti ujedinjeno kršćanstvo, kakvo značenje u tome mora ili smije pripasti tradicionalnim konfesionalnim zajednicama. Što dalje napreduje interkonfesionalni dijalog i što više raste broj dokumenata s konsenzusom, koje su izradile komisije za dijalog i koji su predani na ispitivanje crkvenim vodstvima, to se hitnije postavlja problem koji se odnosi na predodžbu o cilju prema kojem se usmjerava ekumenski proces. Rasprava o dogmatski zamislivim i praktički ostvarivim modelima jedinstva nije još odveć dugo u tijeku i zato se mora držati i dalje otvorenom. U svakom se slučaju već ocrtava razlika između Ekumenskog vijeća crkava i konfesionalnih svjetskih obitelji. Dok Vijeće daje prednost konceptu koncilijarnog zajedništva koji pretpostavlja organsko jedinstvo na lokalnoj razini zajednice i utoliko se samo teško može dovesti u sklad s daljnjim postojanjem konfesionalnih zajednica, dotle konfesionalne svjetske obitelji više naginju predodžbama (npr. ideje o 'jedinstvu u izmirenoj različitosti', o 'korporativnom ponovnom ujedinjenju', o 'sestrinskim crkvama') koje uključuju načelno odobravanje konfesionalne raščlanjenosti. Sigurno ne tvrdimo previše ako kažemo da o ishodu ove diskusije ovisi sudbina ekumenskoga pokreta.

Lit.: K. Algermissen, *Konfessionskunde*, ⁸1966 (neu bearbeitet von H. Fries u.a.); F. Heyer, *Konfessionskunde*, Berlin/New York 1977; E. Fahlbusch, *Kirchenkunde der Gegenwart*, Stuttgart i dr. 1979; V. Vajta/H. Weissgerber (Hrsg.), *Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen*, Berlin/Hamburg 1963; H. Zeddies, *Bekenntnis als Einigungsprinzip. Der Einfluß des Bekenntnisbegriffs auf die theologischen Voraussetzungen kirchlicher Zusammenschlüsse*, Ber-

lin/DDR 1980 (= *Theologische Arbeiten* Bd. XL); A. Birmele (Hrsg.), *Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1982 (= *Ökumenische Perspektiven* Bd. 10); G. Bekes/H. Meyer (Hrsg.), *Den einen Glauben bekennen. 'Confessio fidei' – Ein römisches Kolloquium*, Frankfurt/M. 1982 (= *Ökumenische Perspektiven* Bd. 11).

H.-G. STOBBE

2. islamski

S konfesijama u kršćanstvu u islamu se mogu izjednačiti najviše dvije velike skupine – *suniti* i *šijiti*. Često iznošeno mišljenje da pravne škole (madhābib) u islamu predstavljaju grupiranja konfesionalne vrste ne odgovara stanju stvari. Islamske pravne škole međusobno su tolerantne; one se također uopće ne zatvaraju prema nepripadajućim skupinama, što proturječi naravi konfesija. Čak ni u ispovijedi one ne odstupaju od zajedničke jezgre nauka. Filozof i kritičar društva Roger Garaudy u međusobnoj snošljivosti islamskih pravnih škola vidi štoviše uzoran primjer koji bi trebali usvojiti svjetske religije i konfesije kako bi osigurale mirnu budućnost čovječanstva. Samo je u odnosu šijizma prema sunizmu konfesionalno isticanje zahtijevalo preplitanje religioznih kontroverzi s tumačenjem legalističkoga principa i izvjesnih nacionalno-političkih pitanja (arapstvo, iranstvo).

→ Šijizam (točnije: šī'at 'Alī: Alijina stranka) obuhvaća sve skupine disidenata koji su nakon kratkoga razdoblja vladavine četvrtoga kalifa → Alije (656–661) proglasili nelegitimnim zahtjeve Omejida za preuzimanjem vlasti i koji su se držali uvjerenja da čast kalifa pripada samo izravnom Muhamedovom potomstvu. Te su šarolike skupine s vremenom potpale pod različite utjecaje židovsko-kršćanske, zoroasterske i manihejske teologije kao i helenske filozofije. Tako je među njima nastala predodžba o povijesti djelovanja Bogom nadahnutoga vođe (imām, imamiti). Nakon Alije, prvog imama, uslijedilo je narednih šest, odnosno jedanaest imama. Stoga se najpoznatije šijitske skupine nazivaju »septimiti« i »duodecimiti«, odnosno imamiti sedam, odnosno dvanaest imama. U naše vrijeme ovi su zadnji poznati po osnivanju »Islamske Republike Iran«. Oni vjeruju da će se posljednji dvanaesti imam Muhamed al-Dževad (Muhammad al-Djawād, u. 818), koji je nestao u djetinjstvu, ponovno pojaviti sudnjega dana kao očekivani mahdi i uspostaviti potpunu pravednost na zemlji. Prema šijitskomu nazoru, imami su bili bezgrešni, što suniti – pretežna većina muslimana – s izvjesnim zadrškama pretpostavljaju samo za proroke ili Božje poslanike.

Od te dvije »konfesije« daleko je snažniji onaj dio islamske svjetske zajednice koji je poznat pod imenom *suniti*. Glavna se razlika između te dvije skupine u teološkom pogledu sastoji u tome što suniti smatraju sebe čuvarima autentične predaje koja se svodi na navjestitelja islama. Za njih je ta predaja (*sunna*) presudna za razumijevanje Kurana a time i za cjelokupni religiozni okvir. I šijiti je priznaju, no u njihovim očima kao obvezujuće vrijede samo one predaje koje je prenio neki od njihovih imama ili koje se svode na njega. Iza verbalnih iskaza Kurana šijiti nerijetko traže neki skriveni smisao (bātin). Time je njihov religijski misaoni svijet otvoren za strane utjecaje; zbog toga je njihova egzegeza Kurana tendenciozna, kako je to iscrpno prikazao Ignaz Goldzicher.

Za razliku od razvoja u kršćanstvu, religiozni indiferentizam nije recimo taj koji u islamskome svijetu ublažava posljedice konfesionalizma, nego je to povratno promišljanje o prvobitnom islamu. Otkako je Shaykh al-Azhar Mahmūd Shaltūt (u. 1963) donio glasovitu fetvu, prema kojoj se najveća i najvažnija šijitska zajednica, tzv. duodecimitska zajednica, treba promatrati jedino kao pravna škola (madhhab), unutar islama se s najvećim naporom čine ekumenska nastojanja.

S. BALIĆ

KONSENZUS → SUGLASNOST

KRALJEVSTVO BOŽJE

1. židovski

a) »... svatko u ime svoga Boga«: Židovski partikularizam i univerzalističko inzistiranje židovstva uzajamno se ne isključuju nego se nadopunjuju; obje tendencije vuku korijenje iz biblijske predaje. Izraelovo određenje da bude »svojina mimo sve narode« i »narod svet« onoga koji se sam očituje: »Ta moj je sav svijet« (Izl 19,5 i d., usp. Pnz 7,6; 14,2; 26,18 i d.; Mal 3,17), ne proturječi cilju jednoga čovječanstva u »kraljevstvu narodâ« što ga je Bog

postavio za sve ljude i narode (Iz 2,1–4; Mih 4,1–4). Židovski partikularizam izražava se u obilju zapovijedi i propisa koji određuju poseban židovski životni put; budući da on smatra da je od Boga, sposoban je priznavati mnoštvo religijskih iskustava u svijetu izvanžidovskih naroda kao stvarnost ljudske povijesti i kao pravo svih naroda, koje se temelji na slobodnoj odluci pred zajedničkim Stvoriteljem, kako pojedinaca tako i pripadnika određenih društveno-religijskih zajednica. U židovskom univerzalizmu također djeluje Božja volja; on se izražava u sedam noahidskih propisa koji osiguravaju zajednički život ljudi i u kojem sudjeluje cijelo čovječanstvo (u skladu s Post 9,1 i d.; b Avoda zara 64b; Sanhedrin 56b). Prema Izraelovu univerzalističkom viđenju, prestat će, doduše, povijesno-egzistencijalne napetosti »posljednjih dana« između partikularizma i univerzalizma; no sklad pojedinaca i naroda pod Stvoriteljevom pravednom vlašću nipošto neće ukloniti partikularizam, nego će jamčiti svakom narodu poseban položaj i odnos prema Bogu u vlastitom religijskom obliku: »Svaki će mirno živjeti pod lozom vinovom, pod smokvom svojom, i nitko ga neće plašiti. To rekoše usta NJEGOVA, usta Boga nad vojskama. Jer svi narodi idu, svaki u ime Boga svojega, a mi idemo u ime NJEGA, Boga našega, uvijek i dovijeka« (Mih 4,4 i d.). Narodi hrle na goru Božju kako bi ih sam Bog »naučio svojim putovima« i »hodit će stazama njegovim« i pokoriti se presudi božanskoga suca (Iz 2,1–4; Mih 4,1–4). On će u Izraelu suditi po pravdi (Iz 11,1–5), iskorijeniti sve svađe u Božjem narodu, koje zbog krivo shvaćenog partikularizma bujaju između Efrajima i Jude (11,13) i uspostaviti mir između Izraela i naroda i među svjetskim silama čija posebnost ostaje netaknuta i između kojih će Izrael biti »blagoslovljen usred zemlje« (19,23–25).

b) »... jaram kraljevske vlasti uzima na sebe.« U rabinskoj jezičnoj upotrebi »k. B.« znači »nebeska kraljevska vlast« (tj. Božja: *malhut šamajim*) koju je Abraham proglasio u ljudskom svijetu (Post 24,3, s tim u vezi Sifre Pnz 32,10); međutim, ona je čvrsto utemeljena na zemlji tek kad je Izrael na Sinaju primio Toru, pa se time podredio Božjoj vlasti (Sifra Lev 18,6; Mehilta Izl 20,2) i »u ono doba« pjesmom o moru (Izl 15,1 i d.) priznao »kralja vazda i dovijeka« (Šemot raba XXIII,15,1; Pesikta 16 b uz Izl 15,18; Vajikra raba II,1,2). Božja se vlast razlikuje od vlasti naroda svijeta, »koja ističe vrijednost prava ljudi« (*malhut ha-arec*, Berešit raba IX,1,31: b Berahot 58a; usp. Pesikta 51a; Pesikta rabati 15/74b/; 34/159a/; Šir ha-širim II,13). Onoga tko nastoji ispuniti volju Božju, »otkrit će se kao onaj tko se odvoji od grijeha i uzme na sebe jaram kraljevske vlasti Božje« (*kibel ol malhut šamajim*, Sifra uz Lev 20,26; Tanhuma /Buber/ § 6/32a/; usp. b Sanhedrin 111b; Sifre uz Pnz 32,29). Molitelj odlomaka iz »Šema Jisrael« koji je »na to usmjerio srce« (M Berahot II,1), uzima na sebe, prema shvaćanju učitelja Mišne, čitanjem Pnz 6,4–9 »jaram kraljevske vlasti Božje«, tj. priznaje vlast Jednoga Jedinog, prije negoli preuzme »jaram zapovijedi« čitanjem Deut 11,13–21 (*kibel ol micvot*, ibid. II,2.5; usp. b Berahot 14b; j II,4b), a čitanjem trećega teksta sjeća se puta osobne posvećenosti: »...vršit ćete ih, i bit ćete posvećeni svome Bogu« (Br 15,37–41). Čovjek koji poslušno služi Bogu ostvaruje za sebe »k. B.«.

c) »Jer K., ono je tvoje.« Iako Izrael uzima na se Božju vlast, u svojoj je povijesti iskusio nasilje i ropstvo drugih naroda i osjetio prezir Kralja svijeta. Stoga je usmjerio želju na budućnost i kraljevsku vlast Božju u punom sjaju i otkupljenje Izraela koje će s njom nastupiti (Mih 2,13; 4,7; Iz 52,7; 24,33; 33,22; Ob 21; Zah 14,16 i d.; Ps 93; 94–99). Apokaliptičari daju očekivanju te budućnosti posebni pečat (Dn 2,44; 4,22; 7,27; I Hen 84,2; 90, 18.30; 92,4; 103,1). Od ranih vremena židovska zajednica svakodnevno triput moli za dolazak mesijanskoga svjetskog suda i slavi Kralja svijeta: »Dovedi natrag naše suce..., budi dovijeka naš Kralj, samo ti... Blagoslovljen bio ti, Vječni, Kralju, koji ljubiš milost i pravdu« (Šemone esre, XI. blagoslov). Uvjerenost u utemeljenje vlasti Božje na zemlji održalo je židovske molitelje u vremenima patnje. Svršetak jutarnje službe Božje glasi: »Neka bude veličano i sveto Njegovo Veliko Ime širom svijeta, koji je stvorio svojom voljom. Neka uspostavi svoje K. u vrijeme vašega života i u vrijeme vaših dana i u vrijeme života cijele kuće Izraelove, brzo i u skoroj budućnosti!« (Početak *Kadiša*). U najznačajnije dijelove molitvenoga reda ubraja se *Alejnu:* ta molitva spada u karakteristične blagoslove (tefila *Musaf*) na Novu godi-

nu, koja hvali Boga kao Kralja svijeta prihvaćajući biblijska mjesta o »kraljevstvu Božjem« (*malhujot:* Pnz 4,39; Iz 45,23; Izl 15,18; Zah 14,9), a od srednjega vijeka uvrštena je i u svakodnevnu molitvu; ona izražava poseban odnos izabranoga naroda s Bogom: »Na nama je (*alejnu*) da hvalimo Gospodara svemira...«, što uključuje Izraelovu zadaću: »Stoga ostajemo tvoji, TI, naš Bože... da uredimo svijet za kraljevstvo Silnoga (*le-taken olam be-malhut šadaj:* da promijenimo svijet u k. B.)«, te oblikuje Izraelovu nadu da će Bog kao Kralj jednoga dana ujediniti sve čovječanstvo u savez i da će sva stvorenja priznati njegovu vlast nad cijelim svijetom: »Pred tobom, TI, naš Bože, oni će se pokloniti, pasti, slaviti čast tvojega Imena. Svi će uzeti na sebe jaram tvojega Kraljevstva, a ti ćeš uskoro biti Kralj nad svima, na vijeke vjekova. Jer Kraljevstvo, ono je tvoje, i vječno, i ti ćeš biti Kralj u slavi i uzvišenosti...« Tom očekivanju »poznosti danâ«, u kojem se »izvršava na svijetu takvo savršeno rješenje i otkupljenje«, Martin Buber priključio je upozorenje: »Poruka se ne smije ponovno pretvoriti u onostranost: iz ovoga našeg svijeta, njegova očišćenja, u 'Kraljevstvo'; riječ je o dovršenju stvaranja, ne njegovu ukinuću radi nekog drugog svijeta; a ne smije se niti pretvoriti u kraj; obećanje se ne tiče pravednijeg poretka, nego »pravednosti«, ne tiče se miroljubivijeg čovječanstva, nego se tiče 'mira'« (»Der Mensch von heute und die jüdische Bibel«, 1926, u: M. Buber/F. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, 13–45, 29 i. d.).

Lit.: M. Buber, *Königtum Gottes*, ³1956; isti, *Der Glaube der Propheten*, ²1984, 129 i d.; E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 1975, 400 i. d.; S. Talmon, »Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht«, u: *Freiburger Rundbrief* XXVIII, 1976, 33–36; *Encyclopaedia Judaica*, ⁴1978, 2, 555–59; 11, 829; 14, 307–10; 15, 1237–46; S. Ben-Chorin, *Betendes Judentum*, 1980, 100 i. d. D. VETTER

2. kršćanski

Pojam kraljevstva Božjeg ili kraljevstva nebeskog, kako se kaže kod Mateja, jedna je makar ne središnja točka Isusove poruke. Kod Marka, najstarijeg od četvorice evanđelista, Isus počinje svoju propovijed s programatskim pozivom: »Kraljevstvo je Božje blizu« (Mk 1,15). Božja vladavina, njezin dolazak i posljedice koje iz toga proizlaze, tvore glavnu temu Isusova navještaja. Isus je mogao kod uporabe tog naziva posegnuti za pojmom koji je njegovim židovskim slušateljima već bio uobičajen, makar se nije jednoznačno upotrebljavao, i nadovezati se na već poznate predodžbe.

a) »K. B.« u židovstvu: SZ, i ovdje pretežito proročki spisi, razvio je misao da Bog vladarski upravlja svojim čitavim stvorenim svijetom i osim toga pobudio je nadu da će on uspostaviti svoje konačno kraljevstvo nad Izraelom i narodima svijeta. Najčešće upotrebljavan izraz za to glasi: »malkut Jahve«. Iz straha da se Jahvino ime spomene bez doličnog strahopoštovanja, u pobožnom se židovstvu razvio običaj pod vodstvom rabina da se riječ »Bog« ili »Jahve« zamijeni drugim riječima, npr. riječju »nebo« tako da se umjesto »malkut Jahve« = »k. B.« primjenjivao pojam »malkut šamajim« = »kraljevstvo nebesko«. Što se tiče same stvari, oba izraza znače isto. Pa ipak, nejednake su bile predodžbe vezane uz ove izraze koji su se upotrebljavali kao sinonimi. Pomalo shematski i pojednostavljeno moglo bi se reći da su se iskristalizirali jedan više unutarnje-univerzalan i jedan više zemaljsko-židovski-nacionalan smjer.

Unutarnje-univerzalan smjer: Pojam Božje vladavine bio je već dan sa starozavjetnim pojmom Boga. Kao Stvoritelj svijeta i jedini pravi Bog Jahve je i njegov Gospodar i Kralj (Izl 15, 18; Jr 10,10 i d., Ps 94 i dr.). Ta se predodžba pokazuje u Izraelovoj hvali i klicaju: »Jahve malak« = Jahve jest ili postaje Kralj«. Već izvor pojma pokazuje da se najprije nije toliko mislilo na stanje koliko na zbivanje. Bog stupa na vlast, dakle, u prvom je redu Božja vladavina, a ne toliko kraljevstvo u smislu područja koje je prostorno određeno ili to može biti. Zato se Izraelsko Kraljevstvo, koje je ustanovljeno na Sionu, ne može izjednačiti s Božjom vladavinom nego vrijedi najviše kao vidljivi znak i zalog za buduću opću Božju vladavinu. Ona je najprije više unutarnja veličina i počiva na slobodnom priznavanju pravoga Boga i vjernom pridržavanju njegovih zapovijedi. Iako se ovim posljednjim može ubrzati dolaženje i vidljivost kraljevstva, ipak je Božja vladavina vremenski konačna ili eshatološka veličina koju će samo Bog ostvariti bez ljudske suradnje, kako između ostaloga kaže prorok Daniel (Dn 2,34, 44 i 7,27). Da ova Božja vladavina

bude svima očigledna i da svi narodi budu podvrgnuti božanskoj volji, bila je u molitvama pobožnih Židova uvijek iznova izricana želja. Triput dnevno molilo se u XI. blagoslovu tzv. Osamnaest prošnji: »Budi Kralj nad nama što brže.«

Židovsko-nacionalno usmjerenje: No, što je dulje trajao pritisak tuđih vladavina koje su se međusobno svrgavale u poslijekraljevskom dobu, to su više ova religiozna očekivanja budućnosti dobivala jaku političku obojanost, tako da je vjera u Božju vladavinu kod jednog dijela naroda snažno poprimila židovsko-nacionalne crte. Metafore koje su koristili proroci bile su doslovce preuzete i često izoštrene. Zatim je tako Božja vladavina povezana sa skidanjem rimskog jarma i osvetom Izraelovim neprijateljima. No i kod ove predodžbe, koja je jako vodila do ponovne uspostave kraljevstva Davidova, zadržana je misao da je Bog onaj koji uzrokuje politički obrat. Točno razlučivanje obadviju navedenih predodžbi, kao i mješovitih oblika između njih, isto je tako slabo moguće u starozavjetnoj jezičnoj uporabi kao i kada se nadovezuje na novozavjetnu uporabu. Pojam kraljevstva Božjega jednoznačno je višeznačan.

b) K. B. u NZ: Isus je mogao posegnuti za ovim različitim predodžbama i pogledima kada je svoju poruku o sve bližoj Božjoj vladavini učinio središnjom temom svoga naviještanja. Evanđelisti Marko i Luka nazivaju je »Basileia tou theou« (»k. B.«), a Matej koji je pretežito pisao za judeokršćanske čitatelje naziva je gotovo uvijek »Basileia toon uranoon« (»kraljevstvo nebesko«); na nekim mjestima (tako 12,28, 19,24 i 21,23) govori ipak i o Basileia tou theou; dakle, oba pojma očigledno znače isto. Zanimljivo je da se pojam Basileia gotovo isključivo nalazi kod triju prvih evanđelja; Ivan i ostali spisi NZ tu se upadljivo drže suzdržano.

Iako pojam kraljevstva Božjeg često dolazi u Isusovoj poruci, ipak je teško sadržajno ga točno odrediti. Glavni se problem sastoji u tome da se osvijetle izjave o sadašnjosti i izjave o budućnosti koje dijelom nediferencirane stoje jedne uz druge u Isusovu naviještanju. Basileia se drži kao buduća (Mt 12,41; Mk 1,15; 13,29 i. d.; Lk 10,9; 12,54 i d.), ali isto tako i kao već sadašnja veličina (Mt 12,28; Lk 11,20; 7,8–13 i d.) pri čemu preteže eshatološko ili buduće tumačenje.

Sadržaj poruke o kraljevstvu Božjem je (skraćeno) sljedeći: Bog je onaj koji prouzročuje dolazak Kraljevstva. Čovjek doduše treba ispunjavati Isusove čudoredne zahtjeve; svakako ne da bi tako izgradio Kraljevstvo nego samo da bi smio u njega ući. Naći pristup u k. B. vječni je život pri čemu je »vječni« manje vremenski a više kvalitativan pojam. Premda se k. B. – prije svega u Isusovim prispodobama – uspoređuje sa zemaljskim stvarnostima, potpuno je jasna njegova drugačijost (Mk 10,24 i dr.). U tome se Isus razlikuje od židovskoga gledišta. U Isusovoj poruci ništa više nije preostalo od očekivanja nacionalno židovskoga kraljevstva Božjega. U njegovu učenju pogotovo nema mjesta za tipičnu mržnju prema neprijateljima. Isus sasvim drugačije gleda i na sud povezan s Jahvinim danom. Tako pripadnost izabranom židovskom narodu nipošto nije jamstvo za primanje u Kraljevstvo; pogotovo nepripadnost nije razlog za odbacivanje (Mt 8,11; 12,21–24; Lk 13,38; Mk 2,17 i dr.). Isus čini ulazak u »Basileia« ovisnim o stavu dotičnog čovjeka i naglašava tako vlastitu vrijednost pojedine osobe. Tako Kraljevstvo, koje je Isus navijestio, nije u suprotnosti s velikim svjetskim kraljevstvima nego sa Sotoninim kraljevstvom; plaćanje poreza caru prema tome (Mk 12,16 i d.) ne znači nikakvu povredu Božje vladavine. Isus zahtijeva posvemašnju promjenu mišljenja, nazvanu u novozavjetnoj jezičnoj uporabi obraćenjem. Suprotno inače uobičajenoj Isusovoj blagosti njegova je propovijed o kraljevstvu Božjem nošena upravo neumoljivom ozbiljnošću. Kada se radi o ulasku u Basileia, sve zemaljske dužnosti moraju prestati, čak i briga oko pogreba vlastitih roditelja (Mt 8,22).

K. B. koje Isus naviješta, barem u većini svojih izjava, budući je i onostrana veličina, predmet nade i očekivanja. No na nekim mjestima odlučno govori o njegovoj sadašnjosti (Mk 4,26–32; Mt 13,24–30; 13,33; 13,47–50), sadašnjosti koja s Isusovom osobom i djelotvornošću postaje očigledna makar samo za vjerničke oči. »Ako li ja Božjim prstom izgonim zle duhove, znači da je došlo k vama k. B.« (Lk 11,20).

Kasnija tumačenja: Isusovo učenje o kraljevstvu Božjem izloženo je dvama velikim nespo-

razumima ili krivim tumačenjima. Opis Božjeg imena kao »nebeskoga«, koji odgovara židovskom običaju, po evanđelistu Mateju, doveo je do toga da se Kraljevstvo vidi kao apsolutno onostrana veličina koja će se tek u nebu ostvariti. Molitvu Očenaša: »Dođi Kraljevstvo tvoje« mnogi su barem u mislima molili: »Daj da (poslije smrti) dođemo u Tvoje kraljevstvo nebesko«, stanovište koje se još i danas može susresti kod kršćana i koje nije sasvim krivo kritizirao Karl Marx kao neozbiljnost prema zemaljskoj stvarnosti i strah od odgovornosti za ovaj svijet. Drugi veliki nesporazum koji započinje s Augustinom i isto se tako još i danas može susresti je izjednačavanje kraljevstva Božjega i Crkve. Tako se od Crkve čini eshatološka neporočna veličina i ne prepoznaje se njezina privremenost kao ni njezina neprestana potreba za reformom. Doduše, Crkva od svoga početka nije od ovoga svijeta, ali živi i postoji u ovom svijetu. Ona nipošto nije cilj nego u najboljem slučaju putokaz. Crkva ima zadaću sa svim ljudima dobre volje moliti za dolazak kraljevstva Božjega i živjeti tako da dio toga Kraljevstva već sada može postati stvarnost na zemlji.

Lit.: M. Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg ³1956; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁹1977; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg ⁴1965; dijelovi: »Reich Gottes«, u: J. Blank, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Freiburg 1972, 42–50; J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 51–54; R. Pesch, *Das Evangelium nach Markus*, I. Teil, Freiburg 1976, 107–108; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 4/1, Düsseldorf 1974, 20–35; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg ⁵1965, 31–39; W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*, Bd. I, Gütersloh und Würzburg 1979, 100–104.

K. WEBER

3. islamski

Predodžbe slične onima koje se unutar kršćanstva povezuju s pojmom kraljevstva Božjega u islamu se susreću u vezi s vjerom u pojavu eshatološkoga bića koje na sudnji dan treba ponovno zavesti pravednost i mir. Ime je toga bića al-mahdī (»Bogom vođeni«). Kuran ne kazuje ništa o tome. Ta cjelokupna vjera počiva na predaji, čija se čistoća nikada nije mogla stopostotno dokazati. Tijekom povijesti obespravljeni je muslimanski puk svoje čežnje za pravednošću uvijek polagao u nadu pojave mahdija. Šijitska je teologija prihvatila i dalje razvila predodžbu o dolasku otkupitelja. Elementi tog nauka stanovitu su ulogu igrali i prilikom nastanka Islamske Republike Iran 1959. godine.

U dobâ opadanja političke i društvene moći ideja o mahdijevu kraljevstvu Božjem uvijek je imala brojne pristaše. Za vrijeme propasti Maura u Španjolskoj, kada je Granada bila jedini preostali komad zemlje u njihovu posjedu, nalazimo jedan primjer u djelima al-Kordobija (al-Qurtubī, u. 1272). »On i njegova okolina zabrinuti su osjećali nužnost dolaska takvoga ponovnog uspostavitelja i mahdija, te su tako bujale iscrpne predaje o njegovu dolasku. Čitava je situacija vapila za moćnijim i za tu situaciju prikladnijim predvodnikom kao što je *Isus* (ʿīsā), čija se zadaća sastojala zapravo jedino u tome da ubije *Antikrista* (ad-Daddjāl)« (HI, 395). U vladavini prva četiri kalifa, koji se označuju kao »pravovjerni«, mnogi muslimani vide jednu vrstu kraljevstva Božjega na zemlji i nadaju se ponovnom oživljavanju onih »sretnih vremena« (*dahr assaʿāda*)

Lit.: natuknica: Mahdī, u: HI, 394–396; A. Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism. The idea of Mahdi in Twelver Shiʿism*, Albany 1981.

S. BALIĆ

KRISTOLOGIJA → ISUS KRIST

KRŠĆANSTVO

1. židovski

a) Tradicijsko gledište: U nekim rabinskim tekstovima može se raspoznati nekakav »religijski razgovor« – doduše, kao pozadina prvih pokušaja kršćanske misije među Židovima, ali on nije postigao gotovo nikakav uspjeh (Panharion haer. XXX, 4–12, u: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, XXV, 338 i d.). Nekoliko puta spominju se polemički razgovori koje su u Cezareji vodili Rabi Hošaja i Imma Šalom s nekim prezbiterom Pavlom o problemima nastalima iz tumačenja Biblije (Berešit raba XI, 2,3; Pesikta rabati 23). U raspravi, u kojoj on citira i Mt 5,17, rekao je prezbiter: »Od dana kada su vas protjerali iz vaše zemlje, ukinut je Mojsijev zakon i uvedeno Evanđelje« (b *Šabat* 116b). Rabi Tanhuma razračunavao se u Antiohiji s prigovorom politeizma u Tori (Berešit Rabba XIX, 3,2). Rabi Johanan ben Zakai, duhovni

voda židovstva nakon razorenja Hrama, te učitelji druge i treće generacije Gamaliel II., Jošua ben Hananja i Akiva branili su u I. i II. stoljeću vlastitu predaju od (judeo-)kršćanskih napada (b Sanhedrin 38b; 105b, Jevamot 102b; Hagiga 5b; Šabat 152a; Šemot raba XXX, 22,1). Rabi Tarfon (I./II. stoljeće) dovodi u vezu s kršćanima Iz 57,8, a njegov suvremenik Rabi Ismail Ps 139,21 (b Šabat 116a). Tvrdnju da je Bog odbacio Izrael opovrgnuo je Gamaliel II. (b Jevamot 102b), a na nju odgovorio Rabi Hanina ben Hama (II./III. stoljeće) s priznanjem: »I kad su nečisti, božanstvo je među njima« (b Joma 56b-57a); njegov sin Rabi Hama ben Hanina (III. stoljeće) kaže u vezi sa Ps 39,9: »Među narodima ne bi zapravo smjelo biti ni tužnih niti mučenih; zašto ih ima? Kako ne bi Izraelce podbadali i govorili im: Vi ste narod samih tužnih i mučenih« (Berešit raba LXXXVIII, 40,1). I jedan mudrac iz III./IV. stoljeća govori o prispodobi o slami, strnjiki i pljevi kad »svak od njih tvrdi: Zbog mene je zasijano polje. Čekajte do vremena, reče pšenica, da dođete na gumno, pa će se tada pokazati tko od vas ima pravo... Tako se svađaju i narodi na svijetu; svaki narod tvrdi: Mi smo Izrael i zbog nas je stvoren svijet. Čekajte da dođe Božji dan (koji je Bog odredio), govore im Izraelci...« (Šir haširim VII,3). Međutim, kršćanskim se polemičarima suprotstavio Abahu (III. do IV. stoljeće) tvrdeći da je Izraelovu raseljenost odredio Bog kako bi se narodi Izraela združili (b Avoda zara 4a; Pesahim 87b). Stajalištu kršćana da je Isus ukinuo ceremonijalni zakon (taj se naziv rabi tek od pojave »Jeruzalema« 1783. M. Mendelssohna za religijske običaje i tradiciju) rabini su se usprotivili tvrdnjom o njegovoj vječnoj važnosti (Sifra Lev 18,4; Sifre Pnz 14,7). Na dogmu o Trojstvu reagirali su s Pnz 6,4: »ON naš Bog jedini je. I nema drugoga, tj. on nema ortaka u svojem svijetu, nema ni sina ni brata« (Kohelet IV,8; Devarim raba II,6,4) i Iz 44,6: »Bog govori: 'Ja sam prvi', tj. nemam oca, 'ja sam posljednji', tj. nemam brata, 'i osim mene Boga nema', tj. nemam sina« (Šemot raba, XXIX,20,2).

U svojim djelima, u kojima su nastojali razumski opravdati objavljenu religiju, židovski religijski filozofi obrađivali su prije svega nauk o Trojstvu uz druge kršćanske tvrdnje koje se odnose na Isusa, Toru i tumačenje Svetoga pisma (E. I. J. Rosenthal, »Antichristian polemic in medieval Bible commentaries«, u: *The Journal of Jewish Studies* 11, 1960, 115–135). Majmonid se kritički osvrnuo na nauk o Trojstvu: »Moraš znati da Bog nipošto nema karakterističnih atributa... Ako pak tko vjeruje da je on jedini, da ipak ima određeni broj atributa, on bi to, doduše, izrazio u svojim riječima, On je Jedan, ali u svojim mislima vjerovao bi da je On mnoga bića. To je slično onom što kažu kršćani kako je on Jedan, ali i tri, te da su tri jedan« (*The Guide of the Perplexed*, 1963, I,50). Jehuda Halevi vidio je u kršćanstvu kao i u islamu pripremne stupnjeve mesijanskoga obećanja ujedinjenja svih ljudi (*Kusari* IV,23); Majmonid je u njima vidio opunomoćenike koji pripremaju put za Mesiju: »Oni su proširili zemljom riječi Svetoga pisma i zakon istine i oni će se, oslobođeni zabluda, kojima su još skloni, okrenuti potpunoj istini pri ulasku u mesijansko doba« (Mišne Tora, Hilhot melahim XI,4). Prema Majmonidu kršćani su se razlikovali *samo u tumačenju* Biblije, jer »vjeruju i ispovijedaju vjeru kao mi, da je Biblija božanskoga podrijetla i da je objavljena preko našega učitelja Mojsija« (58. stručni sud). – Talmudsko doba skovalo je pojam noahidi za one nežidove koji, kao prije »pridošlice-stranci-gosti« (*ger tošab*), ispunjavaju temeljne moralne i religijske zahtjeve prema praobjavi svim ljudima (sedam noahidskih zapovijedi, Tosefta Avoda zara VIII,4,6; b Sanhedrin 56b) i prema kojima vrijede sve obveze kao za Židove; oni su također sudionici »nadolazećeg svijeta« (Tosefta Sanhedrin XIII,2; b 105a; Majmonid, Mišne Tora, Hilhot tešuva 3,5). Na to razlikovanje »poganstva« (usp. traktat Avoda zara iz Mišne) i *šitufa* (miješanje štovanja nekoliko božanskih sila sa štovanjem jedinoga Boga) nadovezuju se veliki srednjovjekovni tumači Talmuda i decizori i proglašavaju kršćane »poluprozelitima« (ger tošab, usp. Tosafot b Sanhedrin 63b; Šulhan aruh, Orah hajim 156 s *Mapom* Mojsija Iserlesa) jasno razdvajajući pogansko idolopoklonstvo od kršćanskoga štovanja slika (Šulhan aruh, Jore dea 141.148; Hošen mišpat 266). Na osnovi te religijsko-zakonske odluke stvorena su stručna mišljenja: »Ni jedan Židov ne smatra kršćanina idolopoklonikom« (Jair Chajim Bacharach, 1699, v. 5b; Jakob Emden, 1737, Še'elat Jabez 70b, br. 41); tako je sudila

jedna poslanica: »Utemeljitelj kršćanske vjere iskazao je svijetu dvostruko dobročinstvo, s jedne je strane svom snagom učvrstio Mojsijev nauk i posebice isticao njegovu vječnu obvezu; s druge strane, iskazao je veliko dobročinstvo poganima udaljavajući od njih idolopoklonstvo, obvezao ih na sedam Noinih zakona i dao im nauk o čudoredu koji je stroži od Mojsijeva zakona« (Jakob Emden, 1757).

b) Važne razlike: K. (predreformacijsko i izvanreformacijsko) odstupa svojom svećeničkom službom i shvaćanjem Crkve od židovske laičke religije (Izl 19,6) čiji je »zakon« samo »nauk« (Tora). Za razliku od vjere u trojednoga Boga Židov ispovijeda apsolutno jedinstvo osobe Boga (»Šema Jisrael« = Čuj, Izraele!, Pnz 6,4; Majmonidov II. članak vjere). U židovskim očima kršćanska »vjera otkupljenja« izgleda pesimistički, jer strah od grešnosti putenoga svijeta zavodi na bijeg od svijeta. Za razliku od toga, »optimizam je u židovstvu postao zapovijed... učenje o dobru koje čovjeka pita i u svojem 'moraš' daje mu nepokolebljiv odgovor« (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, [1]1921, 6. izd., 89). Židovstvo odbija Isusovo »posredništvo« između Boga i čovjeka i sakrament u njegovo ime. Ono slijedi cilj postavljen pred čovjeka: da postane što sličniji Bogu (Lev 19,2). Čovjek može izvršiti tu zadaću; to je velika zapovijed u njegovu životu (Lev 18,5). Ovdje vrijede riječi koje je o Danu pomirenja izgovorio učitelj Mišne i mučenik Rabi Akiva: »Spasi vas, Izraele! Tko je onaj od koga se čistite, i tko je onaj tko vas čisti? Otac vaš na nebu« (M Joma VIII, 9; b 85a). Predajom je sačuvana spoznaja jednog muškarca koji se kaje zbog dotadašnjega načina života i u svojoj osobnoj odgovornosti mora stati pred Boga kao svoj vlastiti posrednik: »To ovisi isključivo o meni« (b Avoda zara 17a). Protiv milosti otkupljenja od grijeha židovstvo uči o povratku Bogu (Iz 55,7), o obraćenju na dobro kao činu volje i samoodgovornosti čovjeka pred Bogom (M Avot II,10). Prema tom uvjerenju stvaranje na sliku Božju (Post 1,27, 5,1 u vezi s Lev 19,2) proturječi predodžbi o istočnom grijehu (M Avot IV,2; Pnz 24,16; Ez 18). »Dok Židov, budući da je držao svetim njegovu krv i meso pod jarmom zakona, uvijek živi u stvarnosti kraljevstva nebeskoga, kršćanin uči da njemu samom nije dopušteno u osjećaju anticipirati otkupljenje od kojega se brani njegova stalno nesveta krv i meso. Dok Židov zbog gubitka neotkupljenoga svijeta otkupljuje sebi posjedovanje istine u svojoj anticipaciji otkupljenja, kažnjava za laži kršćanina koji na svojem osvajačkom pohodu u neotkupljeni svijet svaki korak naprijed mora otkupiti zabludom« (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, [4]1976, 460; usp. G. Scholem, »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«, u: *Judaica I*, 1963, 7–74,7 i d.).

Lit.: *Die Lehren des Judentums nach den Quellen* V, 1929; E. I. J. Rosenthal, »Jüdische Antwort«, u: *Kirche und Synagoge I*, 1968.

D. VEITER

2. kršćanski

Prema izvještaju Djela apostolskih (usp. Dj 11,26) učenici su prvi put u Antiohiji, mjestu najranije kršćanske zajednice među poganima, podrugljivo označeni kao »kršćani« ili »kristijani« tj. pristaše »Christosa«, pri čemu su izrugivači krivo protumačili kristološki vladarski naslov kao vlastito ime. – Možemo držati da »k.« potječe s istoga područja. Ono još ne dolazi u novozavjetnim Pismima, ali se javlja u jezičnoj uporabi apostolskih otaca kao čvrst sastavni dio, najprije upravo kod biskupa Ignacija Antiohijskoga, koji ga upotrebljava kao nešto po sebi razumljivo pa time očigledno pretpostavlja da je poznato. U svom Pismu Magnezijcima biskup opominje zajednicu da ne živi više »prema židovstvu« nego »prema kršćanstvu«, jer nakon što je k. nadmašilo židovstvo, još je samo pod tim imenom moguće svidjeti se Bogu (usp. Magn 10,1; 3–4). Prema jezičnom podrijetlu nove kovanice radi se dakle o paralelnoj tvorbi uz pojam »židovstvo«, a ona služi razlučivanju pogana-kršćana od sinagogalnih Židova i judeokršćana. Pojam židovstva u uporabi je već u helenističkom govornom jeziku drugoga predkršćanskog stoljeća; pojavljuje se i u Djelima apostolskim (usp. Dj 26,3) i kod Pavla (usp. npr. Gal 1,13–14) i ovdje, kao i tamo, općenito znači, u skladu s uobičajenim smislom, židovski način vjerovanja i življenja. Analogno tomu stoji pojam kršćanstva za kršćanski način vjerovanja i življenja i može se tako upotrebljavati u grčkoj patristici, npr. kod Origena i Euzebija, kao pojam suprotan pojmu »poganstvo«.

Uključivanje pojma u novo kulturalno okruženje dovodi u svakom slučaju do prve promjene značenja koja je vrijedna pozornosti: Dok na početku u smislu zbirnog označitelja znači kršćansku društvenu zajednicu isto tako kao i njezino učenje i njoj svojstvenu životnu praksu u cjelini (npr. liturgijske oblike, ćudoredna pravila i norme itd.), pod sve većim helenističko-grčkim utjecajem sve više se pomiče naglasak – uostalom slično kao kod pojma »židovstva« – na sadržajno-naučni moment. Jedinstvo naučavanja, liturgije i etike, koje je još isprva sadržano u pojmu, postupno labavi u korist vjerske intelektualno-kognitivne strane, ali se ipak sasvim ne raspada. Istodobno se osamostaljuje sociološka komponenta značenja. Tome otprilike odgovara današnje stanje stvari unutar njemačkog jezičnog područja. Pojam »Christentum« (k.) može se ujedno primijeniti kao zbirni pojam za sve što se općenito osjeća da mu na bilo koji način pripada, uključujući i društveni fenomen kao takav; u užem smislu podrazumijeva u pravilu kršćansko vjersko učenje kao i niz određenih načina ponašanja (npr. ljubav prema bližnjem), a povremeno konačno znači sam vjerski sadržaj. U usporedbi s njime pojam »Christenheit« (sveukupno k.) jednoznačno je utvrđen tj. odnosi se isključivo na kršćansku društvenu zajednicu. Zanimljivo je da se to u modernim engleskim paralelnim izrazima »christianity« i »christendom« ponaša sasvim obrnuto, iako bismo po jezičnom osjećaju mogli očekivati da se »Christentum« prevede s »christendom«. To bi moglo biti povezano s izrazito drugačijim političkim razvojem Engleske od svršetka srednjega vijeka. U svakom slučaju, oni u srednjovjekovnom latinskom imaju još na početku isto značenje: strana latinizirana grčka riječ »christianismus« i latinski oblik »christianitas«. U vremenu koje slijedi strana se riječ gotovo potpuno povlači ispred druga dva pojma, naime, »fides« i »religio«, čije se značenje ipak ograničava na učenje i život kršćana, a naspram toga »christianitas« stoji još samo za društvene skupine kršćana. – Njemački jezik srednjega vijeka, kao i sadašnji, poznaje dva pojma: »Christentum« ukazuje na jedinstvo vjerskog učenja i života (npr. kod W. von der Vogelweidea), a »Christenheit« na kršćansku društvenu zajednicu. Kako u pojmu »Christenheit«, prema srednjovjekovnom osjećaju, neodoljivo odjekuje idcja o jedinstvenom kršćanskom kraljevstvu, bit će nakon reformacije odbačen ili korišen s negativnim predznakom. Sam Luther upotrebljava ga često, ali jasno razlikuje sa sasvim sličnim naumom u toj riječi »duhovno« i »unutarnje« od »tjelesnog« i »izvanjskog«. Kod njega se to razlikovanje nipošto ne pokriva sa suprotnošću »vidljive« i »nevidljive« Crkve, jer Luther strogo drži do vidljivosti i kod duhovne zajednice. Između »duhovnog« i »tjelesnog« postoji dakle razlika isto kao i pozitivna povezanost tako da se čak najoštriji prosvjed protiv određenih vanjskih oblika pojma »Christenheit« usmjerava samo protiv čiste izvanjskosti i na koncu ima cilj da jasnije dođe do izražaja duhovno k. u tjelesnom. Luther, prema tomu, prihvaća nakanu srednjovjekovnih sekti i reformnih pokreta, koja je dovela do ponovnog oživljavanja potisnutog pojma »christianismus«. Ali ta se riječ ne prevodi u njemačkom s »Christenheit« nego s »Christentum«, pa na taj način njemačka riječ ne dobiva samo sadržajno nove crte, nego povrh toga doživljava još i promjenu funkcije bremenitu posljedicama. U skladu sa svojim latinskim uzorom manje služi zadaći da opiše posebnost onoga što je kršćansko pred židovstvom, islamom ili poganstvom kao pozadinom, jer je sada više riječ o tome da se, s obzirom na vladajuće crkvene okolnosti, stekne kritički odnos kršćanske zajednice prema samoj sebi. Pojam »Christentum« postaje tako u prvom redu normativan pojam koji opisuje jedan ideal: pravo *kršćansko* učenje i istodobno, čak još više, *istinski* kršćanski život.

Tako sveden na zbirni i vodeći pojam onoga što je istinski kršćansko, pojam »Cristentum« (k.) u daljnjem tijeku svoje povijesti isprva nalazi primjenu osobito u takvim crkvenim i teološkim strujanjima, koja više-manje radikalno kritiziraju Crkvu i ono što se drži pod pojmom »Christenheit«: u humanističkoj teologiji, u reformacijskoj teologiji – posebno u njezinu lijevom krilu (baptizam, spiritualizam), u pijetizmu, u teologiji prosvjetiteljstva. Obrnuto, upravo će ga zato izbjegavati katolička teologija, što je razumljivo; tu se umjesto o kršćanstvu radije govori o Crkvi, odnosno o vjeri Crkve. Nesumnjivo se u najistaknutije i najpoznatije primjere toga kritičkog načina primjene toga pojma ubrajaju *Vier Bücher vom*

wahren Christentum J. Arndta. Ta je knjiga objavljena godine 1610. i odmah je prevedena na sve europske jezike, pa i niz izvaneuropskih, kao i 1850. objavljen zapis S. Kierkegaarda pod pseudonimom »Anticlimacus«: »Vježbanje u kršćanstvu«, koje je u početku trebalo imati značajan naslov: »Pokušaj da se k. (Christentum) uvede u sveukupno k. (Christenheit)«.

Namjera takvih djela i pokreta koji su ih nosili nije se iscrpljivala u optuživanju pojedinih crkvenih nezgoda; riječ je bila zapravo o pokušaju da se svaki put iz jedinstvenog načela shvati cjelina onoga što je kršćansko i da se na tom putu od srži stvari razluči ono što je tek stavljeno u prvi plan. Nije slučajno da kod Luthera, Melanchthona i Bucera iskrsavaju pojmovne konstelacije koje izvrsno izražavaju takav podstrek za sažimanjem: »forma christianismi«, »ratio christianismi« i konačno 1731. u pismu, koje je Bucer uputio Zwingliju, onaj izraz čija je njemačka verzija bila značajna i u budućnosti, naime »substantia christianismi«. Za njegov ponjemčen oblik nudili su se odmah mnogi izrazi, srodni po smislu, a svi su skupa potjecali iz jezičnog blaga pijetizma i/ili teologije prosvjetiteljstva: »čisto«, »pravo«, »općenito«, »pošteno« k. U stvari, probio se ipak drugi sklop riječi, koji je možda već 1725. skovao Zinzendorf, ali u svakom slučaju oko 1770. (npr. kod J. J. Spaldinga, predstavnika tzv. neologije, kao i kod J. S. Semlera, pokretača povijesno-kritičke teologije) javlja se kao stalni teološki termin: obrazac o 'biti kršćanstva'.

U tom obrascu prikriveno pitanje, što je kršćanstvu bitno i što se zato treba odijeliti od njegovih samo vanjskih sastavnih dijelova ili vidljivih oblika, zaokuplja dakle u jednakoj mjeri spiritualizam, pijetizam i teologiju prosvjetiteljstva. Odgovori na to pitanje ispadaju u pojedinačnom, na temelju raznih pretpostavki, vrlo različiti, ali, s druge strane, dotični odgovori pokazuju i sasvim zajedničke crte u kojima se odražavaju oba najveća izazova s kojima se susreće postreformacijska teologija: crkveni raskol i prosvjetiteljstvo.

Gledano pod tim kutom, najprije upada u oči da kod pokušaja formuliranja onoga što je bitno kršćansko isto tako malu ulogu igra cilj da se institucionalno ponovno ujedine rastavljene crkve kao i metoda naučnih međukonfesionalnih razgovora koja se s tim ciljem treba povezati. U tome se s izvjesnošću zrcali mučno iskustvo promašaja sveukupnih napora oko ponovnog ujedinjenja, potpunog neuspjeha npr. irenike i teologije posredovanja u njihovu traganju za sastavnim dijelom učenja koje još uvijek povezuje konfesije (npr. u smislu: »Consensus quinquesaecularis« G. Calixta) ili za nekim »fundamentalnim člancima« koji bi bili dostatni kao osnova za pomirenje. Pa ipak, važan razlog leži mnogo dublje i dotiče razumijevanje kako crkvenog raskola tako i ekumenske ideje. Odlučujuće je odvraćanje od dvaju temeljnih načela tradicije, raskid s primatom učenja naspram života i s primatom crkvene institucije naspram vjerujućeg pojedinca. Oboje uzeto zajedno lišavaju utemeljenosti pravo na istinu, koje konfesije prisvajaju, i oduzimaju težinu naumu da dođe do korporativnog ponovnog ujedinjavanja. Umjesto zamisli o vidljivom organizacijskom jedinstvu sveukupnoga kršćanstva, nastupa vizija univerzalnoga bratstva živih kršćana svih konfesija, koje se (više) ne izgrađuje na zajedničkom pridržavanju određenih dogmi ili vjerovanja nego na zajedničkom doživljavanju vjernikâ kao djece Božje. Tome kao nužni preduvjet odgovara unutarnja obnova, »duhovno buđenje« pojedinca iz čega izvire čudoredno i misionarsko djelovanje u kojima se osjeća obveza prema kraljevstvu Božjem i njegovu širenju. Upravo u to treba biti uključena »bit« kršćanstva.

To shvaćanje vidljivo obilježava duboki rez u povijesti načina kako je k. govorilo sâmo o sebi. Doduše, korijeni tog shvaćanja sežu duboko u srednji vijek i još dalje, ali ako gledamo iz današnjega motrišta, ipak je jasno da se dojmljiva odlučnost kojom su tradicionalni impulsi i elementi utkani u cjelinu može zahvaliti sučeljavanju s prosvjetiteljstvom i da ju je ono posredovalo. Stoga je važno uvidjeti da se s početkom prosvjetiteljstva stvara drugi krak povijesti pojma koji je u svojoj posebnosti obilježen upravo naumom i naporom da se stekne primjereno razumijevanje kršćanstva neovisno o svim teološkim pretpostavkama.

Prvi dosljedni teoretski prodor u tom pravcu povela je racionalistička filozofija religije XVII. i XVIII. stoljeća (H. von Cherbury, Berkely, J. Locke, Voltaire, J. J. Rousseau, H. S. Reimarus, G. E. Lessing, I. Kant). Ona dobrim dije-

lom nastaje kao posljedica onog širenja horizonta koje je europska kulturna svijest osjetila zahvaljujući prekomorskim plovidbama XV. i XVI. stoljeća. Spoznaja da uz k., židovstvo i islam postoji još obilje samosvojnih oblika vjerovanja i kulta, najprije je dovela do predodžbe koja je tipična za prosvjetiteljstvo, do predodžbe da se »u« mnogostrukim religijama odnosno »iza« njih skriva supstancija koja je svima zajednička: »religio naturalis«. Ta »prirodna religija« čini, prema općem gledištu, najunutarnjiju srž, »bit« svih faktički postojećih tj. »pozitivnih« religija koje se sve skupa pozivaju na izvor objave. Ta »bit« dosiže dakle u pozitivnim religijama samo pojavu koja se može primijetiti osjetilima. Prema sadržaju, prirodna se religija poklapa – i u tome leži racionalistička komponenta toga tumačenja – s naravnom spoznajom Boga kako je ona svakom čovjeku njegovim razumom moguća i kako mu se pokazuje poglavito u prirodnom čudorednom zakonu. Zato samo kao vidljivi oblici ove »razumske religije« (Kant) pozitivne religije objave ne mogu nipošto postavljati pravo na priopćavanje bilo kakve istine o Bogu koja ne bi bila načelno dostupna razumu kao takvom; one mnogo više potvrđuju pravo na istinu koje razumska spoznaja Boga polaže sama po sebi. – Tako, u načelu, postaje suvišna ideja posebne Božje objave i u dvostrukom se pogledu ograničava pravo na valjanost pozitivne religije: s jedne je strane prostorno ograničena na krug osoba koje vjeruju u dotičnu Božju objavu, a s druge je strane vremenski ograničena na prijelazni stadij koji je uvjetovan čovjekovom još nedostatno izgrađenom moći shvaćanja, i na koncu koje se čovjek oslobađa od svih izvanjskih autoriteta, pa tako i od svoje ovisnosti o religijama objave, da bi se podložio samo autoritetu razuma koji je samom čovjeku svojstven.

Taj redoslijed odgovara Božjoj pedagogiji: »U odgoju ljudskoga roda« mora »dječačka dob« napredovati do muževne dobi kada se iskustvo Boga ne može dalje »propovijedati kao objava« nego učiti »kao rezultat čovjekovih zaključaka« (G. E. Lessing).

Usmjerena tako na cilj dozrijevanja preko prosvjetiteljstva i na cilj čovjekova oslobađanja od »nezrelosti za koju je sam kriv« (Kant), prosvjetiteljska filozofija religije nastupa načelno kritički prema navedenim religijama i zahtijeva da se upravo na taj način shvaća i izražava njihova srž. U odnosu na k. to znači: »Vjera u Crkvu ima kao svoj najviši potporanj čistu vjeru u religiju« (Kant). Razumska religija rastvara dakle crkveno shvaćeno k. kao takvo, a time i njegove konfesionalne posebne oblike i to zato jer konstitutivno vezanje uz samo vanjski autoritet objave, Pisma, vjerovanja i dogme, bezuvjetno osuđuje crkveno k. na partikularnost. Samo razumska religija kao usidrena u čovjekovu narav može stvarno postati ono što bi Crkva rado željela biti, ali kao Crkva nikada ne može biti: »katolička« u smislu istinski univerzalnoga. Stoga poradi zahtjeva za općenitošću kršćanske istine mora izumrijeti crkveno k. u korist zajedništva slobodnih građana koje više ne poznaje razliku između klera i laika, a stvara se slobodnim čovjekovim pokoravanjem volji božanskoga svjetskoga Gospodara koji se obznanjuje u prirodnom moralnom zakonu. »Prava Crkva« je »božanski etička država« i njezino širenje, njezino javno promicanje znači »približavanje kraljevstva Božjega« (Kant).

Religijska teorija prosvjetiteljstva dosljedno se javlja, ostavljajući dobar dojam, pa je usljed toga naknadno utjecala na teološko mišljenje. Od rane prosvjetiteljske teologije (npr. J. Locke, J. Toland, M. Tindal) preko neologije (npr. J. J. Spalding, J. F. W. Jerusalem), spiritualizma (npr. S. Franck, J. K. Dippel) i pijetizma (npr. J. Arndt, G. Arnold) pokazuje se više-manje snažno izražena sklonost da se pojam kršćanstva etizira i oslobodi svog odnosa prema socijalnoj stvarnosti kršćanskih crkava, odnosno konfesija. Oba motiva zapažaju se još u ekumenskim nastojanjima na kraju XIX. i na početku XX. stoljeća: u krugovima Kršćanskoga studentskog svjetskog saveza i Kršćanske udruge mladih muževa ekumenski je impuls očigledno obojan kritički prema konfesijama, dok se moderni ekumenski pokret, započet svjetskom misijskom Konferencijom u Edinburghu, godine 1910. usmjerava pretežito na konfesije kao na nešto samo po sebi razumljivo. Osobito jasno izlazi na vidjelo utjecaj prosvjetiteljstva u sustavnim skicama takozvane liberalne teologije koju je započeo F. Schleiermacher, preko F. Chr. Baura i A. Ritschla, sve do gotovo legendarnog predavanja A. von Harnacka o *Biti kršćanstva* (Das Wesen des Christentums) koje je prvi

put objavljeno 1900., a već je do 1927. četrnaest puta ponovno objavljeno i prevedeno na ukupno četrnaest jezika.

Teološki pokušaji da se k. pojmovno shvati dopuštaju, počam od prosvjetiteljstva, da se gotovo općenito prepozna napor kako bi se još jednom teološki promislilo i opravdalo razlikovanje i mogućnost razlikovanja između kršćanstva i Crkve, dakle da se oboje drži odvojeno i u odnosu jedno prema drugomu (tako npr. H. Diem). Najveću je pozornost u tom smislu pobudila teorija o »anonimnom kršćanstvu«, koju je formulirao K. Rahner. Ona, kratko rečeno, kaže da se s obzirom na opću spasenjsku Božju volju, mora zamisliti i teološka antropologija koja se gradi na toj misli da čovjek u svom životnom vijeku prihvaća Božje samopriopćavanje u Isusu Kristu, ali kasnije ne ispunjava ni refleksivno ni tematski to prihvaćanje s ostalima, što znači da izričito ne preuzima na sebe kršćansku vjeru. – Naspram toga teorija o »kršćanstvu izvan Crkve« T. Rendtorffa kreće drugačijim putom. Tu se pretežito radi o tome da se u suprotnosti s takozvanom tezom o sekularizaciji (F. Gogarten i dr.) pozitivno ocijeni novovjekovni proces sve manje crkvenosti i dogmatiziranosti u kršćanskoj religiji kao unutarnja posljedica reformacije. Oslobađanje kršćanstva od njegova isključivo crkvenoga oblika javlja se ovdje kao nužni uvjet da k. postane sposobno preživjeti u modernom društvu koje je u svom demokratskom i pluralističkom ustrojstvu ostvarilo bitne momente reformacijskog nauma i zato se strukturalno treba shvaćati kao kršćansko, iako se sâmo (više) ne legitimira crkveno-kršćanskom tradicijom kao polazištem.

U sveukupnoj povezanosti tog pojma, koja se nastavlja na prosvjetiteljsku filozofiju religije, naznačena teološka linija u svakom je slučaju isprepletena s dva ostala kraka unutar kojih se uvijek na drugačiji način zaoštrava pitanje, nabačeno već s prosvjetiteljstvom, pitanje o teoretskom temelju tvorbe tog pojma. Pritom se najprije radi o nastavljanju i radikaliziranju religijsko-kritičkog polazišta filozofije prosvjetiteljstva, za koje može paradigmatski stajati zapis L. Feuerbacha *Das Wesen des Christentums* iz 1841., kao i o religijskoj znanosti koja se zalaže za nezavisnost teologije tako i (religijske) filozofije koja je vezana uz ime Maxa Müllera.

Feuerbach ne izlaže k. u Kantovom i Hegelovom smislu religijsko-filozofski nego ga »dešifrira« antropološki. Čovjek je za njega »Krist kao svijest o ljubavi – svijest o vrsti«. »Tajna teologije« razotkriva se u kritičkoj analizi kao zaključani oblik znanja o čovjekovoj biti koji tu bit istodobno objavljuje i prikriva projicirajući je na Boga. Utoliko kršćanska teologija kao teo-logija otuđuje čovjeka od njega samoga, zbog čega, obrnuto, preuzimanje teološke projekcije u smislu čovjekove samospoznaje dobiva kritičko-terapeutski smisao. S tom argumentacijskom metaforom, koju će malo kasnije K. Marx veličati kao ispunjenje kritike svake religije, Feuerbach u načelu predusreće psihoanalitičko tumačenje religije po S. Freudu. Njezina slabost konačno ne počiva na predrasudi, koju Feuerbach između ostaloga dijeli s Hegelovom filozofijom religije koju je napadao: Ovdje kao i tamo k. se javlja kao »dovršena religija« (Hegel), kao najviši stupanj u razvojnom kretanju religiozne svijesti. – To su filozofske sheme takve vrste tumačenja protiv kojih se okreće empirijsko istraživanje religije koje je nastalo krajem XIX. stoljeća. Ono zahtijeva da se religije ne uzimaju aprioristički nego na temelju filološki egzaktnog studija izvora i usporedne metode. Religijsko-povijesno gledište povlači se u korist tipološkog i fenomenološkog načina promatranja koje nastoji shvatiti religije iz njih samih i u njihovu međusobnom odnosu, koje pokazuje njihove zajedničke crte, razlike i uzajamna djelovanja, ne dovodeći u pitanje ono što se u religiji sâmo po sebi razumije – osim ako to zbog zahtjeva za apsolutnošću neke određene religije definitivno ne isključuje uvid u njezinu vlastitu povijesnu uvjetovanost. Stoga se, promatrano iz znanstveno-religijske perspektive, otvaraju samo dva metodička puta kako bi se odgovorilo na pitanje o »biti« kršćanstva: ili se istraživanje ograničava na to da pokaže osobitost i svojstvenost kršćanstva u usporedbi s ostalim religijama ili se usmjerava na to da pokaže normu koja je svojstvena samom fenomenu kršćanske religije.

Najsnažnije pretresane druge mogućnosti nalazi se kod E. Troeltscha i to u njegovim radovima o »Apsolutnosti kršćanstva i povijesti religije« (1902) i u pitanju »Što znači 'bit' kršćanstva?« (1903). Prema Troeltschu rješenje

tog problema uključuje odustajanje od dogmatskih predrasuda svake vrste, a može se postići samo strogo povijesnom spoznajom koja se odnosi na sveukupnu raspoloživu građu, na kršćansku predaju u njezinoj cijeloj širini i mnogostrukosti njezinih vidljivih oblika i koja se na sve to oslanja. Pa ipak, prema Troeltschu, povijesna se spoznaja nipošto ne odvija bez pretpostavki, jer je povijesni rad kao takav uvijek nužno vođen sasvim osobno-egzistencijalnim sudom samog povjesničara o vrijednosti ili nevrijednosti fenomena koji treba istražiti naočigled čovjekove povijesne budućnosti. Zato »pojam apstrakcije«, »bit« kršćanstva, kako se dade izvoditi iz obilja građe kao formuliranje osnovne ideje i ideje vodilje povijesnog razvoja, prelazi gotovo sam od sebe u »pojam ideala« koji uvodi u daljnji povijesni postupak. Tako po Troeltschu vrijedi: »Određivanje biti je oblikovanje biti«.

S ovim svojim stajalištem Troeltsch stoji sve do danas sam u teologiji. Uz malo izuzetaka (npr. E. Benz), kasniji autori koji govore o istoj temi stavljaju odmah u igru više ili manje jasno iskazana teološko-dogmatska gledišta (npr. R. Guardini, F. Gogarten, H. U. von Balthasar, G. Ebeling). Tko ne može, čak iz dobrih razloga, dijeliti Troeltschove poglede, u svakom se slučaju neće smjeti povući pred njegovim zahtjevom prema kojem svako religijsko-znanstveno određivanje »biti« mora barem pokušati biti pravedno prema pojavnom svijetu onoga što je kršćansko. Pa ipak, upravo to pripravlja znatne teškoće. Jer, sasvim bez obzira na povijesna razmišljanja, već sadašnja stvarnost kršćanske religije pokazuje slabo preglednu unutarnju višestrukost.

U današnje vrijeme kršćanska religija po broju svojih članova obuhvaća oko 1,139 milijardi ljudi (kao usporedba: islam = oko 546 milijuna; azijske religije ukupno = oko 1,6 milijardi; Židovi = oko 14,5 milijuna), pri čemu je faktor nesigurnosti u usporedbi s drugima visok, jer se statistički može obuhvatiti približno dvije trećine svjetskog stanovništva. Na rimokatoličke kršćane pritom otpada 709 milijuna, na »protestante« oko 350 milijuna i na »pravoslavne« oko 87 milijuna ljudi. S obzirom na svoju unutarnju raščlanjenost Rimokatolička crkva predstavlja konfesionalnu velekupinu s najvećom zatvorenošću. »Protestantska« skupina sastoji se od sedam konfesionalnih svjetskih obitelji (tako se danas obično sami označuju): anglikanci, baptisti, kongregacionalisti, luterani, metodisti i prezbiterijanci (među njima »reformirani«) kojima se mogu pribrojiti *Disciples of Christ* (F. W. Kantzenbach). – »Pravoslavna« veleskupina dijeli se na dvije glavne skupine koje su sa svoje strane još jednom jako raščlanjene. Prva glavna skupina obuhvaća skupine koje su se u V., VI., i VII. stoljeću odijelile od velike Crkve, tako npr. Armenska, Koptska, Etiopska i Indijsko-»sirijska« crkva. Druga je skupina nastala iz crkvenog raskola u XI. stoljeću, a tvore je otprilike trinaest zajednica koje su jedne od drugih pravno i upravno nezavisne (»autokefalne«). – Najjači stupanj unutarnjeg razlikovanja pokazuju »protestantske« svjetske obitelji. Samo u SAD-u ima preko 250 »denominacija« koje se znatno međusobno razlikuju kako po svojoj posebnosti tako i po svojoj veličini. Sada u Africi ima prema procjeni 6000 crkvenih zajednica koje su pretežito »protestantskog« podrijetla.

S obzirom na takvu pluralnost vidljivih oblika, bez daljnjega je razvidno kako je strahovito teško formulirati zajednički pojam koji bi mogao obuhvatiti sve zajednice. Zato kao prvi opravdani razlog da ih se sve stavi pod isti pojam mora vrijediti njihova zajednička genealogija, neovisno o povijesnim i teološkim razlozima koji su doveli do pojedinačnih grananja. Povrh ove srodnosti koja je uvjetovana podrijetlom, »ne zna se što treba označiti kao kvalificirani sadržaj kršćanskog naviještanja« (F. Spiegelberg). Govoreći, uz oprezno približavanje, možda se može utvrditi da je u svim kršćanskim zajednicama liku Isusa iz Nazareta priznato stanovito spasenjsko značenje za svakoga čovjeka (= soteriološka Isusova funkcija), koje zahtijeva od pojedinog čovjeka egzistencijalno obraćenje Isusu (= vjera) koje se na opredjeljujući i načelni način manifestira u javno vidljivom pristupu uvijek nekoj konkretnoj zajednici istomišljenika (= krštenje). Zato krštenje na ime Isusa sačinjava najobuhvatniji zajednički znak kršćanstva, bez obzira u kojem je vremenu i u kakvim liturgijskim oblicima izvršen. Razlike, koje daju pečat konfesijama, proizlaze iz načina kako se obrazlaže Isusovo spasenjsko značenje, kako se zamišlja povezanost Isusova povijesnog lika s predodžbom o Bogu, kakva se vrijednost pridaje

položaju same dotične zajednice i njezinu strukturalnom obliku i kakvo se značenje općenito ili pojedinačno pripisuje praktičnom življenju u smislu egzistencijalne vjeroispovijesti izvan učiteljskih formuliranja vjere. Odstupanja među konfesijama pripadaju područjima kristologije, trinitarnog učenja i ekleziologije.

Više od takvog opisa genealoških povezanosti i morfoloških obilježja ne može se postići u religijskoj znanosti. Stoga dogmatsko-teološko određenje onoga što je kršćansko ili što je k. dolazi uvijek na konfesionalnoj osnovi. U središnje ciljeve ekumenskog pokreta na putu dijaloškog razumijevanja među religijama ubraja se postizanje suglasja u bitnim sadržajima kršćanske vjere. Od IV. skupštine Ekumenskoga vijeća crkava u Uppsali (1968) na težini sve više dobiva zamisao o općem koncilu sveukupnoga kršćanstva unutar ekumene. Hoće li se takav koncil ikada ostvariti i hoće li mu poći za rukom formulirati vjerovanje koje će svi kršćani prihvatiti, ne može se u sadašnjem trenutku reći, ali ta zamisao predstavlja jednu od najvećih nada sveukupnoga kršćanstva.

Lit.: L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841), Frankfurt/Main 1976; F. Courth, *Das Wesen des Christentums in der Liberalen Theologie, dargestellt am Werk F. Schleiermachers, F. Chr. Baurs und A. Ritschls*, Frankfurt/Main i dr. 1977; A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Göttingen 1977; E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, München/Hamburg 1969; W. Koppelmann, *Das Wesen des Christentums, Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Berlin 1922; R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1953; M. Schmaus, *Vom Wesen des Christentums*, Ettal 1954; F. Gogarten, *Was ist Christentum?*, Göttingen 1956; P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Weltperspektiven, Ulm 1975; H. U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Freiburg/Breisgau 1969; G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München/Hamburg ³1967; E. Benz, *Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie*, München 1975; H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1973; Statistički su podaci uzeti iz: *Der Fischer Weltalmanach 1983*, Frankfurt/Main 1982, špalte 691/692; konfesionalna raščlamba izvršena je prema: F. W. Kantzenbach, *Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte*, Gütersloh 1979, 11/12. H.-G. STOBBE

3. islamski

U kršćanstvu islam vidi religiju-prethodnicu koja je nastala na onoj razvojnici, na kojoj se kreću sve monoteističke religije. Prema islamskom shvaćanju Isus Krist je Božji poslanik prvobitnoga islama. Kuran kao navjestitelje islama spominje mnoge biblijske proroke. Svima se njima daje podjednako časno mjesto. Sukladno tomu su u islamskom svijetu pored specifično muslimanskoga pijeteta, kojemu je učio Muhamed, zastupljene i židovska i kršćanska pobožnost. Musliman je dakle nužno, sve do izvjesnoga stupnja, također »Židov« i »katolik«. Temeljna učenja i moralne vrijednosti obje prethodne religije obvezujući su i za njega.

Događaj Kristova razapinjanja na križ kao žrtva otkupljenja za čovječanstvo koje je po stvaranju opterećeno grijehom, događaj koji je teološki razrađen u kršćanstvu jest ono što k. temeljno razdvaja od islama. Svaki se čovjek kako u životu tako i na dan uskrsnuća vrednuje kao dobar ili zao sukladno vlastitomu činu. Mišljenje *Betranda Russela* (u. 1953) koje je zastupano s oslanjanjem na učenje jedne kontroverzne teološke islamske škole – takozvanog ahmedijskoga pokreta –, mišljenje da islam odbacuje događaj razapinjanja na križ zato što takav štetan doživljaj smatra nespojivim s dostojanstvom proroštva koje je darovano od Boga, ne zrcali stvarni stav islama prema tom pitanju. Zbiljsko objašnjenje sadrže svi važni pučci islama, da je za zadnji oprost od grijeha i prijestupe nadležan samo Bog i da čovjek – kao što je gore zaključeno – nije opterećen nikakvim istočnim grijehom.

Postoje i neki drugi temeljni nazori, kod kojih k. i islam odstupaju jedno od drugoga. Oni se mogu sažeti u naredinim kritičkim tezama islama: a) Predodžba o bogosinstvu čini na dvojben način prekid s čistim monoteizmom. Islamska teologija govori u toj svezi čak o *širku*, tj. o politeizmu. b) Predodžba o Sinu Božjemu nije upotrebljiva kao teološki pojam. c) Isus Krist nije umro na križu; navodni događaj smrti obuhvatio je jedino predodžbeni svijet onih koji su prisustvovali smaknuću (*shubbiha lahum*). d) Nema nikakvoga jamstva da su raniji sveti spisi i objave, uključujući i Isusove autentične riječi, bez krivotvorenja i praznina bili tradirani sve do Muhamedova vremena.

Temi Isus u islamu se u pravilu prilazi s historijske strane. Suočeno sa svojim principima, pitanje razapinjanja na križ postaje drugorazredno. »Čak i kada bi Isus bio raspet i ubijen, to ništa ne mijenja, jer i drugi su proroci ubijani od nevjernika. No islamsko shvaćanje pravednosti ipak ne prihvaća da se kažnjava nedužan čovjek kako bi se moglo oprostiti

grešniku« (*Les Muslimans. Verse et controverse*, Paris 1971, 54).

Živa kritika Biblije u islamskome svijetu razvila se među jednim dijelom islamskih učenjaka. Premda s radosnom vješću, koju je naviješao Isus, ni oni ne identificiraju evanđelja koja su doista Isusove biografije, oni ipak vjeruju da su u njima sadržani barem dijelovi te vijesti. Stoga se ta evanđelja moraju promatrati kao svjedočanstva objave. To čini razumljivom oštru kritiku suvremenog istraživanja Biblije koja dolazi od niza muslimanskih učenjaka. Tako Husayn Nasr smatra da je to istraživanje postalo »jedan demonski pothvat koji bi htio reducirati sveto na profano a knjigu božanske istine na priručnik arheologije« (ibid., 63).

Tijekom povijesti k. je tu i tamo utjecalo na islam. Tako je islamska mistika mogla izvesti svoje podrijetlo iz sirijskoga monaškoga kršćanstva. Vidljivi se tragovi tog utjecaja mogu ustvrditi npr. u učenjima čuvenoga askete iz VII./VIII. stoljeća, Hasana al-Basrija (u. 728) koji slovi kao vrhovni religiozni autoritet. Njegova filozofija života vrhuni u poučku da je ovozemaljski život samo pripremni stupanj za onostranost. Pod snažnim utjecajem predodžbi sirijskoga monaštva bio je i stav tradicionalnoga kršćanstva prema ženi. U tabuiziranju i duhovnom nadvisivanju Muhameda smije se vidjeti prilagodba kršćanskoj praksi u ophođenju s Kristovom osobom. Islamska misija (zvana da'wa), koja se tu i tamo pojavljuje od XIX. stoljeća, predstavlja indirektni odgovor na misionarske napore kršćanstva u cijelome svijetu. Misija u kršćanskome smislu izvorno je potpuno nepoznata islamu. Na nedostatan uvid u kulturne sklopove u zapadnome svijetu svakako se može svesti preuzimanje mnogih kršćanskih termina u predorijentalnoj muslimanskoj publicistici. Tako se tamo mogu susresti izrazi kao »Njegova svetost« u odnosu na osobu imama u Kabi ili vrhovnoga poglavara boranskih muslimana u Indiji, »*consacration*« (posvećenje) za otvaranje džamije, A(nno) D(omini) na naslovnici jednoga prijevoda Kurana izdanoga u Meki i tomu sl.

Prilikom dijaloga između kršćanstva i islama s kršćanske se strane nije trebao napinjati luk k eshatološkom Isusu. »Jer«, tako smatra Anton Vorbichler, »za kršćansku vjeru, s kojom musliman zapravo želi voditi dijalog, upravo je historijski Isus pravo središte života, a da nema nikakva pristupa eshatološkom Isusu.« Novovjekovni propovjednici buđenja islama nastojali su ukloniti svaki utjecaj Zapada na islamski svijet. Oni pritom svakako nisu bili svjesni historijske činjenice da u prvim stoljećima islamske povijesti k. kao glavni nositelj zapadnoga načina mišljenja nije nebitno utjecalo na oblikovanje islamskoga identiteta. Premda je osporavana i teza Karla Rahnera o »anonimnim kršćanima«, koji potječu iz islama i drugih religija, ipak stoji činjenica da su u slici svijeta i u ponašanju muslimana usidreni mnogi kršćanski elementi. Anonimnost onoga kršćanskog ovdje prije leži na jednoj drugoj razini od one koju pretpostavlja Rahner. S pogledom na višestruko zajedničke izvore vjere i na specifično-islamsko razumijevanje objave, koje poseže za autentičnom riječju proroka kao za božanskom porukom, jednako bi tako bilo opravdano promatrati mnoge kršćane kao »anonimne muslimane«. »U svakom slučaju«, ispravno kaže Peter Antes, »k. se može integrirati u način mišljenja muslimana kao historijski, ali danas zapravo ne više nužni predstupanj islama. Stoga se stav islama prema kršćanstvu mora danas promatrati kao poseban slučaj susreta među religijama ili teologije religija.« Uz to dolazi i teološka misao koja još uvijek živi u izvjesnim islamskim smjerovima mišljenja, misao da nitko nema pravo odlučivati o ispravnosti individualne vjeroispovijesti drugoga. Prema tomu, među ljudima koji se izvanjski ispovijedaju u nekoj drugoj, a ne u islamskoj vjeri, svakako može biti onih koji su u pogledu čistoće svojih srdaca po dobru zapisani kod Boga i koji će kao »anonimni muslimani« sudjelovati u njegovoj milosti. Njih sukladno tomu i nominalni muslimani moraju smatrati braćom i sestrama u vjeri.

Lit.: *Christentum der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare*, hrsg. von Heinz Jürgen Loth/Michael Mildenberger/Udo Tworuschka, Stuttgart 1978; Anton Vorbichler, Islamo-christlicher Dialog in Osterreich, u: *Liturgia, koinonia, diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag*, Wien/Freiburg/Basel (1981), 262 i d.; Albrecht Noth, Moglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, u: *Saeculum* 29/1978, 193 i d.; Peter Antes, Christus und christentum in der Sicht der großen Weltreligionen, u: *Theologie und Philosophie* 51/1976, 385 i d.

S. BALIĆ

KRŠTENJE → SAKRAMENT

KULT

1. židovski

K. na izvjestan način gradi samo kuću u kojoj Bog može stanovati kako bi njegovo vrijeme postalo spoznatljivo vrijeme – ne kao vrijeme pojedinca, nego kao vrijeme svih zajedno. Tu se ubrajaju i vremena što ih priprema k. i koja u život svih trebaju utisnuti glavni razlog i očekivani cilj dana, tjedna, mjeseca i godine: Božju vladavinu koja je tajanstveno prisutna u blagoslovu i koja će biti u mesijansko vrijeme svima vidljiva i koja će sve otkupiti. Dok je postojao Hram, dnevna je žrtva ostvarivala židovskom narodu blizinu Stvoriteljeva neba i zemlje: *trajna* žrtva prinosnica velikog svećenika (*minha tamid*, Lev 6,12–16; *havitim*, »žrtva prinosnica zgotovljena u kotluši«, M Joma II,3; Tos. I,13; Tamid III,1) i *trajna* žrtva paljenica naroda (*olat tamid*, Izl 29,38–42; Br 28,3–8; /ha-/ tamid Dn 8,11–13; 11,31, 12,11 i u rabinskoj literaturi, M Pesahim V, 1.3.4; Joma II,5; VII,3; Taanit IV,6) prinosile su se po polovicu ujutro i navečer. Svećenici su bili nositelji bogoslužja u Hramu. Za razliku od njega, sinagogalno se bogoslužje obavlja u meditaciji o Tori i u molitvi. Njegovo je središte *čitanje* jednog odlomka iz Tore. Ono nije povlastica određenoga staleža (M Megila IV,6; Tos. IV,28; b 23a). Bogoslužje više ne ovisi o svećenicima ili drugim ovlaštenim religijskim službenicima; zajednica ga obavlja sama ako je prisutno najmanje deset osoba (M Megila IV,3; b 23b; Berahot 6b). U poslijepodnevnom bogoslužju na šabat te u tjednim bogoslužjima ponedjeljkom i četvrtkom tri osobe slušaju čitanje, na dane Mladaka i na blagdane između Pesaha i Sjenica četiri osobe, na Dan pomirenja šest i na šabat uvijek sedam osoba (M Megila IV, 1 i d.; Tos. IV,11; j IV,75a; b 23a). Predstojnik sinagoge (b Pesahim 49a) određuje one koji trebaju raditi kao predmolitelji ili čitači i eventualno poziva odgovarajuću osobu da drži propovijed (Tos. Megila IV,21; b Gittin 59b; Rašijev komentar na b Sota 40b; Joma 68b). Povijest nas ne obavještava o nastanku sinagoge. Mišljenje da joj podrijetlo valja tražiti u babilonskom egzilu (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, ³1931/1967, 235; usp. K. Hruby, *Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution*, 1971, 19–22), u kojem je, kako se navodi, Bog Židovima u dijaspori dao sinagogu kao nadomjestak za jeruzalemsko svetište (tako kaže Targum uz Izl 11,16), nije pouzdano (S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des zweiten Tempels*, ²1980, 51 i d.). Njezini počeci potječu vjerojatno iz doba sastanaka naroda u predvorju Hrama u Ezrino i Nehemijino vrijeme s čitanjem Tore kao bogoslužne radnje (Neh 8). Odatle se ta ustanova proširila na druge gradove u zemlji (M Taanit IV,2) i na dijasporu. Prema tomu, sinagogalno bogoslužje nije zamijenilo hramski k., već se prije razvilo iz potrebe da sve židovstvo na bogoslužju sudjeluje u uzajamnom odnosu Boga i njegova naroda intenzivnije negoli su to omogućavale radnje u središnjem svetištu. Liturgija primijenjena na skupovima raznih mjesta u domovini u razdoblju drugoga Hrama nalikovala je gotovo onoj na javne posne dane (ibid. II–IV). »Gradskim trgovima« (rehobot ha-'ir), na kojima su se ljudi skupljali na molitvenim sastancima, rabini su priznavali karakter svetosti: »Jer narod na dane postanka, na dane kada je židovsko pučko izaslanstvo sudjelovalo u dnevnome hramskom žrtvenom prinosu (*ma'amadot*, tj. dok su njihovi zastupnici služili u hramskom obredu, ibid. IV,2), ondje moli« (b Megila 26a). Fiksna molitvena vremena orijentirana su na hramski obred: »Rabini su rekli: Molitve su naučene od tamidskih žrtava« (j Berahot IV, 7b; usp. 7a; b 26b). Molitvi pojedinca mjesto je ondje gdje svatko može biti jednako prosvijetljen slušanjem i razmišljanjem o pročitanoj i rastumačenoj Tori kao naputku za život: »Čovjek se mora moliti na mjestu određenom za molitvu (tj. u sinagogi). A razlog u Pismu? 'Na svakome mjestu koje odredim za spominjanje mojega imena, ja ću doći k tebi da te blagoslovim' (Izl 20,24). To ne znači 'gdje se ti spominješ mojeg imena', nego 'na mjestu koje ja odredim za spominjanje mojega imena'« (j Berahot IV,8b, V,8d, b 8a; 6a); jer »molitva skupa nikada se ne vraća neuslišana« (Devarim raba II,3,24).

Lit.: W. Bousset/H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*, ⁴1966, 99 i d., 104 i d., 172 i d., 434 i d.; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 30 i d., 116 i d.; isti/P. Schafer, *Kleines Lexikon des Ju-*

dentums, 1981, 181 i d.; *Encyclopaedia Judaica 5*, ²1978, 1155–1169. D. VETTER

2. kršćanski

K. je služba koja se duguje i iskazuje božanstvu da bi se osigurala blizina božanstva koja pomaže i time sretan život. Središnji smisao kultnog slavlja je pojava božanstva (epifanija). Da bi je ostvarila, zajednica mora ispuniti određene riječi i radnje. Za to je potreban i ovlašten posrednik, svećenik. Pritom je kultni susret vezan uz pravo mjesto i pravo vrijeme. Samo ako se prema predaji održavaju obredi i pravila, k. će ostvariti svoj cilj.

Za kršćane je s Kristom »ispunjen« stari kultni poredak; mjesto susreta s Bogom sada je Krist (Iv 2,19; 1 Iv 1,1–3) u kojemu se nastanila Božja slava (Iv 1,14). Smrću i uskrsnućem Krist je vjernike zajedno sazdao u sveti hram i za stan Božji (Ef 2,20–22). Sada je samo Krist put k Ocu (Iv 14,6). Sada uz njega nema više svećenika ni vezanosti uz određeno mjesto, uz vrijeme, uz određeni obred. Još postoji samo vezanost uz Krista koja se više ne događa u kultnim oblicima koji su sačuvani predajom nego u zajedništvu onih koji vjeruju u Krista i koji su, ispunjeni Duhom Svetim (1 Kor 3,16), po tome stvarno mjesto Kristove prisutnosti i štovanja Boga. Tko je krštenjem u vodi i Duhom Svetim pridružen Kristovu Tijelu, za njega je čitav život susret s Bogom i služba Božja. Pritom zajednica mora biti ostvarena u ljudskim oblicima, ali ona se ipak događa najprije u ne-kultnim oblicima međuljudskog zajedništva u kojima je Krist prisutan svojom riječju i svojim Duhom.

Termin k. doživio je u teološkom razvoju kršćanstva zamašne promjene. U katoličkoj školskoj teologiji on je klasičan pojam koji u etici i moralki od antike preko skolastike obuhvaća k. kao čin kreposti religije koja se sa svoje strane ubraja u pravednost, kardinalnu kepost – odatle izraz »dužni k.«. U srednjem vijeku (Toma Akvinski) slijedi daljnje sužavanje: K., za razliku od vjere, nade i ljubavi, nema za cilj neposredno samoga Boga nego samo kultne čine kao prigibanje koljena, a Boga samo posredno. Tako se k. primjenjuje u smislu čašćenja, štovanja i žrtve pa se shvaća kao Bogu dužan izraz našega predanja koje zahtijevaju stvoreni svijet i povijest spasenja. Stoga to jednostrano gledište nije pravedno prema kršćanskom pojmu liturgije (služba Božja). Zbog njegova profanog prizvuka crkveni oci nisu pojam kulta upotrebljavali za kršćansku službu Božju. Uz to dolazi i mnogoznačnost te riječi. Kada npr. Augustin govori o kultu, on tada misli na ono što čine čistačice prostora u crkvenoj zgradi. Pripadajući lat. glagol colere znači orati polje plugom, zatim općenito njegu, npr. njegu tijela. U crkvenom pravu od 1917. još su kao kult označeni mnogi neliturgijski čini poput zakletve i zavjeta dok crkveno pravo od 1983. točnije govori o liturgiji i službi Božjoj. I u primjeni na religijski smisao riječ k. nije prikladna da obuhvati puninu čina koji uzdižu k. Bogu jer, strogo uzeto, izriče samo štovanje. Tako termin k. ističe samo jednu stranu bogoslužja kršćanske zajednice, sve čine koji uzdižu prema Bogu, ali ne i spasenjski postupak samoga Boga. Zbog toga je taj izraz neprikladan da opiše kršćansku službu Božju. Stoga se ne primjenjuje u istočnim crkvama. Tamo se od starine primjenjuje pojam liturgije kada treba označiti zajednicu koja je okupljena na službi Božjoj.

Lit.: A. Hahn i dr., *Anthropologie des Kultes*, Freiburg 1977; E. J. Lengeling, Liturgie, u: NHThG 3 (1985) 26–53.

K. RICHTER

3. islamski → BOGOSLUŽJE

KURAN

islamski

K. (arapski al-qur'ān = izlaganje, izloženo, kazano) nije jedina spasenjska poruka. On je također zbirka pobožnih tekstova, »lijepih pripovijesti« najčešće biblijskoga podrijetla, opomena i obećanja, zakona, dokumenata i vlastitih svjedočanstava prvobitne zajednice. Kao što već kaže sâmo ime, K. se ne shvaća kao knjiga, već kao zbirka usmeno predanih, religioznih i društvenih iskaza regulativnoga, indikativnoga, kritičkoga ili eshatološkoga karaktera. Živa povezanost tih iskaza s promjenjivim tijekom nastanka prve zajednice i trajno sučeljavanje s okolnim svijetom koji nije imao razumijevanja za njezin razvoj uvijek se moraju imati u vidu prilikom proučavanja Kurana. Inače se teško mogu shvatiti osebujnosti njegova stila i redoslijed pojedinih poglavlja

(sure) ili stihova (ajeti), posebice kada se polazi od pretpostavke da je K. izvorno spisateljski višeslojno, literarno djelo.

Islamski se učenjaci obično drže definicije koju je postavio Ibn Haldun (u. 1406): »K. je riječ Božja, sišla na njegova poslanika i zabilježena među koricama Musafa. On se neprekidno dalje predaje unutar vjerske zajednice. U odnosu na neke izraze i slovne kvalitete njega su sljedbenici Božjega poslanika svakako prihvaćali i tradirali na različite načine. Na taj je način razvijeno sedam priznatih metoda recitiranja Kurana«. Kao što proizlazi iz ove definicije, uvezani se K. zove Musaf (hrvatski recimo: kodeks ili K. kao primjerak knjige). Jezik je Kurana klasično arapski. On i danas važi kao uzor književnoga jezika koji povezuje sve arapske narode. On se zgodimice znatno razlikuje od govornih idioma.

Kodificiranje objava koje su Muhamedovi sljedbenici pod njegovim vodstvom zapisivali na koži, papirusu i kostima, uslijedilo je tek pod kalifom Osmanom oko 650. godine. No prilikom zapisivanja nije se postupalo ni prema tematskom niti prema razvojno-povijesnom principu uređivanja. Tekst je, štoviše, složen prema dužini postojećih 114 sura i to tako da su najduže stavljene na početak a najkraće na kraj. Iznimku svakako predstavlja kratka sura El-Fatiha koja se nalazi na početku Kurana. Uvrštavanje stihova u pojedina poglavlja (sura) jest, naprotiv, *tawqīfi*, tj. ono je sastavni dio objave, tako da je kodificiranje u obzir uzelo onaj redoslijed koji je ustvrđen u vrijeme navjestitelja i koji je dalje prenošen u jednakom obliku.

Za arapski način razmišljanja K. ima obvezujuću izražajnost. On ima i vlastitu ritmiku, tako da se izgovaranje njegovih stihova – posredovano lijepim tenorom – može uzdići do umjetničkoga doživljaja. Time ne objašnjava neobično snažan utjecaj Kurana na njegove slušatelje, makar oni i ne shvaćali sadržaj. Upravo tom jeziku Kurana, koji povezuje narod i koji je nabijen emocijama, Arapi u velikoj mjeri imaju zahvaliti svoj nacionalni osjećaj zajedništva. Taj je jezik i za nearapske muslimane moćan psihološki čimbenik. Stapanje različitih tema u jednoj jedinoj suri, snažan udio pravnih i regulativnih formulacija, tendencija apeliranja na um koja je inače rijetka u svetim spisima i za jednu knjigu sasvim neuobičajeni redoslijed mislî, obično začuđuju zapadnoga čitatelja Kurana koji u njemu povrh svega vidi knjigu u uobičajenom smislu riječi. Kao što s pravom primjećuje Muhammad Asad, K. k tomu »nikada nije bio prevođen tako da bi se zbilja mogao učiniti razumljivim nekom zapadnom čitatelju – ma kojega materinjeg jezika (Muhammad Asad, *Kann der Koran übersetzt werden?*, Genf 1964, 8). To objašnjava različit dojam koji K. ostavlja na ljude s Istoka i Zapada.

Kuranu i Bibliji zajedničke su mnoge misli i učenja koji se zastupaju u Kuranu. To prema islamskomu shvaćanju dolazi otuda što i Biblija i Kuran izviru iz božanske mudrosti (nebeska tablica – lawh mahfūz). U židovsku su literaturu (Sefer hajašar) prodrle neke od kuranskih pripovijesti, kao što je ona o čudesnom Abrahamovom spasenju pred Nimrudom. Kod kršćana je na pozornost naišla posebno sura »Merjem« (Marija). K. je glavni izvor islamskoga nauka. On važi kao objavljena riječ Božja i stoga ga – teorijski rečeno – nikakav drugi izvor niti bilo koji drugi naučni sadržaj ne može nadmašiti u silini jezika, ljepoti i obvezatnosti.

Jedan snažan teološki smjer – ašaritski (utemeljitelj je al-Ašarī, u. 935. ili 936.) – zastupa nazor da K. nije stvoren kao riječ Božja. Da on, štoviše, nerazdvojno pripada božanskomu biću. Budući da je Bog iznad svega ljudskoga, po tom je shvaćanju i K. neponovljiv i nenadmašan. Taj nauk sa sobom nosi to da se s Kuranom ne može mjeriti nikoja ljudska misao, nikakva podboda ili neka željna predodžba. Zbog ašaritskoga nauka o nestvorenosti i nenadmašnosti Kurana njegova se uloga u islamu često uspoređuje s ulogom Isusa Krista u kršćanstvu. No ta usporedba šepa iz tri razloga: a) zato što niti historijski niti suvremeni islam nije jednodušan u tezi o nestvorenosti; b) zato što je K. u praksi jedino središte kruga, »iz kojega se različiti teološki sustavi šire crtama koje se ne susreću« (Abdurrahman Badawi, Phänomenologie des Islam, u: *Theologische Zeitschrift*, Tübingen 161/1981, 3, 163), i c) zato što je vjersko ponašanje muslimanâ uvelike određeno Muhamedovim primjerom (*sunna*).

Posredovanje historijskih istina nije nastojanje Kurana. On je, naprotiv, »naputak pobožnima«. On je »čvrsti konop« (habl matīn)

koji vodi k Bogu. Stoga se u biblijskim sadržajima i motivima, o kojima se u njemu pripovijeda, ne smije vidjeti neka historijska faktografija. Ukoliko biblijske pripovijesti po sebi sadrže neki sporni predmet, one su utoliko u svojim kuranskim varijantama unaprijed lišene svake povijesne vrijednosne prosudbe. One su u Kuranu usmjerene na to da uzdrmaju vjernika i da mu pokažu put ispunjenoga života. One se u tom smislu pojavljuju čitatelju ili slušatelju kao literarno-pedagoška pripomoć. Prema vlastitom kuranskom svjedočenju one, između ostaloga, služe čak za zadovoljavanje literarno-estetskih potreba. To je npr. slučaj s pripovijeću o egipatskome Josipu. Stoga u okviru takvoga razumijevanja uopće nisu važni točni opisi detaljâ. Junaci biblijskih pripovijesti u Kuranu navode se kao uzori. Sadržaj pripovijesti – a to je zajednički sadržaj svijesti objavljenih religija – daje nužno idejno-povijesno uporište za trijalog *Ahl al-kitāb*, za trijalog Židova i kršćana s jedne i muslimana s druge strane.

Pored jednoznačnih iskaza (*muhkamāt*) K. sadrži i višeznačne ili simbolične iskaze (*mutashābihāt*). Ima zapravo stanja stvari koja se mogu samo simbolički opisati ili naznačiti. »Simbolički je jezik po vrijednosti postojaniji od svagdanjega jezika laika koji je lišen svake misterioznosti« ('Alī Shar'iatī, Islamski pogled na čovjeka, u: *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, Sarajevo, 44/1981, 5/6, 444). Simbolički je jezik mnogo prikladniji od svagdanjega za oslovljavanje različitih tipova ljudi i klasa. On u svim generacijama i razdobljima zadržava svoju moć izricanja. Njega s jednakim zanimanjem mogu slušati ljudi različitoga stupnja obrazovanja, mentaliteta i karakterâ. U svrhu posredovanja apstraktnih sadržaja čovjek se upravo služi simbolima, ali i glazbom, skicama, zemljovidnicama i tomu sl. Nositelj značenja u glazbi je čista forma. Ta vrsta komunikacije dolazi do važenja u Kuranu kroz jezik i njegov zvuk.

Shvaćene kao stvarna izvješća, biblijske pripovijesti otežavaju u sekularnome svijetu pristup vjeri – posebice kada pripovijedaju o čudima. Njihov sadržaj u islamu ne pripada pravoj domeni vjere. U cjelokupnoj građi nauka o vjeri njima pripada podređena uloga. Islam nije toliko povijesno usmjeren koliko su to židovstvo i kršćanstvo. Stoga je u Kuranu relativiranje i otupljivanje sadržajâ iz povijesti proroštva lakše negoli u Bibliji. K. je prije usmjeren na cjelokupno događanje u svijetu negoli na ljudsku povijest. U središtu kuranske poruke također ne stoji ni narod niti neki čovjek, već božanska mudrost koju Kuran zahtijeva za sebe. Za razliku od evanđelja K. nije pripovijest o utemeljitelju vjere.

Tabarī (u. 923) i Tha'labī (u. 1036) bili su prije svega oni koji su u okviru egzegeze obradili sadržaje pripovijestî u Kuranu. Povijesni je element već kod njih bio potisnut u pozadinu. Nasuprot tomu, do izražaja snažno dolazi nabožna tendencija. U korist prihvatljivijega prikaza prelazilo se preko pojedinostî. Slobodno pripovijedanje, koje predstavlja jedan poseban rod arapske književnosti, tzv. *Qisas al-anbiyā*, snažno se oslanja na → egzegezu (*tefsir*). Kuranske pripovijesti o prorocima postale su nakon Drugoga svjetskog rata predmetom većega zanimanja islamske teologije. Početak suvremene interpretacije predstavljala je odmah nakon Drugoga svjetskog rata u Kairu obranjena doktorska disertacija Muhammada Khallafallāha. U njoj se zastupa teza da kuransko izvješće nerijetko sadrži alegoriju (*ramz*) koja se mora pozadinski ispitati. »Smisao i značenje tih iskaza skriveni su u tome da oni predstavljaju alegoriju, a ne u tome da taj iskaz opisuje zbiljske događaje.« Ni u Kuranu kao ni u Novome zavjetu istinu nikada ne određuje doslovnost, »već smisao kojemu ona pripomaže u izražavanju«.

Kronologija navještaja u surama upravo stoji u obrnutom odnosu spram odabrane podjele: najkraće su sure najstarije, a najmlađe su, naprotiv, one najduže. Naslovi poglavlja ne pripadaju objavi. Oni potječu od kodifikatorâ ili prije od kasnijih izdavača. S iznimkom 9. sure svako poglavlje započinje očitovanjem: »U ime Boga, Sveopćeg, Dobročinitelja, Milostivog«.

K. sadrži temeljna načela islamskoga nauka o vjeri, čudoređu i dužnostima. Prema jednom slikovitom prikazu samoga Kurana, sadržaj je te objave preuzet iz jedne nebeske tablice. To se svakako može odnositi na najnutarnjiji smisao Kurana. Jer njegov je način izražavanja doista pod utjecajem tematskih čimbenika i čimbenika proisteklih iz okolnoga svijeta. Tu tezu odbacuju doduše kruti ortodoksi, no ona je potvrđena u okviru kritike teksta koju je

Muhammad Khallafallāh uveo sa svojom disertacijom o »kuranskim naracijama«. K. je naglašeno usmeno djelo. Njegovo je polazište usmeni iskaz. Stoga dotični odlomci objave često počinju s »Qul!«, tj. hrvatski: »Reci! Kaži!«. Prevoditelj bi postupio dobro ako bi tu poštapalicu zanemario prilikom prevođenja na neki drugi jezik. U usmenoj književnosti riječ »Qul« višestruko zamjenjuje početne uvodne znake za upravni govor. Na taj bi se način postigla bolja čitljivost kuranskoga teksta. Usmeno primanje i učenje napamet Kurana spadaju u nadležnosti islamske zajednice. Svaka se veća zajednica treba brinuti za to da raste broj hafiza (hāfiz, množina: huffāz), poznavatelja Kurana koji napamet znaju izgovoriti čitav tekst.

Lit.: 'Alī Abdarrāziq, *Al islam wa usūla al-hukm* (Islam i načela nauka o državi), Kairo 1925; H. Speyer, *Die biblische Erzählungen im Qoran*, Darmstadt ²1961; Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris 1958 (Bibliographie coranique: 187–195); H. Schützinger, *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abrahamgemeinde*, Dresden 1961; T. Nagel, *Die qisas al-anbiyā. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn 1967; P. Antes, *Prophetenwunder in der Aš'arīya bis al-Gāzālī (Algazel)*, Freiburg 1970; Tilman Nagel, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1983; Muhammad Fu'ād 'Abdalbāqī, *Al-Mu'dam al-mufahras li-alfāz al-Qur'an al-karīm*, Istanbul 1982. S. BALIĆ

L

LAIK

1. židovski

Bog je sklopio savez s Izraelom na osnovi vlasti i službe (Izl 19,4–6). *Sav* narod obvezao se na životni odnos služenja Bogu: »Sve što je ON rekao, izvršit ćemo« (stih 8, usp. 24,7). Božji nalog i imenovanje traže potpunu predanost Njemu u uvijek obnavljanom djelu naroda: No »vi ćete mi biti kraljevstvo svećenikâ, narod svet« (19,6). U sferi neposredne vlasti svi su Izraelci jednako neposredni prema svojem Gospodinu. Izraelova rana povijest ne razlikuje svećenike od laika, privatnog od javnog bogoslužja; rodovski poglavar bio je svećenik. Službeno svećenstvo došlo je nakon stvaranja država, prije svega s podizanjem Hrama. Otada je još samo kralj uz svećeništvo imao dalekosežna prava u kultu. Međutim, tijekom cijele povijesti hramskoga bogoslužja svećenici su pripadali svećeničkom staležu samo po rođenju; to im je davalo pravo na obavljanje bogoslužja i visok svećenički položaj. Nije im nipošto bila dodijeljena veća Božja blizina negoli nesvećenicima niti je od njih tražena; naime, oni nisu nikada bili zaduženi za milosne darove. Svećenici su se genealoški razlikovali od ostalog naroda (Br 18; Pnz 18,1; Iz 24,2; Hoš 4,9; Nah 10,35 i d.; 1Mak 14,28; 2 Mak 1,23). Spominju se u vezi s njihovim funkcijama; težina je stavljena na njihove obveze, ali ne i na različitost od »laika«. Zahtjev »Sveti budite! Jer svet sam JA, Bog vaš... Držite sve moje zakone i sve moje naredbe. JA sam JHVH« (Lev 19,2.37, usp. 20,7 i d., 26; 11,44 i d.) vrijedi bez iznimke za sve pripadnike naroda. Sinedrij, koji je najdulje u razdoblju drugoga Hrama predstavljao najvišu nacionalnu ustanovu, činio je skup svih građana Judeje za izdavanje općinskih zakona i donošenje političkih odluka; za središnji religijski autoritet brinuli su se članovi obitelji nasljedne svećeničke časti i »laici« (R. T. Herford, *Die Pharisäer*, 1928, 22 i d.; S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, ²1980, 63 i d.). Farizeji, najvažnija religijska struja, uzdignuli su se iz naroda u vodeći religijski sloj i potpuno potisnuli utjecaj svećeničke aristokracije. Oni su obilježili sav unutarnji razvitak Judeje od hasmonidske vladavine (135./134. god. pr. Kr.) i utemeljili povijest židovstva nakon razorenja Hrama (H. H. Ben-Sasson /Hrsg./, *Geschichte des jüdischen Volkes I*, 1976, 269 i d.; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, 1983, 79 i d.). Smatrali su (b Kidušin 66a; usp. Josip Flavije, *Antiquitates* XIII, 10,5–6) da je Tora dana cijelom Izraelu i da njezino objašnjavanje nije privilegija svećenikâ (Neh 8).

To stajalište i farizejska pobožnost, koja je bila usmjerena na produhovljenje religijskih oblika i na razvitak osobne religioznosti, odredivali su sinagogalno bogoslužje. Ono se odvija na posve demokratskoj osnovi i potpuno neovisno o svećeničkoj službi. Svaki član zajednice ima ovdje u načelu ista prava; svatko može doći do riječi; samo pobožnost, znanje Tore i sposobnost prenošenja toga znanja na druge opravdavaju različit utjecaj pojedinaca. Svećenici nisu nikada imali službu nadziranja nad upravom sinagoge. S razorenjem drugoga Hrama završio je obred žrtvovanja i time djelovanje svećeničkoga staleža. Vjerski učenjak (*talmid haham*, »mudri učenik«, b Hagiga 15b), kojega su otprilike od I. stoljeća oslovljavali s »Rabi« (»moj Učitelju«) (b Bava mecia 85a), bio je »l.«. Ni ordinacija, tj. zaređenje, ne postavlja rabina u svetu klasu koja se razlikuje od drugih. Crtu razgraničenja povukli su samo farizeji, a to se jasno razabire iz njihova naziva; no htjeli su biti »odijeljeni« (*perušim*, Tos. Šabat I,15; b 13a) u smislu staroga prijevoda biblijske riječi »svet« (*kadoš*) u rečenici koja govori o uzajamnom odnosu Boga i Izraela;

zatim reče Bog: »Kao što sam ja *paruš* (odijeljen), tako i vi trebate biti *perušim*« (Sifra Lev 19,2). Svojim životom prema propisima Tore smatrali su se odvojenim od »naroda zemlje« (*am ha-arec*) koji ne stječe znanje Tore i potpuno zanemaruje židovski način života (*halaha*) (M Sota IX,15; Avot III,11; b Šabat 152b): »Rabi Šimon ben Lakiš (III. stoljeće) rekao je: Ova nacija (Izrael) nalik je trsu: loza na njemu očevi su obitelji (vlasnici), grozdovi mudri učenici, dok su listovi oni neuki (*amej ha-arec*), a vitice prazni u Izraelu (koji ne žive po zapovijedima)« (b Hulin 92a). Budući da pobožnost spada u ispunjenje zapovijedi, »neobrazovanim« se smatrao onaj (*bur*, M Avot II,5; Tos. Berahot VII,18; j IX,13b; b Sota 22a) koji sebi nije mogao ništa priuštiti zbog nedostatnoga znanja Tore. Pojavljuje se još jedan sinonim za narod zemlje (*am ha-arec*) u rabinskoj jezičnoj uporabi, »l.« ili »običan čovjek« (*hedjot*, grč. *idiotes*), »u čijoj ruci nisu riječi Tore (tj. tko nema znanja o Tori); on zapada u grijeh i spotiče se u njemu i umire« (Šemot raba XXXV,22,20; usp. j Jevamot XVI,15d; Sifre Br 12,8).

Lit.: W. Bousset/H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, ⁴1966, 171 i d.; *Encyclopaedia Judaica 2*, ⁴1978, 833–36. D. VETTER

2. kršćanski

U diskusiji o teološkom određenju laika (za razliku od klera) uvijek se iznova zaoštravalo pitanje o subjektu u teologiji i Crkvi. Utvrđena tumačenja, naknadno gledano, pokazuju svoju ovisnost kako o unutarcrkvenim tako i o općenito sociokulturnim razvojima. Zato je razumljivo da je do sada bio različit opis i položaj laika u različitim kršćanskim crkvama.

1) Za pravoslavne crkve ne može se navesti nikakva jedinstvena teorija ni praksa. One sve prepoznaju poseban duhovni položaj svećenika. Sporno je u kolikoj mjeri može laički element u Crkvi doći do izražaja. Shvaćanja se protežu od strogoga hijerarhijskog usmjerenja do zagovaranja aktivnog sudjelovanja kao što se to konkretno događa sudjelovanjem na koncilima ili suradnjom na biskupskim i ostalim izborima.

2) U jednu od zajedničkih osnova crkava reformacije ubraja se učenje o sveopćem svećeništvu svih vjernika. Luther je odbacio kvalitativnu razliku između klera i laika kao nebiblijsku, ali je držao do posebne službe javnog naviještanja i upravljanja sakramentima. U prezbiterijalno sinodalnim crkvenim temeljnim propisima pravno je zabilježeno ekleziološko načelo jednakog dostojanstva i odgovornosti svih u izgradnji zajednice. Faktički se ipak pojavila stanovita »hijerarhijska« razlika u visini položaja. Posebno zato jer je ređenje u župsku službu po pravilu vezano uz teologe, mogao se u protestantskim crkvama stvoriti novi pojam laika kao teološki neobrazovanoga člana zajednice. Protivno tomu, prije svega se slobodne crkve dosljedno pridržavaju načela karizmatičkoga poretka u zajednici. Iskustva mladih crkava u okviru ekumenske diskusije iznova su postavila pitanje laika.

3) Najnačelnije se problematika laika postavlja u Katoličkoj crkvi. Prije svega u srednjem vijeku i počevši od srednjega vijeka ovdje je došlo do stvaranja »učenja o dvama staležima« koje nipošto ne dopušta sudjelovanje laika u trostrukoj Kristovoj službi. Što je bio l., moglo se zaključiti još samo negacijom u odnosu na kler kao jedini subjekt Crkve (klerikalizam). Ovo je shvaćanje doživjelo naknadni ispravak na Drugom vatikanskom koncilu. Crkvena konstitucija prije svake razlike ističe jedinstvo svih članova Crkve; krštenjem i potvrdom svi su neposredno pozvani da sudjeluju u spasenjskom poslanju Crkve. U različitim koncilskim tekstovima odraziła se mogućnost koja iz toga proizlazi za pozitivno određenje laika koje je blisko NZ. Njegovo djelatno sudjelovanje u životu Božjega naroda proteže se do liturgijskoga područja. Na poseban je način laiku priznato svjetovno značenje; time je opisano njegovo prvenstveno mjesto za njegovo svjedočenje i njegovu službu koju on u skladu s autonomijom koja pripada svjetovnom području treba ispunjavati samostalno i s vlastitom odgovornošću. U tome ipak nije bila namjera da se kler načelno rastavlja od laika kako bi to željeli predložiti neki postkoncilski biskupski stavovi. To ne bi dostatno vodilo računa o faktičnom razvitku u Crkvi. Broj crkvenih poziva koja mogu vršiti laici raste. No isto se tako zapažaju znatna pomicanja naglaska u pastoralnoj praksi; na značenju dobivaju npr. volonterske službe. Ovi i ostali događaji nameću pitanje da li je još uopće korisna crta razdvajanja kler–l. kako bi se odredio subjekt u Crkvi.

Lit.: Y. Congar, *Der Laie*, Stuttgart 1964; F. Klostermann, *Gemeinde – Kirche der Zukunft*, Bd. I, Freiburg 1974, posebice 405–447, *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Gütersloh 1975, 1138–1155. N. METTE

3. islamski

Islam ne poznaje nikakav kler, te se stoga ni pojam laika uopće ne uklapa u svijet njegovih predodžbi. Za obavljanje neke službe u pitanje dolazi uglavnom osposobljenost. Stoga je, uz suzdržavanje od stvarnih sudova, najkorisnije izbjegavati shvaćanje laika kao nekoga tko nije upoznat sa stvari. On zapravo pripada među nepozvane (arapski: min ghayri ahlihī). Šijitski je islam razvio vremenom jednu hijerarhiju koja obnaša funkcije klera. Pravne i teološke službe uvelike monopoliziraju mule (arapski: *mawlā*). Ali ni u šijizmu duhovnici ne obavljaju nikakve sakramentalne radnje.

Sunitski islam predstavlja jedna klasa ljudi koje se u turskom jeziku naziva din adamlari, tj. »ljudima vjere«. U njima i u njihovu djelovanju može se vidjeti »vjerska institucija« koja zamjenjuje Crkvu. No ona nije ustrojena po uzoru na Crkvu. To je uglavnom mreža teoloških seminara (*medreseler, imam ve hatip okullari, Islâm enstitüleri*), u kojoj je ukorijenjena njezina duhovna i društvena moć, inače je uvelike ovisna o trenutačnim vladama. Sunitska »vjerska institucija« u prvome je redu njegovateljica i zagovornica islamskoga nauka o pravu i obredima. Teologija je u pravilu u drugome planu. Tek je rigorozno odvajanje religije od države, koje je u Republici Turskoj provedeno tijekom reformi Kemala Atatürka, stvorilo novi tip islamskih vjerskih obrazovnih ustanova, u kojima je teologija osjetnije došla do svojega prava. Pod utjecajem pozitivističke filozofije Augustea Comtea (u. 1857), kojom se zanosio osnivač Republike Turske Kemal Atatürk, laicizmom je nazvana oslobođenost javnoga života u Turskoj od svake vezanosti za religiju. No taj izraz ne stoji u islamskome društvu zato što u njemu upravo ne postoji nikakav laicizam u kršćanskome smislu.

Lit.: W. Montgomery Watt/Alford T. Welch, *Der Islam I*, Stuttgart 1980, 251–258. S. BALIĆ

LJ

LJUBAV

1. židovski

a) »Koji ljubiš svoj narod Izrael«: Božja lj. prema svojem izabranom narodu čini početak i kraj II. blagoslova prije »Šema Jisrael«: »Obilnom ljubavlju ljubio si nas, Vječni, naš Bože... Blagoslovljen bio, Vječni, koji si svoj narod Izrael izabrao u ljubavi« (u jutarnjoj molitvi) i: »Vječnom ljubavlju ljubiš kuću Izraelovu, svoj narod... Blagoslovljen bio, Vječni, koji ljubiš svoj narod Izrael« (večernja molitva). Nakon rečenice o imenovanju izabranoga naroda (Pnz 6,4) slijedi izraz Izraelove ljubavi prema svojem Bogu (stih 5). U tome se molitelju otkriva povezanost: Božja lj. prema Izraelu preduhitrila je lj. traženu od Izraela. Time se biblijski posvjedočeno iskustvo stopilo u svakodnevnoj molitvi: lj. se često javlja u obliku prispodobe o bližnim roditeljima: »Kako se otac smiluje dječici, tako se ON smiluje onima što ga se boje« (Ps 103,13); »Može li žena zaboravit svoje dojenče, ne imat sućuti za čedo utrobe svoje? Pa kad bi koja i zaboravila, tebe ja zaboraviti neću« (Iz 49,15); »Priznaj onda u svome srcu da te ON, Bog tvoj, odgaja i popravlja kao što čovjek odgaja sina svoga« (Pnz 8,5); »Kao što mati tješi sina, tako ću i ja vas utješiti« (Iz 66,13); »Ako me otac i mati ostave, ON će me primiti« (Ps 27,10). »Obilnom ljubavlju ljubio si nas« održava sjećanje židovskih molitelja na strpljivu, ljubavlju ispunjenu vjernost Boga Izraelova koji se ne umara i koji se svojima u svojoj bekonačnoj dobroti ne zatvara: »To nosim u srcu i gojim nadu u sebi. Dobrota NJEGOVA nije nestala, milosrđe NJEGOVO nije presušilo« (Tuž 3,21 i d.); »Puna je zemlja dobrote NJEGOVE« (Ps 33,5); »Kako li je dragocjena dobrota tvoja, Bože: pod sjenu krila tvojih ljudi se sklanjaju« (Ps 36,8); »...u provali srdžbe sakrih načas od tebe lice svoje, al u ljubavi vječnoj smilovah se tebi, govori ON, tvoj otkupitelj« (Iz 84,8); »ON je dobar svima, milosrdan svim djelima svojim« (Ps 145,9). Izraelovo višeglasno snažno svjedočenje smilovanja Boga koji ljubi omogućilo je starim rabinskim propovjednicima da iz Božjega imena čuju naglasak smilovanja: »Gdje god u Pismu stoji JHVH, označava svojstvo Božjega milosrđa, ali tamo gdje stoji riječ Elohim (Bog), označava svojstvo pravednosti« (Berešit raba XXXIII,8,1). No, budući da Bog nikada nije susretao Izrael samo u beskonačnoj ljubavi, nego i u ljubomornoj pravdi (Izl 20,5 i d.; 34,7), kao Davatelj i Zapovjednik (Izl 19,4–6; 20,2 i d.), stari učitelji objašnjavaju usporednost biblijskih naziva JHVH i Elohim (Post 2,4) kao povezanost Božje vječne ljubavi i vječne pravednosti: »Stvoritelj je rekao: Ako stvorim svijet s mjerom (svojstvom) milosrđa, vaši će se grijesi nakupiti, ako ga pak stvorim s mjerom stroge pravde, kako će svijet opstati? Stvorit ću ga s jednim i drugim, o, kad bi samo opstao!« (ibid., XII,2,4). To je *jedan* Bog koji se objavljuje u jednom i drugom, i nikada samo u jednom. U njemu je Izrael našao razlog i smjer; i kad bi se suprotstavio svojem narodu i kao onaj tko zapovijeda, kažnjava, Izrael bi u njemu ipak prepoznao Boga ljubavi, s kojim je ostao povezan. On, čudeći se, kliče: »Ne kažnjava nas prema našim grijesima, i ne osvećuje nam se prema našoj krivnji« (Sifre Pnz 14,1; 32,5); i skriva se u Bogu koji svoj savez nije nikada raskinuo: »Ja sam (milostiv) prije negoli čovjek zgriješi i nakon što je zgriješio i činio pokoru« (b Roš ha-šana 17b); kako je rekao jedan mudrac, on skriva čovjekove grijehe kako na sudu ne bi došli na vidjelo (b Arahin 8b). Rabini su poučavali da se njegova uzvišenost otkriva u uzvišenosti oproštenja: »U tome je Božja moć da je strpljiv i spor u srdžbi na grešnike« (b Joma 69b; usp. Avoda zara 4a; Gitin 56b). U povijesti uvijek iznova doživ-

ljavane neposrednosti Božje, koju su proroci, psalmisti, rabini objavili kao odnos koji se ničim ne može potisnuti, ukorijenjena je i vjera u lj. Božju, koja obujmljuje, nosi, koja je nakon uništenja Hrama kao židovska riječ djelovala kroz vrijeme utješno i okrepljujuće: Za nas nitko ne jamči; za nas nitko ne staje pred Boga – »na koga se možemo osloniti? Na našega Oca na nebesima« (M Sota IX,15 u trostrukom ponavljanju).

b) »Sjedini naše srce da ljubimo ime tvoje i da ga se bojimo.« Molba za nepodijeljenu suglasnost s Bogom uklapa se kao posljednja karika u lanac želje izrečene u jutarnjoj molitvi (II. blagoslov prije »Š'ma«). Usmjerena je na jedinstvo čovjeka, jedinstvo srca koje odgovara jedinstvu Boga (Bachja, XI. stoljeće, Hobot ha-Lebabot 5). Božja lj. i Božji strah, koji još u deuteronomijskom nagovoru (parceneza) parafraziraju Izraelov odnos s Bogom (Pnz 10,12; 13,4 i d.), ostvaruju se u ljudskom srcu kao odgovor na Božje ponašanje u ljubavi i pravednosti koje sami potiču (Nahmanid, XIII. stoljeće, Komentar Petoknjižja na Izl 20,8). Jedinstvo u prirodi Božjoj omogućava stapanje ljubavi prema Bogu i strah od njega u besprigovorno jedinstvo čovjeka koji djeluje vjerno i poslušno. Na putu prema toj spoznaji našao se onaj popis sedam vrsta farizeja, koji na kraju navodi dvije skupine: farizeje iz ljubavi i farizeje iz straha (b Sota 22b; j Berahot IX,14b). Mnogi rabinski izvori, koji su uspoređivali Božju ljubav i Božji strah, stavljaju ljubav prema Bogu daleko iznad straha od Boga (Sifre Pnz 6,5); to je, naime, već u farizejskom židovstvu odgovaralo razvijenom osjećaju da se Bogu prije služi iz bezuvjetne ljubavi nego iz straha od kazne: »Ne budite kao sluge koji služe gospodaru da dobiju nagradu, već budite kao sluge koji gospodaru služe ne zato da bi dobili nagradu, i neka vas snađe strah Božji« (M Avot I,3). Prema farizejskom učenju (*li šma*), važno je samo to da se za volju Gospodara i iz ljubavi prema njemu izvršava zapovijed: »Sve tvoje radnje neka su radi Boga« (ibid. II,12; usp. b Berahot 63a; Kidušin 82a). Mudraci su ipak uzeli u obzir ljudsku slabost i dinamički tumačili svoj nauk: od površnoga i niskog razloga za ispunjenje zapovijedi može voditi put prema djelovanju »radi njega« (b Berahot 17a). Umjesto da odbace oni promiču: »Nagrada ljubljenoga dva su udjela, jedna je ona onoga koji se boji« (Seder Elijahu raba 28, 140 i d.). »Djeluj iz ljubavi, jer Tora razlikuje onoga tko djeluje iz ljubavi i onoga koji djeluje iz straha... U prvom slučaju njegova će nagrada biti udvostručena i udvostručena« (Sifre Pnz 32).

c) »Ljubi NJEGA, Boga svoga« (Pnz 6,5): Kako se može zapovjediti lj. prema Bogu, koja ne podliježe ljudskoj snazi volje? Majmonid ju je od 613 propisa u Tori stavio na istaknuti stupanj odmah nakon zahtjeva za vjeru u Božje postojanje i Božje jedinstvo (Sefer ha-micvot). On hoće voditi ljude kontemplacijom i učenjem k ljubavi prema Bogu: »U trenutku u kojem čovjek razmišlja o Njegovim djelima i stvorenjima, koja su divna i velika i pomoću kojih čovjek zapaža Njegovu neizmjernu i bezgraničnu mudrost, ne može a da Ga ne ljubi, hvali i slavi« (Jesodej ha-Tora 2,1). »On može Gospoda ljubiti samo u onoj mjeri spoznaje koju je o njemu dokučio... Stoga bi se čovjek trebao posvetiti spoznavanju te biti upućen u znanja i saznanja koja ga upoznavaju sa Stvoriteljem u skladu sa svojim smrtničkim sposobnostima« (Tešuva 10,3,6). »Ta je lj. moguća samo ako se shvati stvarna priroda stvari i razumije Božja mudrost koja se u njoj otkriva« (More nevuhim, 3,28). Ipak, Majmonid nije ograničio zapovijed ljubavi prema Bogu na savršenstvo individualne duše, već je istaknuo njezin socijalni vid po uzoru na Abrahama: on je druge, kaže Majmonid, priveo ljubavi prema Bogu učeći ih načelima prave religije (Sifre Post 12,5, citirano u *Sefer ha-micvot*).

No rabini su socijalni kontekst te zapovijedi proširili tumačeći da čovjek svim svojim djelatnostima u svakodnevnom životu mora pokazati lj. prema Bogu (b Joma 86a), jer za njih su svi atributi Božji povezani s tom zapovijedi: »Ti kažeš: Bog je milosrdan i milostiv; hajde, budi i ti milosrdan, čini dobro nesebično i prema svakom. Ti nazivaš Boga pravednim, pa budi i ti pravedan. Ti kažeš: Bog je pun ljubavi u svemu što čini; stoga budi i ti pun ljubavi« (Sifre Pnz 11,22). Bog darovanc ljubavi uvijek se objavio Izraelu i kao Bog zahtjevne pravednosti. Svaki čin zla grijeh je prema Bogu: »Nije prolivena krv samo jednoga čovjeka, u krvi jednoga vapi krv cijeloga svijeta gore prema Bogu« (b Sanhedrin 37a i Targumim Post 4,10). Tamo gdje riječ Boga kao oca koji ljubi

ne dopušta zaborav riječi Boga koji zapovijeda i koji je ljubomoran, čovjek se mora gnušati zla: »Vi koji ljubite NJEGA mrzite zlo!« (Ps 97,10). Samo u jedinstvu obiju – Božje ljubavi, koja daje i nosi, i Božje pravednosti koja čovjeku nalaže što on treba biti svojem Bogu – Židov postiže smisao ljudskoga života u svim danima svojega života i sudbine. »Lj. Božja daje, a čovjek prima, ako on daje Bogu lj. svim srcem, služeći mu« (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, [4]1925, 6. izdanje, 267).

D. VEITER

2. kršćanski

Lj. je riječ koja i u svakodnevnoj uporabi, u najopćenitijem smislu, označava pozitivno stajalište prema nečemu što se prepoznaje kao dobro i cijenjeno (ovdje su isključena druga značenja »ljubavi« u smislu seksualne čežnje, erotski raspoloženog prijateljstva itd.). U tom se najopćenitijem smislu, primjerice, kaže da ljubimo neki krajolik, knjigu, sliku, svoj rad, svoje bližnje, Boga. U NZ stoji lj. (»agape«) najprije za Božju potporu ljudima, objavljenu u Kristu, osobito za njegovo milosrđe prema grešnicima (usp. Iv 3,16: »Da, Bog je tako ljubio svijet da je dao svoga jedinorođenog Sina da ne pogine ni jedan koji u nj vjeruje, već da ima život vječni«). No, i jedinstveni odnos Oca prema Sinu označava se kao lj. (npr. Iv 3,35: »Otac ljubi Sina i sve je predao njemu u ruke«). I čovjekova potpora bližnjem koja se temelji na Božjoj potpori i koja se javlja kao odgovor na nju, isto se tako naziva ljubavlju prema bližnjem (usp. Iv 13,34: »Novu vam zapovijed dajem: Ljubite jedan drugoga; kao što sam ja ljubio vas«) i prema Bogu (npr. 1 Kor 8,3: »Ali ako tko Boga ljubi, njega Bog priznaje svojim«). Lj. je u NZ i zatim u kasnijoj sveukupnoj kršćanskoj filozofiji i teologiji istodobno etički i religijski temeljni pojam.

a) Kao ćudoredan temeljni zahtjev lj. znači pozitivan moralni (nesebični ili nepristrani) osnovni čovjekov stav prema svemu dobrome u onoj mjeri u kojoj je dobro. Njezina je suprotnost raspoloženje pristranog i koristoljubivog egoizma, tj. osnovni stav da se sve cijeni i uvažava prema mjerilu vlastitog probitka. Kad Isus u Mt 22,37-40 formulira ćudoredni temeljni zahtjev u dvostrukoj zapovijedi ljubavi prema Bogu i prema bližnjemu, on tada time ne isključuje lj. prema samome sebi nego je uključuje: »Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom pameti svojom! To je najveća i prva zapovijed. Druga je toj jednaka. Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe! O tim dvjema zapovijedima ovisi sav Zakon i Proroci (= sveukupnost svih ćudorednih zahtjeva)«. Ostale formulacije te iste stvari u neku su ruku zlatno pravilo u Mt 7,12: »Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima! U tome je sav Zakon i Proroci«, kategorički imperativ I. Kanta: »Postupaj po onom pravilu za koji možeš istodobno htjeti da postane općenito pravilo« (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 52), ili načelo nepristranosti J. Benthama: »Svatko se računa kao jedan i nitko se ne računa kao da je više od jednoga«.

Pa ipak, u čemu je vrijednosni razlog za temeljni ćudoredni zahtjev da ljubimo. Boga zapravo ne treba ljubiti zato jer je naš Stvoritelj; jer da je npr. zlonamjeran duh naš stvoritelj, tada sam taj odnos: stvoritelj-stvorenje, ne bi nipošto opravdavao dužnost da ga ljubimo. Ne zato što je Bog naš Stvoritelj nego zato jer je iznad svega dobar i jer je kao takav naš Stvoritelj i Otkupitelj, imamo razloga da ga priznajemo i štujemo. Isto to vrijedi za zapovijed ljubavi prema bližnjemu: Svi su ljudi (jezikom Svetoga pisma) na poseban način prema Božjoj slici stvoreni i iznova stvoreni (usp. Post 1,26; Kol 3,10), tj. (filozofskom terminologijom rečeno) oni – zato što su moralna bića – na poseban način imaju osobno dostojanstvo; zato svaki čovjek zaslužuje na isti način da bude cijenjen i uvažavan zbog samoga sebe kao osobe. I. Kant u svojoj drugoj formulaciji kategoričnog imperativa izričito navodi taj vrijednosni razlog: »Postupaj tako da čovječanstvo (= ljudsko dostojanstvo) kako u tvojoj osobi tako i u osobi svakog drugog uvijek 'trebaš' kao svrhu a nikada samo kao sredstvo« (Grundlegung, BA 66 i d.). Prema tomu, temelj i mjerilo ljubavi koja se zahtijeva dobro je onoga na kojega se ona svaki puta odnosi. Točno gledano, dvostruka zapovijed ljubavi proizlazi, dakle, iz dviju različitih premisa: prvo, iz zahtjeva nepristranosti u kojoj je formulirano osnovno moralno raspoloženje i, drugo, iz sudova o izvanćudorednim vrijednosnim stanjima stvari: ćudoredno osnovno pravilo: Trebaš nepristrano ljubiti svako dobro prema njegovoj vrijednosti; izvanćudoredni vrijed-

nosni sud: Bog postoji i nadasve je dobar. Svaki čovjek posjeduje na isti način osobno dostojanstvo.

Dvostruka zapovijed: Trebaš ljubiti Boga iznad svega a svoga bližnjega kao samoga sebe.

Na tom se objašnjenju jasno pokazuje da teist kao i agnostik, ateist ili etički univerzalist (netko tko je uvjeren u jednako osobno dostojanstvo svih ljudi) kao i etički partikularist (netko tko krivo misli da samo nekim ljudima, npr. pripadnicima njegova vlastita plemena ili slobodnim građanima za razliku od stranaca ili robova, pripada jednako osobno dostojanstvo), koji posjeduju osnovni moralni stav ljubavi, može, dakle, biti ćudoredno dobar čovjek. Jer, posjeduje li netko ili ne temeljno ćudoredno shvaćanje, ovisi samo o njegovoj slobodnoj odluci, ako je uopće postigao zrelost da shvati razliku između nepristrane i egoistički pristrane ljubavi; no, da li je netko teist ili nije, etički univerzalist ili nije, ne ovisi isključivo o njegovu slobodnom htijenju nego primarno o ispravnom uvidu u ova izvanćudoredna (u svakom slučaju ćudoredno vrlo značajna) stanja stvari.

Upravo u prvom dijelu dvostruke zapovijedi ljubavi postaje jasno da se ovdje pod zahtijevanom ljubavi najprije mogu zamisliti samo shvaćanja najopćenitijeg poštovanja, vrednovanja i priznavanja, a po mogućnosti ne primarno djela ljubavi koja iz toga proizlaze. Jer, za svakoga je prosvijetljenog teistu sigurno da Bog nije taj koji nešto treba i stoga ne može biti upućen na naša dobra djela. Ovo razlikovanje između ljubavi kao raspoloženja (benevolentia) i ljubavi kao djela (beneficientia) dobiva svoju posebnu težinu kada je riječ o ljubavi prema bližnjem. Lj. prema bližnjem kao shvaćanje univerzalne dobrohotnosti nije vezano ni uz kakve granice. Ona se snagom svoje vlastite logike nužno prenosi u činjenje dobra, u lj. kao čin. Pa ipak, pritom nepobitno udara o granice. Jer, onaj koji svom bližnjem želi dobro, mora prvo biti u stanju nešto za njega učiniti; drugo, ovaj mora na bilo koji način biti upućen na njegovo dobro djelo; i treće, ništa drugo ne smije zaslužiti prednost. U glavne probleme i zadaće normativne etike pripada pronaći pravila prema kojima se dade ustanoviti kakva se djela ljubavi na temelju dobrohotnog raspoloženja zahtijevaju u konkretnoj situaciji.

Lj. kao osnovni ćudoredni zahtjev bitan je aspekt ljubavi prema Bogu tj. kršćanske ljubavi (1 Iv 4,21: »Ovu zapovijed imamo od njega: Tko ljubi Boga, neka ljubi i svoga brata!«). Ako je kršćanska lj. (zajedno s vjerom i nadom) označena u teologiji kao nadnaravna krepost, tada to govori da se ona može živjeti samo na osnovi i pomoću nadnaravne (koja nadilazi stvarnost stvorenoga svijeta) Božje objave i milosti. Kao takva, lj. je bezuvjetno »DA« Bogu, njegovim zapovijedima, njegovim riječima i njegovoj providnosti.

Lit.: H. Kuhn, *Liebe, Geschichte eines Begriffes*, München 1975; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1980, 61–72.

R. GINTERS

3. islamski

Ljubavi je dostojan jedino Bog, o kojemu se u Kuranu kaže da je On jedini koji sve oprašta (85,14; 11,90). Al-Gazali navodi 5 uzroka ljubavi koji se svi skupa stječu u Bogu: a) lj. čovjeka prema samome sebi i prema održanju i savršenstvu vlastitoga života. Ta je lj. urođena svakom živom biću i nezamislivo je da bi se ono moglo nje lišiti. No ona u najvećoj mjeri uvjetuje ljubav prema Bogu, Tvorcu i Uzdržavatelju. b) Lj. čovjeka prema njegovu Dobročinitelju. O tome se u Kuranu kaže: »A ako vi budete brojili Božje blagodati, nećete ih (*moći*) izbrojiti« (16,18). c) Lj. prema Dobročinitelju kao takvom, pa i kada ta dobročinstva ne sustižu onoga koji ga ljubi, lj. naprosto zato što je On pravedan, mudar, blag. Pa tko bi mogao posjedovati više od tih najplemenitijih svojstava osim Boga? d) Lj. prema svemu što je lijepo, posebice prema »ljepoti nutrine koja se može opaziti jedino okom srca i svjetlom nutarnjega vida«. e) Lj. zbog unutarnje srodnosti i sličnosti. Jer Bog je zapravo naredio anđelima: »Pa ako sam ga (čovjeka) stvorio i *udahnuo u njega Moj Duh*, onda mu budite nakloni i pokažite mu strahopoštovanje«. A prorok je kazao: »Bog je stvorio čovjeka na svoju sliku i priliku«. U al-Gazalijevom *Ponovnom oživljavanju religijskih znanosti* naredno se poglavlje bavi zadovoljnošću: pod tim se podrazumijeva zadovoljnost Božjom presudom, a ona je plod ljubavi i jedan od najviših stupnjeva onih koji su blizu Bogu.

Bog sa svoje strane ljubi različite vrste ljudi, one koji stvaraju pravednost (2,195), čiste

(2,222), bogobojazne (4,7), pravednike (49,9), koji se zbog Njega bore do zadnjega i stoje čvrsto poput zidina (61,4). O čovjekovoj ljubavi prema Bogu u Kuranu se kaže: »Reci (*Muhamede*): 'Ako vi volite Boga, slijedite mene, pa će vas Bog voljeti i oprostiti vam grijehe vaše! Bog oprašta (*i*) milostiv je'« (3,31). I: »O pravovjerni! Tko od vas ostavi svoju vjeru, zaista će Bog dovesti narod koji On voli i koji Njega voli, (*koji je*) skroman prema vjernicima i silan prema nevjernicima. Borit će se na Božjem putu i neće se bojati prijekora nijednog klevetnika. To je Božja blagodat koju On daje kome želi. Bog obilno (*dijeli darove*) i zna (*tko ih zaslužuje*)« (5,57). Zatim opomena: Ima ljudi koji uzimaju kipove kao božanstva mjesto Boga, vole ih kao što se voli Alah. A oni koji vjeruju (*u Alaha*) više vole Alaha. Kada bi vidjeli oni koji su nasilje učinili – onda kada ugledaju kaznu – da je sva moć samo Alahova i da on kažnjava žestoko (*sigurno bi se pokajali*)« (2,165).

O islamu se kaže: »Bog vam je učinio vjeru dragom i lijepo je okitio u vašim srcima i omrznuo vam nevjerstvo, grešnost i nepokornost. To su oni koji su na pravom putu« (49,7). O vjernicima i njihovoj međusobnoj ljubavi Ibn Mas'ūd izvješćuje da je neki čovjek upitao proroka: »O poslaniče Božji, što bi kazao čovjeku koji ljubi drugoga čovjeka, ali ne ide skupa s njim?« Poslanik mu je odgovorio: »Čovjek je skupa s onima koje ljubi« (po Muslimovoj predaji). A Mu'āz-b-Djabal izvješćuje: »Čuo sam kako je Božji poslanik kazao da Bog govori: 'Doista moram ljubiti one koji se ljube poradi Mene, koji se okupljaju poradi Mene, koji poradi Mene postaju susjedima i koji poradi Mene velikodušno daju novce jedan drugome'« (po Mālikovoj predaji). I Abū Hurairah izvješćuje da je Božji poslanik navodno kazao: »Bogu je draži snažniji nego slabiji vjernik«.

Prema predaji, iz koje se u sufijskim krugovima navode različite verzije, Bog je navodno kazao: »Moj mi se sluga približava sa svojim predanošću ispunjenim bogoslužjem tako da ga volim; a kada ga Ja volim, tada sam Uho kojim on čuje i Oko kojim on vidi i Jezik kojim on govori«. *Al-Buhari* i *Muslim* prenose sljedeću riječ iz njegovih usta: »Nitko od vas neće vjerovati prije nego što me bude ljubio više od svojega oca, svojega sina i svih ljudi«. A prorokov zet i četvrti kalif islama, Alija, odgovorio je na pitanje, kako je počeo ljubiti Božjega poslanika: »On nam je, kod Boga, bio draži od našega imutka, naše djece i roditelja i hladne vode kada smo žedni«. Kada je Bilal ležao na samrti, njegova je žena zavapila: »Plačite za njim!« – »Ne«, reče Bilal, »radujte se, sutra ću vidjeti voljene, Muhameda i njegove sljedbenike«. Ali među najljepše predaje spada sljedeća Muhamedova molitva za lj.: »O Bože, molim te za lj. prema Tebi i za takva djela koja me vode k Tvojoj ljubavi. O Bože, daj da mi Tvoja lj. bude draža od mene samoga, moje obitelji i kao hladna voda!«

Lit.: Fazlul Karim, *Mishkat-ul-Masabih*, sv. I, Dacca 1963; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. Janus Hastings 1934; Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918; Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist ein Prophet. Die Verehrung des Prpheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf/Köln 1981; S. Balić, *Ruf vom Minarett. Weltislam heute: Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung*, Wien 1979, Hamburg ²1985. F. HEBEREN

LJUBAV PREMA BLIŽNJEMU

1. židovski

a) U hebrejskoj Bibliji: Zapovijed ljubavi prema bližnjemu u Lev 19,18 u hebrejskom tekstu isprepletena je s prethodnim stihom 17 i d., pa izražava stranu međuljudskog ponašanja prema Božjoj volji: »Ne mrzi svoga brata u srcu... S djecom svojega naroda nemoj postupati osvetnički i nepomirljivo, štoviše, bližnjega svoga ljubi kao samoga sebe.« Samo na ovom mjestu riječ »ljubiti« u hebrejskoj Bibliji povezana je s veličinom toga odnosa tako da je isključen nesporazum o tome kako je propisan osjećaj između ljudi; umjesto toga, ona pokazuje da se određeno *ponašanje* svakako može zapovjediti: S ljubavlju se obraćaj bližnjemu svomu! Prema njemu se ponašaj u životu tako kao da se to događa tebi samom. Ista struktura riječi i rečenice ponavlja se u retku 33 i d. i izraelskom se narodu unosi u svijest da za stranca u zemlji neograničeno vrijedi ponuda života. To ponavljanje u kontekstu Lev 19 ne dopušta nikakva ograničenja smisla u pojmovima »tvoj brat« i »djeca tvoga naroda«. Izraelu zapovijeđena lj. p. b. obuhvaća i nežidove koji žive s njima. »Bližnji« ne znači samo sunarodnjak nego može značiti i samo nesunarodnjak (Izl 11,2). Lev 91,18 ima pred oči-

ma susjeda kojega Izraelac neposredno susreće. – Razne zbirke zakona podsjećaju Izraelce na povijesno iskustvo da su i sami bili nevoljeni stranci/pridošlice u drugoj zemlji (Izl 22,20; 23,9; Pnz 10,19). U Pnz 10 uporno im se ponavlja to sjećanje spominjanjem riječi ljubav tri puta: Bog zahtijeva od svojega naroda da ga ljubi (Pnz 10,12); On je ljubio njihove oce (redak 15) dok su još bili stranci; Bog ljubi čovjeka koji ovisi o tuđem narodu, »daje mu hranu i odjeću« (redak 18). Time se u Božjoj ljubavi prema strancu odražava ista skrb Božja za druge ovisne osobe u izraelskom društvu: »daje pravdu siroti i udovici« (redak 18). U takvom uzajamnom odnosu moguće je tražiti od čovjeka da ljubi Boga svim srcem (redak 12, usp. Pnz 6,5; 11,13); jer ljubav će samo pomoći ostvariti već postojeći odnos prema Bogu. No, ako čovjek ozbiljno shvaća ljubav prema Bogu, može pokazati ljubav i prema drugom čovjeku kojeg ljubi Bog – pa i prema strancu; ljubav prema Bogu potiče tu ljubav. – Iz konteksta u Tori lj. p. b. protеže se izričito na neprijatelja. Bezuvjetna obveza pravednosti u Lev 24,22 uključuje neprijatelja; dok god treba njegovu pomoć, Izraelac mu mora pomagati (Izl 23,4 i d.; Pnz 22,4).

b) U talmudskoj literaturi: Idolopoklonstvo smatra se klasičnim bezboštvom (M Avoda Zara; b Joma 85b; Sanhedrin 74a). Stoga se rabinsko tumačenje ljubavi prema bližnjem ne odnosi na idolopoklonike. No, kad bi se narod i pozivao na neke izjave farizeja i bližnjega ograničio na prijatelja, ostao bi neizbrisan jak izraz univerzalno shvaćene zapovijedi ljubavi u Izrekama mudraca. Rabi Akiva (u. oko 135): »To je veliko opće načelo (*kelal gadol*) u Tori« (Sifra Lev 19,18; j Nedarim IX,41c). Akivin suvremenik Ben Asaj spoznao je, doduše, krivo tumačenje Lev 19,18, pa je citirao Post 5,1: »Kad je Bog stvorio čovjeka, napravio ga je na priliku svoju« i zaključio: »To je općenitije načelo od onoga« (ibid.). S tom sličnošću svih ljudi Ben Asaj je otkrio pravi razlog ljubavi prema bližnjemu: Tko bi posumnjao u dostojnost čovjeka da bude ljubljen, pobunio bi se protiv samog Stvoritelja s čijom se slikom suočava u svemu drugom (usp. s Ben Asajevom krilaticom M Avot IV,3: »Ne preziri nijednog čovjeka...«). Slično je poučavao Rabi Tanhuma (oko 380): »Dakle, ako je već tako, znaj koga prezireš, naime, onoga koga je Bog stvorio na svoju sliku« (Berešit raba XXIV,5). Midraš iz Akivine škole podcrtao je iznimnu vrijednost načela ljubavi prema bližnjemu: »Tko mrzi čovjeka, isto je kao da mrzi njega koji reče i svijet postade« (Sifre Suta uz Br 8). Tradicija je prenijela mišljenja rabina Eleazara ben Hirkana (II. stoljeće) da je Tora na trideset i šest mjesta zabranila svako vrijeđanje stranca, pa i samo uvredljivim riječima (b Bava Mecia 59b). Međutim, Židov treba priznati za bližnjega ne samo stranca u izraelskoj sredini, nego i »stranca na tržnici«, kako se potpuni neznanac naziva na talmudskom jeziku. Omiljene riječi Abbaje (III./IV. stoljeće) glase: »Neka čovjek bude uvijek pametan u strahu od Boga. Blagi odgovor smiruje gnjev. Neka raste mir s njegovom braćom, njegovim rođacima i svim ljudima, čak sa strancima na tržnici, kako bi bio ljubljen gore i ljubljen ovdje dolje i obljubljen kod svih stvorenja« (b Berahot 17a). Ovdje se kao u krilatici mudraca iz Javnea: »Ja sam stvorenje i moj bližnji je stvorenje« (ibid.), međuljudsko ponašanje temelji na odnosu vjernika prema Stvoritelju. – Rabini su slikovito tumačili što Bog, prema njihovu mišljenju, misli o mržnji prema drugim narodima. Škola, koja je svim ljudima, pa i zločincima, obećavala sudioništvo u vječnom životu, potaknula je anđele Božje na pitanje što bi on učinio kad bi se David na nebesima potužio na prisutnost svojega osobnog neprijatelja, a Bog bi mu na to odgovorio: »Moja je dužnost da među vama uspostavim prijateljstvo« (b Sanhedrin 105a). Velika mreža propisa za *put* (halaha) upućivala je Židove na to da i u svakidašnjem životu i u svako doba prakticiraju ljubav prema bližnjemu (b Ketubot 105b). To nastojanje odredilo je i Hilelov zahtjev prozelitima: »Idi onamo i uči tumačenje« (Tore; b Šabat 31a). Hilelovu formulaciju zapovijedi ljubavi prema bližnjemu sačuvala je Mišna: »Ljubi stvorenja!« (Avot I,12), tj. sva bića što ih je stvorio Bog, u svojoj religiji i izvan nje. (Usp. dodatak na M Avot /VI/ 1.)

c) U srednjovjekovnim i novijim djelima: Za sva srednjovjekovna tumačenja zapovijedi ljubavi prema bližnjemu karakteristično je Majmonidovo: »Mi pokapamo poganske mrtve, tješimo one koji tuguju za njima i posjećujemo njihove bolesnike, kako to nalaže put mira« (Mišne Tora, Abel 14,12). S emancipa-

cijom za Židove je prvi put u povijesti čitavo čovječanstvo doista postalo bližnje. Na sličan način židovski su mislioci protumačili to načelo kao opću ljubav prema čovjeku. S. R. Hirsch proglasio ju je uvjetom za pravoga Izraelca (*Choreb oder Versuche über Jissroëls Pflichten in der Zerstreuung*, 1838). H. Cohen vidio je u židovskom monoteizmu posljednji izvor zapovijedi ljubavi prema bližnjemu: »I pridošlica, kao bližnji, potječe od jedinoga Boga, stvoritelja čovjeka« (*Religion der Vernunft*, ²1929, 144). Prema L. Baecku, židovstvo je stvorilo »'bližnjega'...On je shvaćen kao i ja samo ako se smatra da je on kao i ja stvoren na sliku Božju... Ovdje nema 'čovjeka' bez 'bližnjega', nema vjere u Boga bez vjere u njega kao i u mene« (*Das Wesen des Judentums*, ²1921, 210 i d.). F. Rosenzweig shvaćao je lj. p. b. kao »voljom nošenu silu«; ona treba »dopuniti predanost koja se traži u zapovijedi ljubavi prema Bogu... Ljubav prema Bogu treba se izraziti u ljubavi prema bližnjemu« (*Stern der Erlösung*, 1921, 238 i d.). Za M. Bubera postoje susreti čovjeka i Boga kojim čovjek postaje drukčiji. Bog je izgovorio prvo TI; čovjek to može ponoviti i prenijeti na bližnjega; to postaje simbolom povezanosti Božje ljubavi i ljubavi prema bližnjemu. Kao što je pojedinac prema zajednici s drugim, tako treba i zajednica Izraela ostati »otvorena« prema čovječanstvu (*Ich und Du*, 1923; *Zwiesprache*, 1932; *Hebräischer Humanismus*, 1941).

Lit.: H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, ⁷1978, 353 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Treba brižljivo razlikovati dva značenja ovoga izraza, naime, lj. p. b. u smislu ljubavi prema svakomu i zatim u smislu ljubavi prema onomu koji nam je najbliži.

a) Kada Isus u Mt 22,38 na pitanje o najvažnijoj zapovijedi odgovara: »Ljubi bližnjega svoga (plesion = koji stoji blizu) kao samoga sebe!«, tada time jednoznačno zahtijeva etički univerzalizam; tj. na pitanje tko je bližnji, Isus odgovara i s njime čitav NZ: svako ljudsko biće. Zahtjev da ljubimo bližnjega okreće se tako protiv svakog oblika etničkog partikularizma prema kojem bi se npr. trebao voljeti samo plemenski pripadnik, sunarodnjak ili pripadnik vlastite religijske zajednice. »Bližnji« se ovdje ne shvaća komparativno nego jednostavno stoji za »svakoga čovjeka«. U NZ i u teologiji bližnji vrijedi kao bitan aspekt ljubavi prema Bogu. Ljubav koja se zahtijeva mora biti univerzalna, jer Bog ljubi svakoga čovjeka bez razlike i On ljubi svakoga čovjeka, jer svatko je Njegova slika i prilika. Shvaća li se ta čovjekova sličnost kao posebno osobno dostojanstvo, tada to znači da je svaki čovjek sam po sebi vrijednost ili svrha. Prema tomu, unutarnji razlog za univerzalnost ljubavi, koja se zahtijeva, treba vidjeti u svrsi koju čovjek ima sam po sebi. Isto osobno dostojanstvo ima i neprijatelj; stoga je u NZ i neprijatelj izričito uključen u univerzalnost ljubavi koja se zahtijeva. Ljubav prema neprijatelju treba gledati kao zbilju i kamen kušnje za nepristranost ljubavi. Ako netko pravi razliku između prijatelja i neprijatelja u pogledu ljubavi koja se od njega zahtijeva, tada bi zauzeo stajalište pristranog egoizma. Jer, u čemu se razlikuje prijatelj od neprijatelja? Prijatelj želi čovjeku dobro, a neprijatelj zlo. Dakle, gledište prema kojem se prijatelj razlikuje od neprijatelja, vlastito je dobro i zlo: prijatelj hoće koristiti, neprijatelj škoditi. Kada bi netko volio samo prijatelja, a ne i neprijatelja, tada bi konačno volio samoga sebe jer i prijatelja bi tada volio samo kao sredstvo za osiguranje vlastitog boljitka. Samo ljubav prema prijatelju, koja isključuje ljubav prema neprijatelju, pristrani je egoizam u kojem se daje prednost samomu sebi pred svima drugima samo zato jer smo to mi sami. To identificiranje ljubavi samo prema prijatelju s čudoredno neprihvatljivim egoizmom izričito zastupa NZ. U Lk 6,27–33 kaže se: »Ljubite svoje neprijatelje! Činite dobro onima koji vas mrze! Blagoslivljajte one koji vas proklinju! Molite za one koji vas ogovaraju! ... Ako ljubite one koji vas ljube, kakvu nagradu zaslužujete? I grešnici ljube one koji njih ljube.« Pod 'ljubavlju' se – kao što proizlazi iz paralelno formulirane zapovijedi ljubavi prema Bogu – prvenstveno razumijeva uvažavanje, priznavanje, poštovanje. Svaki čovjek kao osoba zaslužuje zbog samoga sebe da bude na isti način uvažavan, priznat i poštovan. Iz toga neposredno proizlazi zahtjev za univerzalnom dobronamjernošću: Tko ljubi svoje bližnje, misli na njihovo dobro, želi i nada se da će im biti dobro. Od ove ljubavi kao dobronamjernog raspoloženja treba razlikovati ljubav kao čin koji iz toga imanentnom

logikom dobronamjernosti nužno proizlazi. No, znači li to sada da svaki pojedinac ima dužnost djelotvorno se brinuti o dobru svih ljudi? Baš i ne! Ni Isus nije tako mislio. Jer, ljubav kao čin, udara o granice (npr. onoga što mi je moguće) koje ne poznaje ljubav kao raspoloženje. Uz pretpostavku etičkog univerzalizma (univerzalne dobronamjernosti), postavlja se pitanje o razini postupaka: Kako se u suradnji svih sa svima može uistinu najbolje ostvariti dobro svih? Sigurno ne tako da se svatko treba brinuti za svakoga na isti način; tada vjerojatno nitko ne bi bio zbrinut. Radije tako da se prava i dužnosti raspodijele, da se dakle putem društvenih institucija postave prioriteti koji pokazuju tko se za koga treba najprije brinuti.

b) U svezi institucionalnih naputaka o pravima i dužnostima u katoličkoj moralki govori se o ljubavi prema bližnjem u drugačijem smislu nego što je novozavjetni smisao. Razlikuje se između bliskog, bližeg i najbližeg, dakle, uz riječ »bližnji« upotrebljava se i superlativ najbliži. Najbliži je onaj za kojega se najprije moram zalagati. Primjerice, u našem kulturnom krugu vlastita djeca su najbliža, nećaci i nećakinje su bliži i konačno tuđa djeca su bliska. Time se želi reći da se odrasli moraju najprije brinuti o vlastitoj djeci koja su s njima u bliskom srodstvu i konačno za djecu s kojom nisu u srodstvu. Takvi institucionalni naputci koji navode tko se za koga i u kakvom pogledu treba najprije brinuti služe općenitom rješavanju suparničkih vrijednosti na društvenom području. Često se formuliraju u sažetim rečenicama u kojima se dakle kaže tko je u kakvom pogledu čiji najbliži: roditelji se trebaju brinuti za dobro svoje djece! Poštuj oca i majku! Treba se pridržavati ugovora! Obećanja treba ispuniti! Počinjenu štetu treba nadoknaditi! Takva formuliranja zvuče kao opća načela, ali ne misli se tako – što je u brojnim institucijama jasno istaknuto izričitim navođenjem iznimaka. Dužnosti koje su formulirane kao opća načela vrijede u pravilu, dakle, presumptivne su ili dužnosti prima facie.

Lit.: C. S. Lewis, *Vier Arten der Liebe*, Einsiedeln 1961; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf ²1980, 61–67, 107–115.

R. GINTERS

3. islamski

U islamu je snažno naglašena jednakost među ljudima bez obzira na rasu i naciju. Otuda zahtjev za maksimalnom međunarodnom solidarnošću i spremnošću za pomoć. Vrhovno načelo društvenoga ponašanja po Kuranu glasi: »Vjernici su braća«. To ne znači da iz solidarnosti trebaju biti isključeni drugi ljudi, oni koji ne vjeruju. Vjera je jedino sigurna podloga na kojoj se uopće može graditi učinkovito svjetsko bratstvo. Bez vjere u Boga nedostaje oslonac i sidrište takvoga bratstva. Zapovijed pravednosti zauzima u islamu prividno važnije mjesto od zapovijedi ljubavi. Jer pravednost je mjerljiva, opipljiva i lišena apstrakcija. Tamo gdje ona izostaje kao temeljna pretpostavka društvenoga ponašanja, tu također ne može biti nikakve iskrene ljubavi. Ljubav je dakako i za islam jedna viša forma društvenoga odnosa. Ona je uostalom alfa i omega mističke pobožnosti. Ali se ona može osjetiti i u prvome konceptu nauka. Pozvan da opiše »pravednika« Muhamed je kazao: »Pravedan je onaj čovjek koji drugim ljudima pruža onoliko ljubavi koliko od njih priželjkuje za sebe«. S obzirom na to razumijevanje pravednosti svakako postaje suvišan izričiti zahtjev za ljubljenjem neprijatelja. Ono kao pojam nedostaje u pravovjernom islamu. Utoliko se češće islamski mistici zalažu za oprost, dobrostivost i ljubav prema neprijatelju, pa tako recimo pobožni pjesnik 'Abdarrahmān Djāmī (u. 1492): Uzvrati zlo dobrim djelom, Jer zlo se osvećuje, premda ne odjednom. Blagoslov dobrih djela koja poklanjaš neprijatelju, Jest najbolje sjeme dobre države.

U islamu je baš kao i u kršćanstvu prisutna predodžba da je milost Božja najbliža onima koje društvo prezire kao neprijatelje i grešnike. *Muhammad as-Sarakhsī*, učitelj hanefitske pravne škole, na svojoj je samrtničkoj postelji kazao: »Pokopajte me na groblju odbačenih!« Time je kazao da uskrsnuće želi doživjeti u društvu lopova, pijanaca, pljačkaša, kockara i zabludjelih žena. Upitan za razlog te neobične želje, odgovorio je: »Zato što je taj krug osoba bliži Božjoj milosti od onih koji izgaraju u pobožnosti«. Kuran opetovano govori o društvenim i moralnim dužnostima prema rodbini. Za označavanje rodbine on koristi status contractus dhūl-qurbā. Drugi je dio te konstruk-

cije (qurbā) etimološki povezan s glagolom *qaruba* (biti blizak). Time bi se ovdje moglo zamisliti i značenje »blizak« ili »bližnji«. Uostalom, najnovija biblijska egzegeza sumnja je li prijevod »bližnji« potpuno adekvatan riječi koja se koristi u izvornom hebrejskom tekstu.

S. BALIĆ

LJUDSKO PRAVO

1. židovski

a) »Ostvarenje ideala što ga je Izrael donio u svijet.« O oslobođenju Židova od srednjovjekovnih specijalnih zakona i njihovu priznavanju ravnopravnim članovima građanskoga društva javno se raspravljalo u Njemačkoj od 1781., godine u kojoj se pojavilo slavno djelo *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* Christiana Wilhelma Dohma. Ali, za razliku od Francuske, u kojoj su Židovi već 1791. postigli punu zakonsku ravnopravnost, u Njemačkoj su prošla još tri naraštaja da bi Židovi na osnovi ustava Reicha iz 1871. dobili ista politička i građanska prava kao ostali državljani. Dakako, time se još nisu ostvarile socijalna integracija i društvena ravnopravnost. Židovska emancipacija u Europi temeljila se na američkoj Deklaraciji o nezavisnosti iz 1776. i Deklaraciji o ljudskim i građanskim pravima iz 1789. godine u Francuskoj. Prosvjetiteljska misao vlada u jeziku i sadržaju *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*: iz nje se izbacuju predodžbe o moralnim vrijednostima utvrđenima zakonom kao političkim sredstvom moći i relativiziraju se »droits naturels« (naravna prava) u naturalističkom smislu u prilog zajedničke koristi. Naprotiv, T. Jefferson formulirao je to za Sjedinjene Države ovako: *»We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness.«* (»Smatramo da su te istine očite, da su svi ljudi stvoreni jednakima, da ih je Stvoritelj obdario određenim neotuđivim pravima, da se u njih ubrajaju život, sloboda i traženje sreće.«) No uvjerenje da su svi ljudi pred svojim Stvoriteljem jednaki i da im je on dao neka neotuđiva prava, vuče korijenje iz Tore Izraela. Doduše, židovska poruka da Bog zahtijeva na zemlji pravo i pravednost i postavlja to čovjeku kao egzistencijalnu zadaću, nije se mogla razraditi u srednjovjekovnom kršćanskom svijetu, a u novom vijeku mogla se razviti najprije samo u ograničenom obliku trpeljivosti (tolerancije). Kad je naposljetku u deklaracijama o jednakosti i ravnopravnosti svih ljudi dobila jasan izraz i stekla opće priznanje, ipak je bilo potrebno građansko-liberalni pokret u Europi podsjetiti na to da je poput »Grčke i Rima, možda i više od njih«, židovstvo »zametnulo u svijetu mnogo klica koje su preživjele mnoga stoljeća i naposljetku dovele do procvata modernoga društva... U temeljima našega modernog društva ima kamenja iz Palestine... U mnogim pogledima revolucija je samo ostvarenje ideala što ga je Izrael dao svijetu« (A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, 1893, 65 i d.).

b) »Svi su ljudi pred njim (Bogom) jednaki.« Izrael je u došljaku ponajprije gledao bližnjega: »Ako se stranac nastani u vašoj zemlji, nemojte ga ugnjetavati, neka vam bude kao sunarodnjak; ljubi ga kao sebe samoga, jer i vi ste bili stranci u egipatskoj zemlji« (Lev 19,33 i d.). Taj je zahtjev povezan s povijesnom svješću. No, koliko god malo osvrt na povijest treba održavati strah, toliko malo smije se pitati za strančeve kulturne, religijske ili moralne osobine. Njime treba pokazati samo uzajamni odnos čovjeka prema čovjeku. Ljudska prava odrazila su se upravo u izraelskim propisima koji su se odnosili na položaj došljaka; on je izrazito uključen svagdje gdje se određuje ponašanje prema potrebitima (Izl 22,20; Lev 24,22; 25,35; Br 15,16; Pnz 14,29; 16,11.14; 24,17; 26,11 i d.). Onako kako je Izrael u došljaku shvatio čovjeka kao dio čovječanstva, tako je i u robu potpuno jasno shvatio pravnu osobu svakog čovjeka. Njegova jednakost po rođenju bila je pravno čvrsto utemeljena (Izl 21,26 i d.), ali i posebno naglašena time da je Bog radi robova zapovjedio dan mira i počinka: tjedni šabat je lj. p. (Izl 20,10; 23,12; usp. 31,17; Pnz 5,14 i d.). Blagdan sjenica (radosni blagdan) namijenjen je i robovima (Pnz 16,13 i d.). Izrael u početku nije shvatio ljudska prava kao vlastita prava, nego kao pravo bližnjega da svojim životom pripada životu zajednice (Izl 23,4 i d.); uskratiti dobročinstva »potrebitom«, »vlasniku« (tako je doslovce u Izr 3,27) socijalnog prava, znači »oteti« mu njegovo pravo da bude bližnji

(22,22). Rabini su čak vrlo oštro sudili tobožnju jednakost drugoga kojemu se uskraćuje očitovanje ljubavi: »Moje je moje, a tvoje je tvoje... tako razmišlja Sodoma« (M Avot V,10; usp. Bemidbar raba V,4,18). Ljudska prava temelje se na tome da *svi* ljudi imaju *jednoga* oca: »Zar nas oba on ne stvori u utrobi i jednako sazda u krilu majčinu?« (Job 31,15). No stoga su mudraci naglašavali vrijednost i dostojanstvo čovjeka kao pojedinca: »Zato je stvoren samo jedan čovjek kako bi te učio kako će svakoga tko uništi *jednu* osobu, Pismo (tj. Bog) optužiti kao da je uništio cijeli svijet, a svakomu tko sačuva *jednu* osobu, Pismo će pripisati u zaslugu kao da je sačuvao cijeli svijet« (M Sanhedrin IV,5; Tos. VIII,4; usp. b 38a; j IV,22b). Socijalna odgovornost jednoga za drugog počinje time da jedan čovjek priznaje drugoga (Izl 22,20; Pnz 5,15, Iz 5,8; Ez 16,49); učitelji židovstva temeljili su svoje socijalno ponašanje na ljudskim pravima: »Rabin Jehuda bar Šalom (oko 370) rekao je u ime rabina Eleazara (oko 270): »Ako siromah dođe k čovjeku i obrati mu se, on ga ne sasluša; ako pak dođe bogataš kako bi s njim razgovarao, on ga sasluša i primi. No s Bogom nije tako, jer su pred njim svi ljudi jednaki« (Šemot raba XXI,14,15; usp. Seder Elijahu raba i zuta 7 /36/; 10 /48/; 14 /65/; Vajikra raba II,1,2). D. VETTER

2. kršćanski

Ljudska prava su zahtjevi i ovlaštenja koja se temelje na ljudskom dostojanstvu, zajedničkom svim ljudima, i obično se smiju zahtijevati samo prema pravilima dotičnih slučajeva. Često se razlikuje između individualnih prava na slobodu kao prava na zaštitu i obranu naspram bližnjih i države (između ostaloga kao prava na život i tjelesnu nepovredivost, na slobodu savjesti i vjeroispovijesti, na vlasništvo), političkih prava na slobodu i javno djelovanje (kao npr. na slobodu tiska, slobodu znanstvenog rada, istraživanja i poučavanja, na slobodu okupljanja i udruživanja) i temeljnih socijalnih prava (kao prava na rad, na socijalnu sigurnost i na društveno-kulturni razvoj).

Pod »ljudskim dostojanstvom«, u kojem vidimo temelj za sva pojedinačna ljudska prava, prvenstveno razumijevamo i poziv svakoga čovjeka na moralnost kao i njegove mogućnosti u tome. Ljudsko dostojanstvo u tom smislu ne mogu povrijediti drugi nego samo dotični čovjek sam i to slobodnom odlukom za nemoral tj. čudorednom krivnjom. U tako shvaćenom ljudskom dostojanstvu temelj ima neposredno bezuvjetno pravo svakoga na slobodu savjesti i vjeroispovijesti, tj. zahtjev da ga nitko ne prisiljava postupiti protiv vlastite savjesti ili vjerskog uvjerenja; jer s takvom prisilom postavljali bismo sebi kao cilj nemoral drugoga. Dok je to temeljno pravo neposredno usmjereno na osiguranje čovjekova moralnog integriteta, sva ostala ljudska prava (uz izuzetak prava na vjersku slobodu) imaju kao sadržaj zaštitu ili osiguranje njegova boljitka. Pod »ljudskim dostojanstvom« sekundarno se razumijeva i zahtjev svakog čovjeka na ono što sačinjava njegovo dobro, što mu je primjereno. U tom smislu govorimo npr. o radnom mjestu dostojnom čovjeka i isto tako o stanovanju dostojnom čovjeka. Sva temeljna prava, koja su usmjerena prema čovjekovu dobru, konkretiziraju – svaki put s obzirom na društveno moguće – ono što je dostojno čovjeka. Ovdje možemo zamisliti uzajamne kolizije različitih osnovnih prava ili jednog te istog osnovnog prava za različite osobe. Uzmimo npr. da se život majke protivi životu nerođenog djeteta. Oboje, majka i dijete, imaju isto pravo na život; na temelju toga liječnikova je dužnost spasiti život po mogućnosti obadvoma. No, s obzirom na okolnosti mora birati. Ako držimo – iz razloga koje ovdje ne treba tumačiti – da majčin život ima prednost pred djetetovim (jer majka npr. ima još obveza prema svojoj obitelji), tada se treba izraziti na sljedeći način: Oboje imaju na isti način pravo na život; u posebnim okolnostima ove situacije majka ipak smije zahtijevati svoje pravo na život, a ne dijete (ili njegov predstavnik). Prema tomu, kod ljudskih prava koja su usmjerena na čovjekovo dobro treba razlikovati između legitimnosti nekoga prava i legitimnosti zahtjeva na to pravo. I jedno i drugo je po svim pravilima istodobno, ali se ne ostvaruje u svim slučajevima. Kaže se također da se kod tog ljudskog prava radi o prima facie ili presumptivnim pravima. Time se hoće reći da se ona smiju zahtijevati, obično ovisno o slučaju, i njima treba udovoljavati ovisno o slučaju – svakako su moguće rijetke iznimke.

U tradicionalnoj kršćanskoj etici ne govori se ili se malo govori o ljudskim pravima. Pa ipak,

uvijek se javljao predmet prava kada su se formulirale temeljne dužnosti. Etika ljudskih prava i etika dužnosti sadržajno se pokrivaju ako dužnost (u zahtjevu ili ovlaštenju) ima temelj u pravu: Dužni smo gladnima po mogućnosti dati jesti jer i oni imaju pravo na život. Zatim možemo, što je i razumljivo, razvijati etiku isto tako kao etiku ljudskih prava i dužnosti. Tada je samo ista stvar formulirana s dviju različitih strana: jednom prema onomu koji ima dužnost, a drugi put prema onomu kojem koristi ono što se zahtijeva. Ako se primjenjuje rječnik dužnosti – kao što to čini tradicija – tada se jače ističe zahtjevni karakter, a ako se primjenjuje rječnik ljudskih prava, onda se jače naglašava njihova utemeljenost. Primjerice, ukupni katalog dužnosti na drugoj ploči Dekaloga dade se bez bitnog brisanja preformulirati u zahtjeve ljudskih prava. Tada bi mogao otprilike glasiti: roditelji imaju pravo na poslušnost i skrb od strane svoje djece. Svatko ima pravo na život i tjelesnu nepovredivost. Svatko ima pravo na brak i obitelj. Svatko ima pravo na vlasništvo. Svatko ima pravo na svoj dobar glas. Vidimo, ova formuliranja ne predstavljaju ništa drugo nego obrazloženja odgovarajućih dužnosti kao što su ona formulirana (djelomično nešto uže) u Dekalogu.

Govor o ljudskom dostojanstvu i ljudskom pravu, njihovo shvaćanje i tumačenje, koje je ovdje prikazano i koje je nadalje uobičajeno, izgleda razumljivo samo na temelju teističkog stava i nespojivo je s ateističkim svjetonazorom. Važno je sljedeće gledište: Ljudska prava shvaćaju se kao pretpozitivna prava, kao ona koja su određena i osmišljena prije svakog državnog zakonodavstva. Čovjek se shvaća kao biće koje je određeno ili osmišljeno prije no što je to utvrdila bilo koja ljudska zajednica i čak prije no što je to on sam utvrdio. Takve prethodno dane uvjetovanosti javljaju se kao mjerilo za ono što svaki pojedinac mora učiniti ili dopustiti i kako društvo treba s njim postupati. No, kako je moguće da na ovom svijetu čovjeku i njegovim aktivnostima prethode smislene i vrijednosne uvjetovanosti? Čini se da na to moramo ovako odgovoriti: To je moguće samo ako se pretpostavi egzistencija nekog bića koje je smisao i vrijednost sâmo u sebi.

Lit.: R. Schnur (Hrsg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964; W. Heidelmeyer (Hrsg.), *Die Menschenrechte Erklärungen, Verfassungsartikel, internationale Abkommen*, Paderborn 1977; G. Gerschenek (Hrsg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, München 1977; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1980, 321–336.

R. GINTERS

3. islamski

Neporecivi talog antičkoga i srednjovjekovnoga načina mišljenja u jednom dijelu kaznenoga prava koje se smatra islamskim doveo je do toga da se islamu prigovara nedovoljan osjećaj za ljudska prava. Taj dojam pojačava svakodnevna praksa mnogih društava koja se izdaju za islamska. Točno je da Kuran svodi izvor svih prava na Boga i da stoga može naći malo razumijevanja za poznato načelo prosvjetiteljstva: »Čovjek je mjera svih stvari«; no on je svakako uzeo u obzir mnoga temeljna ljudska prava i dijelom ih pionirski naviještao. Jedna međunarodna konferencija učenjaka, koja je u suradnji s Unescom održana u Parizu u rujnu 1981., ustvrdila je da je islam već na svojemu početku vrlo svjesno formulirao ništa manje nego dvadeset temeljnih ljudskih prava, među njima pravo na život, na zaštitu od prekoračenja ovlasti i zlostavljanja, pravo na azil, zaštitu manjina, slobodu vjere, ukoliko se ne radi ni o kakvoj barbarskoj idolatriji, pravo na socijalnu sigurnost i na rad. U Kuranu se izričito govori o ljudskom dostojanstvu: »Mi smo Adamovoj djeci dali dostojanstvo« (17,70).

Po islamu, čovjek je dužan boriti se protiv nepravde i agresija u svijetu: »neka vas ne zavede mržnja naroda... Potpomažite se međusobno u dobročinstvu i bogobojaznosti, a nemojte se pomagati u grijehu i neprijateljstvu« (5,3). Kao u Kuranu tako i u islamskoj tradiciji ima mnoštvo iskaza koji ukazuju na to da je bolje praštati i vraćati zlo dobrim nego se svetiti. »A onomu koji se strpi i oprosti, to (*mu*) je zaista znak snage duha« (42,44). Tu je misao prihvatila i dalje širila teologija, posebice mistika. Tako u islamu susrećemo mnoge preporuke ljubljenja neprijatelja ako se radi o čisto osobnim stvarima.

Izvedene u pojedinostima, to su sljedeća ljudska prava koja islam postavlja u svom etičko-socijalnom i jednako tako zakonitom katalogu zahtjevâ:

a) Ne smije biti nikakvoga diskriminiranja zbog rasne i narodne pripadnosti;
b) nema nikakve religiozne prisile;

c) nepovredivost života i vlasništva;
d) pravo na kućni mir;
e) pravo siromašnih na višak bogatih;
f) pravo na izobrazbu, zapravo dužnost traganja za znanjem;
g) pravo na zaštitu od ugrožavanja zdravlja (karantenske odredbe);
h) jednakost pred zakonom.

Čini se, izvjesne odredbe iz Deklaracije o ljudskim pravima Ujedinjenih naroda još uvijek ne postoje u šerijatskom pravu. Tako se npr. muslimanka ne smije udati za nemuslimana. Nadalje, muslimanu nije dozvoljen prelazak na drugu vjeru. U jednom zborniku protokola pregovorâ s tri seminara koji su održani u Parizu, Rimu i Rijadu a koji je objavila »Liga islamskoga svijeta« o tome se kaže: »Islam ne dozvoljava muslimanki da stupi u brak s nemuslimanskim supružnikom zato što on negira Muhamedovo božansko poslanje, što bi vrlo lako moglo dovesti do međusobnoga otuđivanja supružnikâ, do sukoba i do raspada obitelji« (prijevod po smislu iz knjige *Hawla 'sh-shari'a al-islāmiyya wa huqūq al-insān fil-islām* [Misli o šerijatskom pravu i ljudskim pravima u islamu], Beirut 1973, 38). To je objašnjenje doduše jasno, ali jednostrano, zato što se ono ne stavlja na snagu i u obrnutom smjeru, naime kada musliman ženi Židovku ili kršćanku. Čitav je stav prema tom pitanju zbiljski ukorijenjen u patrijarhalnim načinima mišljenja arapskoga društva.

Po mišljenju pravnih učenjaka, otpadnik od islama treba se kazniti smrću, a muslimanka zatvorom. Kuran šuti o tome. Takva je strogost razumljiva samo iz perspektive krajnje konfrontacije islama s neprijateljskim svijetom, kakva je vladala u početku njegove povijesti. Otpadništvo je tada u pravilu bilo i promjena barjaka ili izdaja zajednice koja se borila za golu egzistenciju. U promijenjenim okolnostima današnjega života ta je kaznenopravna strogost izgubila svoj smisao. O zabrani prelaska na drugu vjeru pripadnicima *umme* (*umma*) u islim se protokolima primjećuje sljedeće: »Ta odredba ne ograničuje pravo čovjeka da promijeni vjeru. Ona je donesena u prvim danima islama u svrhu sprečavanja zlih urota. Naime, tada su mnogi Židovi samo prividno prelazili na islam kako bi u islamskoj zajednici posijali sumnju i kako bi je onda demoralizirali demonstrativnim istupanjem iz islama. Tako je nastao zakon o zabrani prelaska na drugu vjeru za onoga tko je već jednom prešao na islam. Taj je zakon trebao dovesti i do toga da se prihvaćanje islama pripravi sa svom nužnom intelektualnom i moralnom temeljitošću i da se ne upušta u zlu igru« (ibid., 38).

Svim ljudima koji čine dobro i koji vjeruju u Boga islam dopušta sudjelovanje u duševnom spasenju i u bogougodnosti. Kuranski iskazi o ulozi čovjeka u svijetu zgušnjavaju se u jednu impresivnu humanističku sliku čovjeka. Ovdje navodimo neke od tih iskaza:

a) Dajem predstavnika na zemlji (riječ Božja).
b) Nema nikakva nasilja u vjeri.
c) Istina je od Boga: Tko želi vjerovati, taj vjeruje; tko ne želi, taj treba ostati pri tomu.
d) Ako bi tvoj Gospodar (O, Muhamede) htio da svi ljudi na zemlji budu vjernici, oni bi to onda i bili. Želiš li ih ti možda prisiljavati da prihvate vjeru? Čovjek treba Božju pomoć da bi vjerovao.
e) Vapi za putem tvojega Gospodara s mudrošću i dobrim savjetom.
f) Najbolji je čovjek onaj čiji čin i djelo služi dobru drugih ljudi.

Predaja pojašnjava domet ovih iskaza: Alija, Muhamedov zet i četvrti kalif, pisao je Māliku ibn Hārithu prigodom njegova imenovanja upraviteljem Egipta: »Neka Ti srce bude ispunjeno milosrđem i ljubavlju prema tamošnjim slugama provincije! U građanima koji vjeruju u Boga trebaš gledati braću po vjeri. No one koji ne vjeruju smatraj sebi jednakima po stvorenosti!«

S. BALIĆ

M

MAHDI → ŠIJIZAM, → ESHATOLOGIJA, → MESIJA

MARIJA

1. židovski

Prema jednoj rabinskoj pripovijesti, Bog je Izraelcima za njihova putovanja kroz pustinju »podignuo zdenac. I svako je pleme napravilo kanal i dovelo sebi vodu; i tada su posadili smokve i mogranje koji su rodili još istoga dana, kao na početku stvaranja svijeta« (Tanhuma Lev 19 i d.). Pretpostavlja se da im je Bog dao »zdenac zbog Mirjamine zasluge«, pa se zbog toga navodi: »Tri dobra hranitelja iskrsnula su u Izraelu: Mojsije, Aron i Mirjam« (b Taanit 9a; usp. Tos. Sota XI,10; b Bava mecia 86b; Šabat 35a). Zbog Mirjam (Izl 15,20 i d.; Mih 6,4) M. je postala omiljeno ime. Kada je posrijedi Isusova majka (Mt 1,16–2,11; Lk 1,27–2,34; Mt 13,55 par.; Dj 1,14; Mk 3,31 i d. par.; Iv 2,1 i d.; 19,25 i d.), onda je riječ o *židovskoj majci*. Ona je u Izraelu zauzimala ugledno mjesto (Ps 113,9; Izr 31,15.28). Djeca su je poštovala (Izl 20,12) i osjećala prema majci isto strahopoštovanje kao prema ocu (21,15.17); pritom se majka spominje i prije oca (Lev 19,3; 21,2). Tko svojoj majci zadaje brige, bezuman je sin (Izr 10,1; usp. 17,25). »Jedna majka u Izraelu« zvala se Debora (Suci 5,7); njezin primjer pokazuje da je žena mogla obnašati vodeću javnu službu (4,4). I druge su žene bile politički aktivne (2 Kr 11,1; 22,14–20; Estera). Žene su imale pristup svetištu, žrtvenim i bogoslužnim obredima (1 Sam 1; 2,19; 6,19; Suci 13,20 i d.; 2 Kr 4,22 i d.; Ezr 10,1; Neh 12,43); sudjelovale su u čitanju i tumačenju Tore (Pnz 31,12; 2 Kr 23,2; Neh 8,2 i d.; 10,29). Rabini su smatrali da su žene svjesnije cilja (b Megila 14a) i osjećajnije od muškaraca (ibid. 14b) i naglašavali da je Bog »ženi dao više razbora (razuma, *bina)* negoli muškarcu« (b Nida 45b). Već u Tori mudraci su našli tu nadmoć žene u Božjoj zapovijedi rodozačetniku: »Sve što ti kaže Sara poslušaj« (Post 21,12); Midraš Tanhuma upozorava »na glas Božjega duha u njoj; iz toga učimo da je Abraham zaostajao za Sarinim proročkim duhom« (Tanhuma u vezi s navedenim mjestom). Židovska žena u središtu je obiteljske kuće: »Njegova kuća, to je njegova žena« (M Joma I,1; usp. b Šabat 118b); »Njegova žena, to je on sam« (b Menahot 93b); »Čovjek (Židov) koji nema ženu, nije čovjek« (b Jevamot 63a), »on nema radosti, nema blagoslova, nema dobrote« (ibid. 62b). »Pjesma o vrsnoj ženi« (Izr 31,10–31) ima u molitveniku i u svetkovini šabata čvrsto mjesto. Židovska je žena oslobođena dijela vjerskih obveza, i to od svih propisa čije je vršenje povezano s određenim vremenom (M Kidušin I,7; b 33b); to nije zbog nepoštovanja žene, već samo stoga – kako glasi autoritativno obrazloženje (David ben Josef, *Abudraham*) – da se ona kao supruga i majka ne nađe u proturječju dužnosti prema Bogu i svojih zadaća koje su etički više ocijenjene nego izvršavanje religijskih odredbi.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica 16*, ²1978, 623–30; P. Nave, Die Frau im Judentum, u: B. Rübenach, Hrsg., *Begegnungen mit dem Judentum*, 1981, 189–97; Sch. Ben-Chorin, *Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht*, ³1984. D. VETTER

2. kršćanski

Mariji, »Isusovoj majci« (Mk 6,8; Mt 13,55; Dj 1,14) daje se u Bibliji razmjerno malo mjesta. Najranije upućivanje na Mariju bez spominjanja njezina imena nalazi se kod Pavla: »Posla Bog svoga Sina, rođena od žene« (Gal 4,4). Tako je već rečeno ono što je važno: Po Mariji ušao je Sin Božji, Isus Krist, u ljudsku povijest, postao je pravi čovjek. Naglašavajući podrijetlo Isusa Krista od žene, Pavao želi podcrtati pravu ljudsku narav raspetoga i uskrslo-

ga Gospodina kojega je naviještao. Kada je s vremenom raslo zanimanje za Isusov život i djelovanje prije njegove smrti i njegova uskrsnuća, veću je ulogu, naravno, igralo i pitanje o Mariji kao njegovoj majci kao što svjedoče Evanđelja po Mateju i Luki: oba u svojim pripovijedanjima o djetinjstvu također govore o Isusovu začeću i rođenju (Mt 1,18–2,23; Lk 1,5–2,52). Prema njima, M. je potjecala iz Nazareta i bila zaručena s Josipom, potomkom iz Davidove kuće (Mt 1,18; Lk 1,26 i d.). Još prije no što je došlo između njih do bračnog zajedništva, anđeo Gabriel je, po Božjem nalogu donio poruku da će ona začeti i roditi Sina kojem treba dati ime Isus (Lk 1,26 i d.). Njezino se majčinstvo, tako se dalje kaže, ne izvodi iz spolnog zajedništva, nego se svodi na djelovanje Duha Svetoga (Mt 1,18; Lk 1,35); »Jer Bogu ništa nije nemoguće«, potvrđuje Luka (1,37). Nadalje saznajemo da je M. na temelju božanske poruke, koju joj je priopćio Gabrijel, posjetila svoju vremešnu rođakinju Elizabetu, trudnoća koje se trebala shvatiti kao znakovita potvrda obećanja koje je dano Mariji (Lk 1,35–37).

Pitanje rođenja od djevice često se postavljalo i raspravljalo. Prigovori na povijesno-biološko shvaćanje rođenja od djevice (uzori i paralele u grčkim i istočnjačkim mitovima; nikakva upućivanja na djevičansko rođenje kod Pavla i Marka nego tek u kasnijem uljepšanom i s poučnim dodacima dopunjenom načinu pripovijedanja u pripovijestima o djetinjstvu kod Mateja i Luke), objasnili su i izoštrili smisao za *teološko* shvaćanje djevičanskog rođenja: Ono je djelovanjem Duha Božjega znak novoga početka povijesti Boga s ljudima (usp. Post 1,2); kao što je Bog u povijesti izraelskog naroda uvijek iznova iz ljudi koji su bili neplodni budio proroke i opominjatelje kao navjestitelje spasenja (usp. Post 17,1 i d.; 1 Sam 1,4 i d.; Suci 13,1 i d.), tako sada potpuno novim početkom u *Isusu* ova povijest Boga s ljudima dosiže svoj nenadmašiv vrhunac: Bog se objavljuje u Isusu kao »Bog je s nama« (Mt 1,23). U znaku djevičanskog rođenja potvrđen je taj novi početak izvana. U tom smislu Matej shvaća obećanje Mesije kod proroka Izaije (7,14) kao proročanstvo o djevičanskom rođenju. Daljnji iskazi o Mariji u pripovijestima o djetinjstvu (Isusovo rođenje u Betlehemu, Mt 1,25 i d.; Lk 2,1–7, bijeg u Egipat i povratak u Nazaret, Mt 2,13–23, obrezanje i Isusovo prikazivanje u Hramu, Lk 2,21–39, dvanaestogodišnji Isus u Hramu u Jeruzalemu, Lk 2,40–52) osvjetljavaju kako je snažno M. uključena u Božje djelovanje. Stoga je njezina bezuvjetna vjera visoko cijenjena (Lk 1,42–45) i sama je M. prikazana kao žena koja zahvaljuje i slavi (Lk 1,46–55: Magnificat). Što je rečeno o njezinu djetetu i što njezin Sin sam kaže, M. je sačuvala u svom srcu, kaže se kod Luke (2,19.51); tako je ona uzor onima koji slušaju i slijede Božju riječ (usp. Lk 11,27 i d.). U svakom slučaju nisu prešućene ni njezine vlastite teškoće u pogledu njezine izabranosti (Lk 1,34), koja ne znači samo radost nego i patnju (Lk 2,34), ni njezina vlastita borba između i neshvaćanja njezina Sina (Lk 2,48.50; usp. i Mk 3,31 i d.).

Daljnja upućivanja na Mariju nalaze se u Djelima apostolskim – ovdje se M. javlja u očekivanju Duha Svetoga kojeg je Krist obećao usred zajednice koja je molila (Dj 1,14) – i u Ivanovu evanđelju; tu se ona nalazi na početku (Iv 2,1–11) i na kraju Isusova javnog djelovanja (Iv 19,25–27). Tijekom crkvene povijesti mnogo se i često razmišljalo o Mariji. Ne može se uvijek govoriti o vjerodostojnom razvoju novozavjetnih danosti: treba isto tako pribilježiti i ekstremne stavove i mišljenja o Mariji. Kao što je to često slučaj, i ovdje sve ovisi o pravoj mjeri.

Sažetak: M. je Isusova majka, dakle majka Mesije, tj. Krista koji je obećan u NZ. Budući da je Isus Krist Sin Božji, M. se označava i kao Majka Božja ili Bogorodica. U daljnjem razvoju mariooloških iskaza nema znatnih razlika između kršćanskih crkava. Suglasnost vlada u nužnom kristološkom utemeljenju mariooloških iskaza.

Lit.: H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, 1094–1098; RGG Bd. IV (1960), 747–748.767–770; M. Schmaus, natuknica »Maria«, u: *Sacramentum Mundi*, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 1969, 343–349.

I. HAGEMANN

3. islamski

Kuran na više mjesta izvješćuje o Mariji (Merjem) i njezinu sinu Isusu. Kuransko izvješće o Marijinu rođenju u bitnome se podudara s izvješćem apokrifnih evanđelja o njezinu djetinjstvu. U islamskom shvaćanju vjere ono je de facto rangirano na istome stupnju kao i ta evanđelja u kršćanskom shvaćanju vjere: Naime,

to izvješće nema nikakve »kanonske« učinke. U kuranskome konceptu ono ispunjava zadaću sličnu proročkim pripovijestima. U njima se, između ostalog, reflektira Muhamedovo religiozno okruženje. Kuran polemizira protiv shvaćanja da bi M. mogla biti dijelom Trojstva. To je shvaćanje bilo prisutno nekim kršćanskim zajednicama na početku srednjega vijeka. Najpoznatiji predstavnici tog shvaćanja bili su *merjemiti*. Te su skupine slavile Mariju kao božanstvo. Islamu je strana ne samo svaka pomisao na Marijinu božansku narav, nego i svaki mariološki interes. Muslimansko štovanje Marije, koje se spominje u koncilskim dokumentima Vatikana, ne smije se izjednačavati s onim štovanjem koje joj iskazuje Katolička crkva. Tu i tamo, kao npr. u Egiptu, i kod muslimanâ se javlja vjera u Marijina ukazanja; no pismoznanci u tome vide jednu vrstu praznovjerja.

M. je posljednja od četiri najbolje žene koje su ikada živjele. Pored nje su Asja, biblijska kći (po Kuranu supruga) faraona, Hatidža, Muhamedova žena, i Fatima, Muhamedova kći. Po Kuranu, M. je kći starih roditelja, Imrana i Hane. Nakon zavjetovanja posvetili su dijete jednom hramu. Otac nije doživio rođenje kćeri. Pod nišom hrama o njoj se brinuo ujak Zekerija (*Zakariyyā*). Stoga mnoge molitvene niše (mihrāb) u džamijama kao natpis nose onaj stih iz Kurana, u kojemu se izvješćuje da je Zekerija, ma koliko puta dolazio Marijinoj niši, uvijek čudom zatjecao Mariju opskrbljenu hranom (3,32).

Pripovijesti o Isusovu rođenju prethodi pripovijest o navještaju. Predaja izvješćuje o Marijinom četrdesetodnevnom boravku u spilji prije silaska. »I dođe (*Merjema*) svome narodu, noseći ga (djetešce Isusa). Rekli su (*joj*): 'O Merjemo, učinila si nešto nečuveno. O sestro Harunova, tvoj otac nije bio loš čovjek, niti ti je majka bila nepoštena'« (19,27–28). Uto dijete počne govoriti, na što su se klevetnici razišli po Božjoj volji. To što je Isus progovorio kao dojenče kuransko izvješće smatra Isusovim čudom. Prema nekim komentatorima Kurana, Aron koji se spominje u netom citiranom stihu predstavlja jednoga Marijinog grešnog suvremenika kojega klevetnici uspoređuju s njom.

Prema islamskoj predaji, boravak u svetoj obitelji u Egiptu trajao je 12 godina. Kuran ne izvješćuje o tom razdoblju Marijina života. U Kuranu se ne spominje ni njezina smrt. Njome se utoliko više bavila legenda. Prema tim pričama, ona se od nasilne smrti svojih rimskih progonitelja spasila tako što se otvorila zemlja, a to je znak milosti koju joj je Bog udijelio do njezina zadnjega dana. S. BALIĆ

MATERIJALIZAM

kršćanski

M. je filozofsko shvaćanje koje u materiji (lat. materia, grč. hyle – »drvo») vidi posljednju shvatljivu stvarnost postojećega, a i prividno nematerijalne oblike egzistencije (duh, svijest, um) svodi na materijalni bitak.

a) Antika: Početak materijalizma (sam pojam javlja se tek u XVIII. stoljeću) leži u grč. *atomistici* (Leukip, Demokrit). Po njoj su atomi posljednji, nedjeljivi sastavni dijelovi svega postojećega, čvrsta tijela koja nisu nastala niti su prolazna. Neprestanim miješanjem atoma u »praznom prostoru« nastaju i nestaju sve stvari. I ljudska duša sastoji se od atoma i raspada se smrću, tako da su besmislene sve bojazni i nade koje se vežu uz onostrano. To antireligijsko »učenje o spasenju« (oslobađanje čovjeka od straha pred bogovima), koje osobito zastupa rimski pjesnik Lukrecije, Epikurov sljedbenik, ipak se ne može izjednačiti s ateizmom koji je u kasnijem vremenu povezan s materijalizmom: Antički »materijalisti« nisu nikada osporavali postojanje bogova. Unatoč tomu što su Platon i Aristotel odbacili antički atomizam, on je i dalje djelovao na antičku prirodnu znanost i tehniku.

b) Postanak modernog materijalizma: Iako je svaki m. daleko od srednjovjekovnog mišljenja, ipak je na početku modernih matematičkih prirodnih znanosti doživio drugo utemeljenje. Najprije se mehaničko shvaćanje prirode ograničilo na nežive predmete (Newton, Kepler, Galilei); tek kod Descartesa nalazimo podvođenje svih stvari vanjskoga svijeta pod gomilu čisto mehanički objašnjive tvorevine. Po tome su životinje bezosjećajni automati i čak čovjek, utoliko što nije svijest, može se shvatiti kao »stroj«. Otklanjanjem kartezijanizma konačno su Th. Hobbes, J. d' Alembert, J.-O. de Lamettrie, P.-H. D. von Holbach i ostali, oslanjajući se na »ponovne otkrivate-

lje« antičkoga atomizma P. Gassendija i R. Boyla, razvili svoje materijalističke sustave; držalo se da se ljudska zbivanja svijesti mogu barem u načelu svesti na fiziološke pojave u mozgu. Stoga su materijalisti odbacili besmrtnost duše kao i postojanje Boga, jer svijet kao savršen stroj ne treba nekog Stvoritelja ni Uzdržavatelja. Kršćanstvo je pak odbacilo m., dakako istodobno i prirodnu znanost – greška u koju islam nije zapao premda i arapska znanost može biti duhovni preteča materijalizma.

c) M. XIX. stoljeća: Izgleda da su nova prirodoznanstvena otkrića na području kemije, fizike i biologije potvrdila materijalističku sliku svijeta. Tako se osobito Darwinova teorija evolucije približila ideji promatranja ljudskoga duha, doduše kao vrlo složenog, ali ipak čisto materijalnoga oblika organizacije koji se naposljetku treba mehanicistički objasniti. Svjetonazorno sučeljavanje kulminiralo je u tzv. materijalističkom sporu (1854) kada je fiziolog R. Wagner pokušavao obraniti kršćanski svjetonazor protiv »materijalista« G. Vogta. Otkada su otkrića kvantne teorije (M. Planck) i teorija relativnosti (A. Einstein) kao prekretnice revolucionirale pojam materije, m. se, osobito u svojoj novovjekoj mehanicističkoj utemeljenosti, ne može pozivati na prirodnu znanost. Štoviše, pokazuje se da je m. oduvijek već polazio od pretpostavki koje prelaze područje mogućeg iskustva i stoga ne može polagati pravo na to da je jedini »znanstveni« i »ispravni« svjetonazor.

d) Dijalektički i historijski m.: Ova teoretska osnova društvenog sistema, koju su utemeljili K. Marx i F. Engels i koju je dalje razvijao V. I. Lenjin, shvaća se kao »svjetonazor revolucionarnih masa«. Dijalektički m. je filozofski m., temeljen na metodi hegelijanske dijalektike, koji svijet shvaća kao jedinstven kompleks procesa koji počiva na materiji (materijalistički monizam). Historijski m. je sinteza spoznaja stečenih primjenom dijalektičke metode na filozofiju povijesti i on shvaća povijest kao proces koji se u dijalektičkim skokovima kreće do cilja besklasnog društva. Ovo učenje koje je razvijao Marx doživjelo je počevši od Staljina mnogostruke promjene, uvjetovano stvarnošću »realnog socijalizma« koji je ljudima oduzeo svaku iluziju.

Lit.: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, neu hrsg. u. eingeleitet v. A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1974; F. Klinke, Der deutsche Materialismus – Streit im 19. Jahrhundert, u. *Frankfurter Zeitgemässe Broschüren* 26 (1907), 6 i d.; A. Baruzzi (Hrsg.), *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jh.s*, München 1968; W. Nieke, natuknica »Materialismus«, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, 1980, 842–850; H. Arnaszus (Hrsg.), *Materialismus-Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt*, Köln 1976.

R. GLEI

MEDITACIJA → MISTIKA

MESIJA

1. židovski

a) Oblikovni izvori: Mesijanska poruka proroka sadrži dva shvaćanja, međusobno isprepletena a istodobno suprotna: »utopijska« vizija zemlje pune Božje spoznaje (Iz 11,9; Hab 2,14; Jr 31,34) prožeta je »restaurativnim« trenucima obnove Izraela i Davidova kraljevstva kao kraljevstva Božjeg na zemlji (Am 9,11 i d.; Mih 5,3; 4,4; usp. 1 Kr 5,5; Hoš 2,2; 3,5; Iz 16,5; Jr 22,4). Biblijska mesijanska slika oblikovana je u poslijebiblijsko doba.

U apokrifno-apologetskoj literaturi nova je eshatologija sa svojom kozmičkom antitezom i protubožanskom silom prerasla mesijanska proročka obećanja: aspekt groze u procesu mesijanskoga otkupljenja povezao se ovdje s procesom ostvarenog otkupljenja. Kumranski spisi usmjerili su restauracijsko mesijansko očekivanje. U skladu s realno-povijesnim shvaćanjem posljednjega vremena u ranim biblijskim slojevima predočili su mesijansko vrijeme u povijesno dosežnoj budućnosti. Oni doživljavaju otkupljene »pravednike« kao zajednicu u geografskom prostoru Palestine. Iskonski uzor konačnog vremena za kojim teži »zajednica novoga Saveza« jest religijsko-politička organizacija židovskoga naroda koji se pročistio u egzilu i vratio iz progonstva. Otkupljena zajednica više nije identična obnovljenom jedinstvu Izraela; ona shvaća sebe kao ostatak koji je izabran zbog svojega strahopoštovanja prema Bogu. U rabinskoj literaturi razna povijesna iskustva stvorila su nejedinstvenu sliku mesijanskoga vremena. Ni jedno od pripadajućih izvješća nije sebi izborilo normativno svojstvo; sva su bila predmet hagadske, uzvišene i poučne, ali ne i obvezujuće tradicije.

Uvijek su se javljala mišljenja mudraca u najtješnjoj vezi s apokaliptičkim predodžbama, ali za sve smjerove biblijske su praslike iz povijesnih i proročkih knjiga ostale presudne.

b) Mesijanska oblikovanja: U rabinskom židovstvu razvili su se iz težnji restauracije i utopije, koje su se preklapale već u proročkim riječima, pogledi o mesijanskom otkupljenju kao stalnom sadržaju vjere te kao akutnom očekivanju. Za njih je apokaliptički lik postao odlučujući u oblikovanjima groze i ostvarenja. Strahote povijesnih iskustava opisane su u kričavim bojama u svim tekstovima. Patnje konačnoga vremena bit će tako velike da će Izrael zbog njih zaboraviti sve patnje prošlosti (b Berahot 13a). Zbog teških nesreća neki su čak poželjeli da i ne dožive mesijansko doba (b Sanhedrin 98b). No to apokaliptički oblikovano akutno očekivanje obuhvatio je element groze i utjehe. Na opis početka mesijanskoga doba Mišna dodaje pitanje: »Na koga se možemo osloniti?« i odgovara: »Na našega nebeskog Oca« (Sota IX,15). Ovdje je jasno: u odbijanju okoliša u kojem su morali živjeti mudraci su složili s apokaliptičarima; no, za razliku od njih, nisu nijekali svijet koji je Božje djelo. Vjerovali su da Bog djeluje u povijesti, pa i kad prešućuje Stvoritelja i Otkupitelja.

Zbog skorog očekivanja mesijanskoga otkupljenja tradicijska je literatura posegnula za prošlim proročkim nadama u obnovu Izraela i Davidova kraljevstva kao kraljevstva Božjega na zemlji i povezala ih s čežnjom za konačnim vremenom koje je zamišljeno bogatije od svakog početka. U povijesti ta vizija nema analogije. Stoga je ona jadnoj stvarnosti židovske egzistencije u doba progonstva suprotstavila slike ispunjene cjeline (Midraš Berešit raba XLIV uz Post 15,18-21; Bemidbar raba XIII uz Br 7,13; usp. Pirke Rabi Eleazara 11; b Sanhedrin 93a, usp. Rut raba VII uz Rut 3,15).

c) Predodžbe o Mesiji: Talmudska tradicija pripisuje Mesiji mnoge čudesne crte. Navedimo samo neke: njegova preegzistencija (Pesikta rabati XXXVI, usp. onu Mesijina imena b Pesahim 54a; Nedarim 39b), njegov skriveni život (b Sanhedrin 98a, usp. Ta'anijot 64a; Šir ha-širim raba V,2), njegova veličanstvena pojava (Pesikta Rabi Kahane XXII,2), njegovo vladarsko žezlo (Midraš Bemidbar raba XVIII uz Br 17,21), žrtve u znak štovanja svih naroda (b Pesahim 118b; Midraš Berešit raba LXXVIII,33,11). Za razliku od kršćanskoga i šijitskog mesijanizma, u židovskome ne djeluju sjećanja na nezamjenjive povijesne osobe. Unatoč svim ukrašavanjima Mesijine slike, služba pomazanika u procesu otkupljenja ne razlikuje se od Mojsijeve i drugih pomoćnika u povijesti Izraela. I *M. je samo sredstvo u Božjim rukama.* »Izrael nema Mesiju« (Midraš Mehilta Rabi Jišmaela, Pischa XIV,51); time je Hilel jasno izrazio, a njegovo je mišljenje ponovio nepoznati propovjednik na svoj način (Midraš Tehilim Ps 31,2), da je sam Bog konačni Otkupitelj i da će samo Njegovo otkupljenje biti vječno. – U neku ruku kao prethodnik Mesije iz roda Davidova javlja se u tradicijskoj literaturi već u II. stoljeću drugi M. (b Suka 52a; j Suka V,2,55b): »sin Josipov« pada u borbama protiv Goga i Magoga nakon što je skupio Izraelce u dijaspori i ponovno uspostavio hramsku službu. Poslije njegove smrti javlja se »M., sin Davidov« i napokon pokorava protubožje sile. On je pravi Otkupitelj Izraela i cijeloga čovječanstva.

d) Sveobuhvatna Božja vlast: Povijest mesijanske ideje nije tijekom mnogih stoljeća nikada izgubila usmjerenje na negdašnju sveobuhvatnu Božju vlast. Religijsko-nacionalne nade – stara molitva za otkupljenje Izraela (Sir 51,12 i d.) i liturgija za dane posta (M Ta'anijot II,2–4) ubrajaju se u pretpovijest VII. blagoslova iz molitve Osamnaest blagoslova (*Šemone esre*), u koju je zarana unesena molba za skoro pojavljivanje Mesije (XIV. i XV. blagoslov) – stopile su se u univerzalnoj daljini koju su vidjeli izraelski proroci. U talmudskoj literaturi ne može se zanemariti međusobno poniranje nacionalne i univerzalne komponente (b Pesahim 118b; Midraš Berešit LXXVIII uz Post 33,10 i d.; Tehilim uz Ps 87,3; 21,1). I mesijanizam u poslijetalmudsko doba otvorio se prema cijelom čovječanstvu. Kod Majmonida (1135–1294) ta je težnja posebno jasna (Mišne Tora, Hilhot melahim XI,4; XII,4; Hilhot tešuva IX,2; Komentar Mišne na Sanhedrin X). Sukob reformizma i tradicionalizma u židovskom novom vijeku (prema Moscsu Mendelssohnu) nije ni planuo na liniji univerzalnoga kraljevstva, koju su načelno svi čuvali, nego na nastojanju emancipiranog židovstva da promijeni oblik mesijanske vjere, da nadomjesti vjeru u osobnoga Mesiju (Majmonidovo 12. načelo vjere) vjerom u moralni na-

predak čovječanstva i da se okani nade u nacionalnu obnovu u Erec Jisraelu (*Pittsburgh Platform,* 1855, 5). Svijetu okrenut optimizam religijskoga liberalizma bio je plod njegova naglašavanja univerzalističke strane u mesijanskoj vjeri čiju je nacionalnu stranu napustio. No i ortodoksija, koja naglašava posebni karakter židovskoga naroda voljom Božjom, nije izgubila iz vida službu Mesije koja obuhvaća čovječanstvo.

Lit.: H. Greßmann, *Der Messias,* 1929; G. Scholem, *Zum Verstandnis der messianischen Idee im Judentum,* 1959.

D. VETTER

2. kršćanski

Pojam »m.« koji potječe iz aramejskog i hebrejskog znači *»pomazanik«*, grč. *Christos*, lat. *Christus*. Iako Bog učestalo kažnjava nevjeru naroda, on ipak drži svoja obećanja. Unatoč razočaranjima ne ostavlja svoj narod na cjedilu. Očuvat će jedan »ostatak«, kažu proroci. Već Amos o tome govori (Am 5,15) i drugi ga proroci slijede u toj procjeni. Za taj »ostatak« koji preživljava svaku konkretnu katastrofu (osvajanje Samarije, vojnu asirskog vladara Sanheriba, razaranje Jeruzalema itd.) vrijede obećanja: Nakon svake katastrofe on će iznova biti mladica pročišćenog naroda kojem će Bog jednom darovati svoje konačno spasenje.

Ova se očekivanja nadovezuju na povratak kralja kao što je David, jer je Bog ipak preko proroka Natana obećao Davidu nastavak njegova roda (2 Sam 7). David je bio – kao što je običaj na starom Istoku – (Usp. Suci 9,8.15) - posvetnim činom pomazanja određen za kralja nad Judejom (2 Sam 2, 4) i nad Izraelom (2 Sam 5,3). Otada su vrijedili sljedeći kraljevi iz njegove dinastije kao predstavnici i posinci Božji (Ps 2,6–9); oni su nosili naslov »m.« tj. »pomazanik«. Dok god je bilo kraljeva, na njih se gledalo kao na dotične nositelje božanskih obećanja; i tako je svaki od njih postao privremeni »m.« po kojem je Bog namjeravao ostvariti svoj spasenjski plan.

To se shvaćanje trebalo mijenjati eshatološkom prodikom proroka. Zbog iskustva loših kraljeva, kao i kasnije zbog propasti kraljevstva, kada su Babilonci 587. osvojili Jeruzalem, proroci su ostvarenje obećanja premjestili za kraj vremena. Tako je Izaija usmjeravao svoj pogled na onog idealnog kralja u budućnosti koji će narodu donijeti radost, mir i pravdu (Iz 9,1–6) i na kojem počiva Duh Božji (Iz 11,1–5).

U tom bi smjeru moglo upućivati obećanje djeteta sa simboličnim imenom »Emanuel«, tj. »Bog s nama« (Iz 7,14). Taj novi oblik mesijanskog očekivanja slaže se između ostaloga i kod Miheja (5,1–5), Jeremije (23,5 i d.) i Ezekijela (Ez 34,23 i d.). Kod Deuteroizaije je »trpeći Božji sluga« nositelj spasenja (Iz 42,1–7; 49,1–9; 50,4-9; 52,13–53,12), kod Zaharije »kralj mira« (Zah 9,9 i d.), a kod Daniela je »Sin čovječji« nebeskog podrijetla na kojega Bog prenosi vlast nad svim narodima (Dn 7). Takva mesijanska očekivanja, kako god bila različita u pojedinostima, održala su se u Izraelovoj vjeri kao nada. U Isusu – to je uvjerenje NZ – ova je nada postala stvarnost: podrijetlom iz Davidova roda (Mt 1,1 i d.), roden u Betlehemu (Lk 2,4 i d.) on je Emanuel – dijete koje je Izaija obećao (Mt 1,23), trpeći sluga Deuteroizaije (Mt 12,18–21), kralj mira na kojega je mislio Zaharija (Mt 21,5) i Sin čovječji o kojem je bila riječ kod Daniela (Mt 8,20 i d.). NZ je sve ove proročke tekstove i naslove prenio na Isusa i u njemu vidio očekivanog mesiju koji se zove grč. *Christos*, lat. *Christus* i zato mu dodao naziv koji to izražava: Isus Krist.

Lit.: F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im fruhen Christentum,* Göttingen ⁴1966, 133–225; E. Schillebeeckx, *Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden,* Freiburg/Basel/Wien 1975, 389–457; W. Kasper, *Jesus der Christus,* Mainz ³1975; K. H. Rengstorf, natuknica »Christós«, u: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament,* Bd. II, Wuppertal ²1979, 760–767 (s daljnjim navodima literature, str. 768).

L. HAGEMANN

3. islamski

M. (arapski: *al-masīh*) je u kuranskoj terminologiji naziv za Isusa Krista. Zbog nepostojanja dogme o istočnom grijehu i stoljetnom uspješnom razvoju islamske povijesti od prvoga razdoblja suvišnom je postala nužnost mesije kao »obećanoga otkupitelja«. Čini se da je tek propast svjetskoga islama pomogla tom pojmu da dobije veću važnost u misaonome svijetu muslimanâ. Pojam m. uvelike se podudara sa šijitskom predodžbom o ponovnom dolasku mahdija (»onaj koji usmjeruje na pravi put«). Veliki dio običnih vjernika uznemiruje vjerovanje u pojavu mahdija, spasitelja koji se očekuje na kraju svijeta. Ta doktrina o ponovnom dolasku mahdija (u ovome slučaju:

nestaloga 12. imama) ima temeljnu dogmatsku širinu u duodecimitskome šijizmu. Ta je doktrina »bitni i učinkoviti element vjerskoga i političkoga sustava« (P. Rondot, *Der Islam und die Mohammedaner von heute*, Stuttgart 1963, 213).

U prošlosti je ideja mahdija dovela u prvi plan mnoge pustolove i pripomogla im u stjecanju utjecaja i moći kod priprostoga puka. Jedan brodski tesar, Muhammad Ahmad ibn 'Abdallāh, učinio je u Sudanu poslije 1880. mnogo toga Egipćanima i Britancima time što je sebe proglasio mahdijem, proglasio *džihad* i pozvao narod u borbu za neovisnost svoje zemlje. I političari se znaju koristiti učenjem o mesiji kao o mahdiju.

Kao što potvrđuju suvremeni islamski teolozi, vjerovanje u ponovni Isusov dolazak, bilo da on dolazi kao spasitelj islama ili u neku drugu misiju, suprotno je islamskome učenju. »Kuran je zadnja i konačna objava«, napisao je Husein Đozo, vodeći muslimanski učenjak u bivšoj Jugoslaviji (u. 1981). »Prema tomu, ne postoji ni nužnost niti poticaj za narednoga Božjeg poslanika. Čekanje na ponovni Kristov dolazak bilo je praćeno iluzijama koje muslimane odvraćaju od stvarnoga života. To je znatno doprinijelo pasiviziranju puka i snažnom fatalističkom stavu prema svijetu. U toj su se atmosferi mogli razviti načini religioznoga ponašanja kao što su *tawakkul* (pasivan život, slijepo povjerenje u Boga), *qisma* ili *kismet* (što se ovdje može recimo razumjeti kao voljno prepuštanje 'sudbini poslanoj od Boga') i dr.« (vidi *Glasnik*, Službeno glasilo Islamske vjerske zajednice u Jugoslaviji, 37/1974, 44). U svojemu nazoru Đozo se oslanja na udarne spoznaje tadašnjega Velikoga šejha El-Ashara Mahmūda Shaltūta. Po Harisu Korkutu (u. 1979), jednom drugom učenjaku s El-Ashara, kuranska riječ za mesiju – al-masīh – ne smije se razumjeti nikako drugačije nego kao jedan naziv ili kao neka adresa ('unwān).

Lit.: A. Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism. The idea of the Mahdi in Twelver Schi'ism*, Albany 1981, X, 230 i d.

S. BALIĆ

MILOST

1. židovski

a) »Svima je potrebna Božja m.«: »Upućeni smo na m.; no, Božju volju ne poštujemo ako se držnemo početi s njegovom voljom, a ne svojom. Naša nastojanja sada, naša nastojanja prije, upravo to i samo to vodi nas u nevolji milosti«. Martin Buber (*Kampf um Israel. Reden und Schriften*, 1921–32, 1933, 57) upućuje tim rečenicama na vezu obveznu za biblijsko i poslijebiblijsko židovstvo: Bog koji daje jest Bog koji zapovijeda, a čovjek koji prima jest čovjek koji izvršava: »Nema pravog sudjelovanja u svetome bez posvećenja svakodnevice« (ibid.). Stoga se ovdje »postati pravedan« Božjom milošću ne može smatrati jedinim važnim. Nije presudno doživjeti čudo milosti i time biti otkupljen. Poslušnost, koja treba ostvariti djelo, ne smije uzmaknuti od onoga što daje Božja m.; jer ni vjernikovo »ja« nikada nije samo pred Bogom bez bližnjega. »Pravednost« koju je Bog dodijelio onome tko živi od vjere (»povjerenja«) (Post 15,6; Heb 2,4), ne gubi zahtjevnu snagu i ne oduzima »pravednosti« ništa od njezina smisla i sadržaja prema kojima čovjek treba živjeti: Bog je vjerno vodio svoj narod po pustinji (Am 2,10; 5,25); on za to zahtijeva da njegova »pravda« u Izraelu poteče kao voda i da »pravednost« (»pouzdanost«) ne presuši (5,24). Budući da jedinstvo prava i pravednosti ne označava ni »etička« niti »socijalna« kategorija nego »religijsko« iskustvo Izraela, ono je postalo jednim od temeljnih biblijskih pojmova božansko-ljudskih odnosa. Pritom je podrijetlo toga jedinstva neosporno: »... Od sada i dovijeka učinit će to privržena ljubav NJEGA nad Vojskama« (Iz 9,6, usp. 1 Kr 10,9; Jr 23,5; 33,15). To su razložili i kasniji učitelji židovstva (III./IV. stoljeće) kako ne bi bilo pogrešnog tumačenja: »Svima je potrebna Božja m., ni sam Abraham nije bio izuzet; naime, m. se vrti po svijetu, i mi je trebamo radi njega« (Berešit raba LX,24,12). Bog je na zemlji, odnosno u Izraelu, ugradio »pravo« i »pravednost« (Iz 1,27; 28,17; 33,5, usp. Jr 9,23; Ps 99,4), pa stoga to što im je Bog zasadio može donijeti i plod onima koji ga slušaju, dok upravo ljudi svojim djelovanjem, odbijajući oponašati Boga, sprečavaju njegovo djelo (Iz 5,7; 1,21; 28,17; Am 5,7; 6,12).

b) »Tko se smiluje svojim bližnjima«: Slično djelovanje u sveobuhvatnom uzajamnom odnosu Boga i Izraela pokazuje pojam »m.« (»naklonost«, »blagonaklonost«, *hesed*). Božja je naklonost izražena u Deset zapovijedi: »...

a iskazujem ljubav tisućama« (Izl 20,6); u pjesmi o moru »Milošću svojom vodio si ovaj narod, tobom otkupljen« (15,13); u pojavi Boga pred Mojsijem: »ON, ON, Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću, iskazuje milost tisućama (naraštaja)«, u onom govoru (Izl 34,6 i d.) u kojemu je rabinsko tumačenje otkrilo »trinaest atributa« i nazvalo ga Božjom sporošću na srdžbu i milosrđem (b Roš ha-šana 17b), ali već i u priči o Abrahamu: »...što nije uskratio svoju ljubav i svoju vjernost mome gospodaru!« (Post 24,27). No Božja »naklonost« prema Izraelu (Hoš 2,21 i d.) nastavit će se u Izraelovu međuljudskom ponašanju: »Jer ljubav mi je mila« (6,6, usp. 10,12; 12,7), jer bez ljudskog slijeđenja Boga, tj. učinka Božje milosti u ljudskom svijetu, bit će uništena povezanost s Bogom i njegovim životnim redom (4,1 i d.). Stoga su učitelji poučavali: »Tko se smiluje bližnjima, njemu će se smilovati na nebu, a tko se ne smiluje bližnjima, njemu se neće smilovati ni na nebu« (b Šabat 151b). Hoščanski pojam uzajamnosti »m./ljubav« isključuje shvaćanje prema kojemu je čovjek samo oruđe u Božjim rukama ili samo izabranik, primatelj; štoviše, iz njega govori povijest iskustava čovjeka stvorenoga da bude partner koji može razgovarati s Bogom, partner koji cijelim svojim životom može odgovoriti Bogu. On zna i živi od toga da cijelo njegovo postojanje unatoč neispunjenim očekivanjima i borbama s otuđenim i negativnim emocijama čuva svoje izvorište i da može uvijek naići na pomirljiv odgovor Boga (Br 14,20; Iz 55,7; Roš ha-šana 17b). No, ni pomirenje nije ovdje samo milosno djelo, ono traži slobođan izbor i čovjekovo djelovanje. Obraćenje može omogućiti samo sam Bog Izraelov; no nikakva sigurnost milosti ne može u židovskoj zajednici zanemariti zapovijed koja pojedincu uz bok stavlja brata: »... čuvaj ljubav i pravednost i u Boga se svoga uzdaj svagda!« (Hoš 12,7). Rabinski izraz *hasidut* za pobožnost jasno povezuje »najveću od svih (kreposti)« (b Avoda zara 20b; usp. ipak Arahin 16b), hvaljeno ponašanje s milosnim djelovanjem (*hesed*) Boga.

c) »Vjernici, djeca vjernikâ«: Povjerenje u Božju blizinu ne nadomješta u židovstvu svijest o njegovim odredbama; čovjek se mora obratiti. Riječ Rabi Akive (I./II. stoljeće) ističe ono što je tijesno povezano: »Spasi vas, Izraele! Tko je on pred kim se čistite i tko je on tko vas čisti? Vaš otac na nebu!« (M Joma VIII,9). Mudraci su naglašavali uvijek novu povezanost, sadašnju i buduću, između Boga i Izraela: »Nagodili su se da ih se On (Bog) neće odreći i da Ga se oni nisu htjeli odreći« (Vajikra raba VI,5,1). Zvali su Izraelce »vjernici, djeca vjernikâ« (b Šabat 97a) – riječi za uzajamnost: *emuna* (povjerenje, vjernost) primjerenije je: »Povjerenje, djeca povjerenja« – kako bi time okarakterizirali židovsku svijest da mogu djelovati i stoga moraju djelovati. Ta sigurnost i pouzdanje koji se temelje na Božjem obraćanju čovjeku odražavaju se i u uvodu molitve: »Neka bude i volja Tvoja, o Gospodine, moj Bože, da me pripikneš na svoju Toru (životne propise); dopusti mi da se čvrsto držim Tvojih zapovijedi. Nemoj dopustiti da ih prekršim... Daj da danas i svakoga dana uživam blagonaklonost i m. (*hesed*) i milosrđe u Tvojim očima i u očima svih koji me vide« (b Berahot 60b). Zajednica priznaje pobožnikom onoga koji u svojem životu vrši *hesed* (*»m./naklonost, ljubav«*), pa ga i naziva *hasid* (M Berahot V,11). On u svojem djelovanju doživljava odnos s Bogom koji omogućava *hesed* (b Suka 49b; j Jevamot XI,11d). I nežidov, koji preuzima sedam elementarnih propisa kao temelj ljudskoga poretka (b Avoda zara 64b; Tos. VIII, 4,6; Sanhedrin 56a-b), nije samo sin Noin, nego je u potpunosti pobožnik koji dobiva sudioništvo u »budućem svijetu« (Tos. Sanhedrin XIII,2; b 105a). U svojem je kodeksu zakonodavstva Majmonid (1135–1204) ovom shvaćanju dao ovakvu formulaciju: »Pobožnici narodâ svijeta (*hasidej umot ha-olam*) sudionici su vječnoga života« (Mišne Tora, Hilhot tešuva III,5).

Lit.: L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, (1905) ⁶1960,119 i d.; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim* Vol.I, (1927) 1962,392 i d.; C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1974, 233 i d.; E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 1975, 456 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Starozavjetna priprava za kršćansko razumijevanje milosti nalazi se u priznavanju da je Jahve »milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju« (Izl 34,6; usp. Jl 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 103,8; 111,4; 116,5; 145,8; Nah 9,17 i sl.). Osobito u vezi sa savezničkim odnosom između Jahve i njegova izabranog naroda m. označava (hebr. kesed) slobodno iz ljubavi da-

rovanu i spasotvornu Božju potporu čovjeku (npr. 1 Kr 8,23; Iz 55,3; Ps 89,29; 106,45). Često je riječ i o tome da Bog vjerno održava savez čak kada je čovjek prekršio savez. Pritom se m. sadržajno približava milosrdu (npr. Iz 63,7; Jr 16, 5; Hoš 2,21).

U NZ m. znači (grč. *charis*) spasenje koje je Bog darovao ljudima u slobodnoj iz ljubavi danoj potpori po Isusu Kristu. Doduše izraz m. dolazi gotovo samo u pavlovskoj poslaničkoj literaturi i u onome što joj je blizu kao i u Lukinu dvočlanom djelu (Lk, Dj). Sam ga *Isus* nije primjenjivao. Ali, prema stanju stvari, ono što se držalo za pojam milosti pripada središtu novozavjetne teologije. U naviještanju blizine kraljevstva Božjeg (Mk 1,15) Isus je ljudima obećao spasenje koje dolazi od Boga i dao je da ga oni osjete makar se prethodno nisu ispunila ljudska djela. (Lk 5; 18,9–14; 19,1–10; Mt 18,23–35). *Luka* u skladu s time s pravom obilježava Isusovu poruku, a i prakršćansko naviještanje spasenja, kao »propovijedanje o milosti« (npr. l.k 4,22; Dj 14,3; 20,24.32). *Ivan* govori o tome da je Bog, nadmašujući starozavjetni poredak spasenja, darovao ljudima svoju m. po Isusu Kristu (Iv 1,14.16.17). Evandelist većinom označava tu spasenjsku stvarnost kao »život«.

Osobito *Pavao* ističe ono što m. znači u odnosu na događaj Krista. Osim u mnogim uvodima u poslanice gdje Pavao doduše formalno, ali ipak svjesno, želi onima kojima se obraća »m. i mir od Boga, Oca našega, i Gospodina Isusa Krista«, pojam milosti primjenjuje prije svega u odnosu na *otkupljenje* i *poslanje za apostolsku službu* u kojoj sâm sudjeluje. Shvaćanje otkupiteljskog djela kao milosnog događaja spasenja Pavao razvija s težištem u Poslanici Rimljanima. Pošto je pokazao da svi ljudi – Židovi i pogani – trebaju Božje milosrđe, izričito naviješta da je Bog opravdao ljude »darom svoje milosti, otkupljenjem u Kristu Isusu« (Rim 3,24). S izrazima »darom svoje milosti« Pavao naglašava da se Božje spasenjsko djelovanje u Kristovu djelu otkupljenja dogodilo potpuno iz slobodne podrške iz ljubavi i bez ikakva prethodnog ljudskog djela. Da se struktura tog događaja opravdanja iz milosti i iz milosno djelatne vjere dade iščitati već na Abrahamovu vjerskom putu, pokazuje Pavao u poglavlju koje odmah slijedi (Rim 4). No, Pavao u Rim 5,12–21 jezično i teološki najsnažnije izražava da se od Boga po Kristu darovana stvarnost spasenja sastoji ne samo u poništavanju grijeha koji je na svijet došao po Adamu kao i posljedica toga grijeha, nego da se kvalitativno radi o nečem neusporedivo novom i nenadmašnom (= eshatološka stvarnost). On pritom također objašnjava da je čovjek milošću doveden u *stanje* spasenja. – I svoje poslanje za apostola i izvršavanje svoje službe Pavao označava kao milosno zbivanje. Ne na temelju vlastitih prednosti i zasluga nego Božjom milošću koja predusreće čovjeka i koju Krist posreduje, Pavao stoji u apostolskoj službi (npr. Rim 1,5; 1 Kor 15,10; Gal 2,9; Ef 3,1–13).

Dok se u *grčkoj patristici* ukupno Božje spasenjsko djelovanje – od stvaranja preko otkupljenja do spasenjskog ispunjenja – shvaćalo kao milosno zbivanje, u *latinskoj patristici* promijenio se način promatranja. M. se više isticala sa stanovišta da je ona neposredna Božja pomoć za spasenje čovjeka koji je oslabljen istočnim grijehom. Zato se tijekom povijesti kršćanske teologije na Zapadu uvijek iznova postavljao problem: Kako se Božja slobodno darovana ljubav odnosi prema čovjekovoj naravi i čovjekovoj odgovornosti? »Božja m. i ljudska sloboda određene su kao suparnički uzroci« (Greshake 44). U krugu oko Pelagija (oko 400) previsoko se uvažavao čovjekov prirodni integritet i vlastito postignuće. Nasuprot njemu *Augustin* je zastupao crkveno učenje o Božjoj sveuzročnosti kod čovjekova opravdanja i postizavanja spasenja. No pritom sam Augustin nije izbjegao opasnost od odviše radikalnoga gledišta. Protiv jednostranosti, koje su se u kasnom srednjem vijeku stvorile uvlačenjem grčke metafizike bitka, okrenuli su se reformatori. *Luther* je naglašavao da i opravdani čovjek ostaje grešnik, da m. ne prianja uz njega kao stvarnost bitka, nego mu je Bog uvijek iznova daruje. Doduše, *Tridentski koncil* (1545–1563) je to odbacio; izjasnio se, pozivajući se uvelike na biblijsku poruku i slično reformacijskoj teologiji, da čovjekovo opravdanje vrši Bog po Kristu i da je m. sredstvo kojim čovjek postizava zajedništvo s Bogom. Svijest o onome što je zajedničko rimokatoličkom i reformacijskom shvaćanju milosti osobito je porasla u zadnjim desetljećima. Problemi koji *danas* postoje manje se odnose na područje individualnoga postizavanja

spasenja, a više na učinke koje ima shvaćanje opravdanja i milosti na društveno ustrojenu Crkvu.

Sažetak: M. je iz ljubavi slobodna Božja podrška čovjeku koja po Isusu Kristu stvara spasenje. Ona se odnosi na sveukupno Božje spasenjsko djelovanje, a osobito na to da čovjek nađe životno zajedništvo s Bogom (= opravdanje). M. u čovjeku stvara promjenu koja vodi spasenju.

Lit.: J. Auer, *Das Evangelium der Gnade. Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. 5, Regensburg ^{3}1980; K. Berger, »Gnade« im frühen Christentum. Eine traditionsgeschichtliche und literatursoziologische Fragestellung, u: *Nederlandsche theologisch tijdschrift*, Wangeningen 27 (1973) 1–25; G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg/Basel/Wien 1977; O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade*, Freiburg/Basel/Wien 1983; E. Ruckstuhl/W. D. Hauschild/K. Otte, natuknica »Gnade« III–V, u: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin/New York 1984, 467–511 (vidjeti tamo literaturu). A. WEISER

3. islamski

Uvodna formulacija svake sure iz Kurana, s iznimkom devete, evocira m. kao jedno od najistaknutijih Božjih svojstava. U obje arapske riječi, rahman (rahmān) i rahim (rahīm), kojima se označuje ta Božja bitna crta, krije se ženski ferment: Naime, njezin je korijen riječ rahim, rihm, u značenju majke rodilje, majčinskoga tijela. M. je element odnosa Boga prema ljudima i drugim živim stvorenjima. Dimenzije milosti približe se preciziraju u Kuranu drugim srodnim Božjim atributima: Bog je i onaj koji prašta, koji daje puno, koji prašta iz najdublje dubine svojega bića, koji dopušta pokajanje, otvoren za zahvalu, vrlo strpljiv, dobrostiv, koji ljubi, koji je vjeran, zaštitnik, čuvar i patron. Vjernici trebaju oponašati sva ta svojstva i ona zahtijevaju humano izvršenje koje je primjereno ljudskim mogućnostima. Pomisao na Boga kao na izvor milosti i nade pomaže čovjeku u ovladavanju životom i u prevladavanju smrti.

»Neka vodilja onih u vjeri odličnih bude praštanje i prelaženje preko nedostataka i uvreda! Zar vi ne volite da vam Alah oprosti?« (usp. Kuran 24,22). Pretpostavka za postizanje pomažuće Božje milosti jest usmjerenost čovjeka prema Bogu. Djelujuća božanska m. prati sva njegova stvorenja, jer njihova egzistencija nije zaslužena, nego se duguje Njemu. Usmjerenost Božje ljubavi na stvorenja uvijek je u izvjesnoj mjeri nezaslužena zato što čovjek nikada ne bi mogao postići ono što bi ga lišilo dužnosti zahvalnosti prema Bogu.

U pučkome vjerovanju Muhamed se smatra zagovornikom grešnih duša kod Boga. S tim se vjerovanjem povezuje jedan stih iz Kurana (21,107), u kojemu se kaže da je Bog samo po svojoj milosti poslao svojega poslanika ljudima. Za mistika Šāh 'Abdallatīfa (u. 1752) npr. kiša i Muhamed predstavljaju dva znamena Božje milosti. »Dijalektička napetost između svijesti o grijehu i apsolutnoga povjerenja u Božju milost« nataložena je u razmišljanjima mnogih mistika. Ona se vrlo dojmljivo zrcali u riječima koje je izrekao Yaḥyā ibn Mu'ād iz Rayya (u. 872): »O Bože, ništa nisam učinio za raj a nemam snage podnijeti pakao – sve je prepušteno Tvojoj milosti«.

Lit.: Annemarie Schimmel, Schöpfungsglaube und Gerichtsgedanke im Koran und in mystisch-poetischer Dichtung, u: *Glauben an den einen Gott*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 203–237. S. BALIĆ

MILOSTINJA → SOCIJALNI POREZ, → DOBROČINSTVO

MIR

1. židovski

a) »Je li Tvoj dolazak m.?« Široki prostor značenju daje u hebrejskoj Bibliji osnova riječi »šalem, šalom« od glagola »biti čitav, zdrav, tj. neoštećen« (Post 15,16; 33,18) odnosno »imati zadovoljstvo, imati dosta, biti zadovoljen« (Job 9,4; 1 Kr 7,51), »platiti, naknaditi« (Izl 21,33 i d.; 1 Sam 24,20), »omogućiti da netko primi novac, namiriti ga« (Jš 10,1.4; 2 Sam 10,19). »Šalom« je stoga povezan s predodžbom plaćanja, naknade i pozitivno karakterizira stanje u kojem se ima dostatno, koje je nekome dovoljno, zadovoljavajuće (Post 37,14; Ps 38,4). U tom smislu »šalom« se ubraja u svakodnevni život čovjeka. Zajednica ne može bez njega. Zajednica ipak nikada ne doživljava to stanje koje obuhvaća vanjsko i unutarnje zadovoljenje bez opasnosti koja bi ga mogla ugroziti (1 Sam 20,7.21; 2 Kr 4,26). U posebnom području primjene »šalom« zajednice ugrožava ratna prijetnja (1 Kr 2,5; 20,18; Iz 59,8; Ps 120,6 i d.); prijetnja potpuno zadovoljenom opstanku zajednice oblikuje »šalom«

u protupojam rata: »Je li tvoj dolazak m.?« (1 Sam 16,4; 1 Kr 2,13). »Šalom« u političkom značenju »m.« susrećemo u hebrejskoj Bibliji kao razdoblje nastalo sporazumima i ugovornim postignućima (»šalom« u Pnz 20,10 i d.; 1 Sam 7,14; 1 Kr 2,5; 5,4.26; *hišlim*, »uspostaviti m.« u Pnz 20,12; Jš 10,1.4; 11,19; 2 Sam 10,19; 1 Kr 22,45; 1 Ljet 19,19). Nenasilno rješenje ratnoga sukoba spremnošću za pomirenje i pomirenje moguće je samo pokoravanjem jedne strane drugoj radi održanja života (Post 32 i d.).

b) »Neka ti m. donese«: Hebrejska Biblija prikazuje m. Božji kao prauzor međuljudskoga djelovanja. U Svećeničkom blagoslovu Bog se obraća pojedincu u okupljenoj zajednici (Br 6,24–26). Njegov blagoslov je djelovanje mira Božjeg: »Neka ON svrati pogled na te i m. ti donese«. Svoje dovršeno »djelo s početka« završava Bog blagoslovom (Post 2,1–3). »Na svoju sliku stvori čovjeka« (Post 1,27) kako bi čovjek u svojem djelovanju bio ponašanjem sličan Bogu (Lev 19,2; b Sota 14a; Šabat 133 B; Vajikra raba XXIV,19,2). Blagoslivljaju se oni koji svojim djelovanjem uspiju »oponašati« svojega Stvoritelja: »Neka bude volja (Božja) da *šekina* (prisutnost Božja) počiva na djelu vaših ruku« (Raši, Komentar Izl 39,43 u Pentateuhu). Prema tomu, m. Božji, koji je potaknuo blagoslov, prauzor je uzajamnog ophođenja ljudi. Vizija mira među narodima pokazuje mesijansku Božju vlast: sionskim naukom narodi su sazreli, pa će svoje mačeve prekovati u plugove, a koplja u srpove (Iz 2,2–4; Mih 4,1–3). Sadržaj vizije ne smije se pobrkati s pacifističkom porukom. Prorok Izaija nije se protivio određenoj politici Saveza jer je odbijao samoobranu, naprotiv: navijestio je (Iz 28,6) da u Judeji, spremnoj na obraćenje, ima onih koji su obdareni karizmatskom snagom, kojima je zapovjedena obrana – sve dotle dok je obrana nužnost u nemesijansko doba. Za razliku od toga, najvažnijim obilježjem Božje mesijanske vlasti Božje smatra se m. kao trajno stanje zemlje u kojoj se pravedno vlada i kao sklad svih naroda koji postupaju jedni prema drugima u pravu i pravednosti (Iz 9,1–6; 11,1–10; 32,1–5; 2,4; Mih 4,3).

c) »Ljubi m. i teži za mirom«: najviši ideal mudraca prema talmudskoj literaturi – osim možda pravednosti – jest »m.«. Riječ kojom »Izreke otaca« predstavljaju Hilela (30. pr. Kr. – 10. pos. Kr.) slavi m. kao najčasniji cilj ljudske težnje: »Ljubi m. i teži za mirom, ljubi ljude (stvorenja) i povedi ih k Tori« (M Avot 1,12). Od Simona ben Gamaliela, Hilelova praunuka, potječe izreka: »Svijet stoji na trima stvarima, na istini, na pravu i na miru« (ibid. 1,18). Spomenute »tri stvari« u stvarnosti su jedna »ako se vrši pravda, brani istina i vlada m.« (j Taanit IV,2,68a). Značenje, koje miru pripisuju najstariji učitelji, govori i iz riječi redaktora Mišne, Jude ha-Nasija (II. stoljeće): »Velik je m.! Jer, kad se i Izraelci predaju idolopoklonstvu (pored nećudorednosti i ubojstva jedan od triju delikata, koji ni u stanju očaja nisu smjeli počiniti, b Sanhedrin 74!), ali pritom žive jedni s drugima u miru, Bog im se obraća: Nemam moći nametnuti im kazneni sud, jer među njima vlada m.« (Berešit raba XXXVIII,11,1). Rabini uče svoje učenike da u svijetu umnožavaju m. (B Berahot 64a) i da mu pomognu kako bi zavladao među svim ljudima i došao Ilija da »uspostavi m. u svijetu« (M Edujot VIII,7). Koliko su u tome bili konkretni, vidi se u tome što ljubav prema neprijatelju treba ostvariti težnju za mirom: »Velik je m., jer sve su zapovijedi njime napisane, poput Izl 23,5 i stih 4« (Vajikra raba IX,7,12): »Ako opaziš magarca onoga koji te mrzi kako je pao pod svojim tovarom, nemoj ga ostaviti: zajedno s njegovim gospodarom moraš mu pomoći da se digne«; i: »Kad nabasaš na zalutalo goveče ili magare svoga neprijatelja, moraš mu ga natrag dovesti«. Mudraci su dopuštali čovjeku da odstupi od istine ako bi time mogao uspostaviti m. (b Jabmut 65b). Br 5,23 objašnjavaju ovako: »Ako se radi pomirenja muža i žene ime Božje, koje je sveto, smije izbrisati, koliko onda više za pomirenje cijelog svijeta!« (j Sota 1,4,16d; usp. Vajikra raba IX,7,12; Bemidbar raba IX,5,20). Talmudski učitelji ispunjavali su mirovnim nastojanjima sve vrste ljudskih odnosa, bilo između čovjeka i bližnjega, bilo između jednoga naroda i drugog i time se približili očekivanju globalnoga mira (b Berahot 17a; Seder Elijahu raba 26; Mehilta za Izl 20,22). Oni predstavljaju Aharona (Arona) kao prototipa mirotvorca (M Avot 1,12: b Joma 71b; Avot Rabi Natana 12), za razliku od Mojsija koji je za njih utjelovljenje ideala pravednosti. Kako se Aron odobrenjem zahtjeva naroda za zlatnim teletom suprotstavio Mojsijevu zahtjevu (Izl

32), tako su se međusobno borili zahtjevi za mirom i pravednošću: jedno se može postići samo po cijeni nijekanja drugog. M. je mudracima značio pozitivno dobro, ne nestanak svađe, nego pomirenje. Niz propisa zapovijedao je »puteve mira« (*mipenej darke šalom*) i ograničavao apsolutnu pravednost; smisao često rabljene formule »za volju mira« odražava namjeru produbljivanja istinskoga mira, jedinstva i ljubavi među ljudima (M Ševi'it 1V,3). M. u Talmudu predstavlja pravni princip odobrenja. »Šalom« je jedno ime Boga (b Šabat 10b). »Sveti, neka je hvaljen, nije u svojem svijetu našao orude s blagoslovom za Izrael, osim mira« (M Ukcin III,12). Stoga Židovi pozdravljaju jedni druge sa »šalom«, žaleći jedni drugima »m.« pri svakom susretu, raspituju se o »miru« sugovornika (M Berahot II,1; b 4b). Prema tomu, nema blagoslova (*beraha*) niti važnoga liturgijskog dijela (Amida, Kadiš, svećenički blagoslov, zahvale nakon jela) koji ne završava s molbom za m. (Vajikra raba (IX,7,12). »Neka ON koji čini m. u svojim nebeskim visinama, učini m. za nas i sav svoj narod« – s tom molbom završava dodatna molitva nakon triput izgovarane glavne molitve (*Amida*) i *Kadiša*. »Taj kraj molitava je i krajnji svršetak ljudske mudrosti. No, kako bi bio svršetak mudrosti, mora biti i početak djelovanja. Djelovanja koje, dakako, nije stvaranje« (F. Rosenzweig, Jehuda Halevi, devedeset dva himna i pjesme, ²1925, 184).

Lit.: G. F. Moore, *Judaism* 2, 1927, 195 i d.; E. E. Urbach, *The Sages*, 1975; 180,217,370,418,588 i d. → Rat.

D. VETTER

2. kršćanski

Odgovarajuća starozavjetna riječ za naš pojam mira glasi *šalom* i znači »potpunost, neporemećeno sređeno stanje, sklad, blagostanje, sreću, sigurnost, m.«. Naša riječ obuhvaća dakle samo isječak iz starozavjetnog pojmovnog obilja koje obuhvaća sve elemente čovjekova psiho-fizičkog sklada u njemu samome, u doticaju s ljudima i u odnosu na Boga: zdravlje (Post 37,14), bogatstvo (Iz 66,12), slogu (1 Sam 6,13), smirenje, ljubav (Pj 8,10), ljubaznost (Ps 28,3), poštenje, pravičnost (Iz 59,8), uspjeh, plodnost (1 Sam 8,12), pravnu sigurnost (Iz 59,8), dobro (Post 41,16; Jr 29,7). Bog daruje mir svom narodu Izraelu (Ps 29,11; Iz 26,12) na osnovi svoje savezničke obveze (Br 25,12). Pa ipak, kad Izrael prekine Savez, Bog uskraćuje m. koji ponovno pruža kad mu se Izrael obrati (Lev 26). Zbog Izraelove grešnosti poremećen je sklad između Boga i Izraela. No Mesija će na kraju vremena uspostaviti potpun vječni m. nakon vremena borbe protiv nesklada, u kojoj će sam Bog biti voda (Ez 34,25; Iz 53; Jl 3,9 i d.; Izl 15,3; Iz 42,13).

NZ se tijesno pridružuje starozavjetnom shvaćanju mira, a pokazuje i eshatološke paralele: m. je znak mesijanskoga vremena (Lk 1,79; 2,14); Isus je knez mira (Mt 10,34), Isus je »naš m.« (Ef 2,14). Kristov m. čovjek postiže zajedništvom s Kristom (1 Pt 5,14; Fil 4,7). Starozavjetna misao o miru nailazi na odjek kod Pavla: Kristovom krvlju Bog skida grijeh s čovječanstva i sklapa novi, vječni Savez (Heb 13,20) u kojem vlada m. kao Božji dar. Ni u kojem se slučaju ne smije gledište NZ o darovanom božanskom miru shvatiti kao naputak za odustajanje od mirotvornih napora. Tko ljubi život, treba tražiti m. i ići za njim (1 Pt 4; Ps 34,15). Dakle, biblijsko poimanje mira pokazuje tri aspekta: statični aspekt (m. kao poredak), dinamični aspekt (m. u ponašanju i ponašanjem) i genetički aspekt (na kraju m. kao dar Božje milosti u njegovoj apsolutnosti po Mesiji).

Lit.: H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1986; E. J. Nagel, Was ist Friede für einen Christen?, u: A. Th. Khoury/P. Hünermann, *Friede – was ist das?*, Freiburg/Basel/Wien 1984; A. Grabner-Haider (Hrsg.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1969, *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Göttingen 1983.

G. GIRSCHER

3. islamski

Arapski jezik, na kojemu je napisan Kuran, poznaje dvije glavne oznake za pojam mira: *silm* ili *selam* (*salām*) i *sulh*. Korijen *silm* sadržan je u imenu islam. Riječ *islam* (*islām*) znači naime predanost božanskome idealu, ali i m. s Bogom, s ljudima i sa samim sobom. Više od stotinu puta u Kuranu se govori o miru. U 73 slučaja za riječ m. se upotrebljava *silm*, u 30 slučajeva izraz *sulh* ili izvedenice oba ova glagola. Ovdje navodimo neke od tih stihova: »A ako tvoji neprijatelji pokažu sklonost prema miru, pokaži i ti sklonost (*prema miru*) i osloni se na Boga! Zaista On čuje i zna.« (8,62); »O vjernici, svi pristupite miru (*međusobno se izmirite*), a ne slijedite šejtano-

ve korake; on vam je otvoreni neprijatelj.« (2,208); »Ako dvije skupine vjernika (*međusobno*) zaratuju, izmirite ih (*izgladite spor među njima*), a ako jedna od njih (*odbije izmirenje i*) napadne onu drugu, onda ratujte protiv napadača (*prekršitelja*) dok se ne vrati Božjoj zapovijedi (*sudu*), a ako se vrati (*onda*) ih pravično izravnajte i budite pravedni!« (49,9); »Bog poziva (*ljude*) u kuću mira« (10,25). »Molite se vašem Gospodaru ponizno i tajno! Zaista On ne voli one koji prelaze granicu (*onoga što je naređeno*). Ne činite nemire na zemlji nakon što je na njoj zaveden m. Molite Ga u strahu i nadi. Zaista je Božja milost blizu onih koji čine dobra djela« (7,54–55); »A robovi Sveopćeg Dobročinitelja su oni koji idu po zemlji skrušeno. Pa kada ih neznalice oslove, oni odgovore: 'Selam'!' (*m.*)« (25,63).

S. BALIĆ

MISIJA

1. židovski

a) »Oni će prihvatiti, svi oni, jaram tvoje vlasti.« Iz posebnosti njegova povijesnog položaja među narodima (Pnz 7,6–8; 14,2; 32,9; Izl 4,22; Hoš 11,1; Jr 31,8), koji zahtijeva od Izraela vjernost njegovoj posebnoj zadaći (Izl 19,5; Lev 11,44; 19,2.37; 20,7, v. 26; Pnz 28,9; Iz 59,12) i kojem odgovara i strogo mjerilo njegova ponašanja (Am 3,2; Jr 25,29), izraslo je shvaćanje o proročkoj službi cijeloga Izraela koji Božju volju treba prenijeti svim narodima (Iz 42,6–8). U odabiranju odgovornosti koja prelazi granice vlastite zemlje i naroda i koja obuhvaća čovječanstvo ukorijenjen je svjetsko-povijesni poziv židovskoga naroda da objavljuje jednoga Boga i gospodara cijeloga svijeta (Iz 41,1; 44,6; 48,12) i cijelom svijetu (Ps 9,12; 96,3.10; 1 Ljet 16,24). U predodžbi o Izraelovoj zadaći da obavi svjetsku misiju biblijska tendencija k univerzalnosti dolazi do jasnog izražaja (1 Kr 8,41; Iz 19,24 i d.; 45,22 i d.; 54,5; 56,6 i d.; 66,23; Sef 3,9; Zah 14,9; Mal 1,11; Ps 22,29).

Pojam misije nije proizišao iz potrebe za prirodnim širenjem Izraela i protezanjem njegove vlasti; židovski narod nastavlja sam sebe razmnažati kao izabrani narod (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, ⁴1976, 379 i d.). Njegova je zadaća njegovo djelo u čovječanstvu (Post 12,3; b Šabat 105a; Megila 13a); u uspostavljanju sveopće Božje vlasti ta se zadaća povijesno izvršava (Iz 2,2–4; Mih 4,1–4; Sifra uz Lev18,26; Mekilta uz Izl 17,14). To očekivanje obilježava molitvenu želju koja se stalno ponavlja: »Neka bude veličano i sveto Njegovo Veliko Ime širom svijeta, koji je stvorio svojom voljom. Neka on uspostavi svoje Kraljevstvo...« (*Kadiš*). Osim posvećenja Imena Božjeg u toj se staroj molitvi (b Berahot 3a) spominje cilj radi kojega je Bog stvorio svijet, a to je utemeljenje Božje vlasti na zemlji. U novogodišnjoj molitvi *Musafu* (ibid. 29a; Roš ha-šana 32a) kaže se: »I stoga ulij strahopoštovanje prema sebi, Gospodine, naš Bože, prema svim Tvojim djelima i strah od Tebe prema svemu što si stvorio, da Te se boje u svim djelima i da Ti se klanjaju sva stvorenja i da se svi sjedine kako bi svim srcem provodili Tvoju volju...« Uzvišeno značenje što ga židovstvo pridaje budućem sjedinjenju svih ljudi u priznavanju jednoga Boga dokazuje prihvaćanje dijela: »Dužnost nam je (*Alejnu*) da slavimo Gospodara svemira...«, iz novogodišnje liturgije u svakodnevnu molitvu; ona završava s nadom: »Oni će prihvatiti, svi oni, jaram Tvoje vlasti i Ti ćeš njima vladati...«

b) »... kako bi im se pridodali prozeliti.« U vrijeme drugoga Hrama znatno je poraslo židovsko stanovništvo. Prilično udio u tome imali su prozeliti (»pridošlice«), nežidovi koji su se priključili židovskom narodu. Hebrejska Biblija ne spominje obrede koje su razvili tijekom stoljeća kad su primljeni u židovstvo (b Jevamot 46a). Tek potkraj perzijske epohe jedna izvankanonska vijest dokazuje religijsko-nacionalni prozelitizam: »Tada Ahior, vidjevši što je sve učinio Bog Izraelov, povjerova čvrsto u Boga te se dade obrezati, i tako bî pribrojen narodu Izraelovu do dana današnjega« (Jdt 14,10).

Židovski i drugi izvori, literarna svjedočanstva, te hebrejski i grčki grobni natpisi pokazuju mnogobrojne prelaske na židovstvo koje su provodili i muškarci i žene u područjima židovskih naselja i među susjednim narodima. Kad su Židovi prodrli u helenističko-rimski kulturni svijet i stvorili opsežnu dijasporu, pripremili su temelje za svoju svjetsku misiju. Bogata židovsko-helenistička literatura, nastala poglavito u zajednicima u dijaspori, u

kojima se govorilo grčki, služila je i židovskoj promidžbi. U Sibilinskim proročanstvima, kojima su u II.–I. stoljeću pr. Kr. htjeli širiti vjeru u jednoga Boga, opisan je položaj Izraela među kasnijim Makabejcima: »Narod velikoga Boga ponovno jača i pokazuje smrtnicima put u život« (III,194 i d.). Židovski povjesničar Josip Flavije (I. stoljeće pos. Kr.) opisuje kako je djelovala revnost, kojom su Židovi u dijaspori s grčkim obrazovanjem svojem poganskom okolišu riječju i djelom objavljivali jedinoga duhovnog Boga kojega su štovali bez lika i koji nije bio samo Stvoritelj neba i zemlje nego i sudac svih stvorenja i koji je svim ljudima objavio uzvišeni moralni zakon da ga poštuju. On je ustanovio: »Također nema naroda, ni jednoga grčkog i barbarskoga grada, u koji nije ušao naš običaj da se sedmoga dana ne radi i u kojima se ne poštuje post, paljenje svijeća... I kako Bog prodire u svemir, tako se i zakon širi cijelim čovječanstvom« (*Contra Apionem* II,39).

Premda židovstvo nije načelno ništa napustilo od obilježja i propisa svojega životnog puta, ipak je u praksi velikodušno postupao prema onima koji su mu se htjeli priključiti (Josip Flavije, *Antiquitates iudaicae* XX,2,3 i d.; b Šabat 31a) i dopuštalo nežidovima da prisustvuju sinagogalnom bogoslužju (Josip Flavije, *De bello iudaico* VII,3,3; usp. Dj 13,16.26.43 i d., 50). Jedan je mudrac u pridobivanju prozelita čak vidio smisao što ga je Bog namijenio Izraelovoj dijaspori u cijelom svijetu: »Rabi Eleazar (oko 270) rekao je: Sveti, hvaljen bio, prognao je Izraelce među narode samo zato kako bi mu se pridružili prozeliti (*gerim*)« (b Pesahim 87b). Njegov suvremenik, rabin Šmuel bar Nahman, smatrao je obraćenje uputom na vjernost Izraela: »Budu li Izraelci vršili volju Božju, on će dovesti svakog pravednika kojega nađe među narodima... i priključiti ga Izraelcima, ali ako ne budu vršili njegovu volju, on će među njima potražiti pravednika, ispravna čovjeka, pobožnika i čovjeka puna strahopoštovanja i uzeti im ga« (Šir ha-širim VI,2; usp. Kohelet V,11; Berahot II,5c). Pripadnici svih nacija (M Jadajim IV,4) i društvenih slojeva okretali su se prema židovstvu (Seneka kod Augustina, *De civitate dei* VI,11; Juvenal XIV, *Satira*, II.96 i d.; Tacit, *Historiae* V.5). Najpoznatiji slučaj bio je prelazak na židovstvo adiabenske vladarske kuće na Tigrisu tek nekoliko desetljeća prije razorenja drugoga Hrama (Josip Flavije, *Antiquitates* XX,2,1.3 i d.; M Joma III,10; Berešit raba XLVI,17,8). Tradicijska literatura poznaje i rabine koji potječu od prozelita (b Gitin 56a.57b); u njih se ubraja i Rabi Akiva (b Berahot 27b; j IV,7d), jedan od najvažnijih učitelja ranoga razdoblja (oko 50.–135. pos. Kr.). – Dva su naroda prisilno obratili hasmonejski vladari: Ivan Hirkan I. pokorio je 126. pr. Kr. Edomce (Idumejce) i nasilno ih judaizirao obrezivanjem (Josip Flavije, *Antiquitates* XV,7,9); njegov sin Aristobul I. prisilio je oko 104. pr. Kr. arapsko pleme Iturejaca (1 Ljet 5,19), koje se naselilo na Antilibanonu, na prihvaćanje židovske vjere (ibid. XIII,11,3). U povijesti židovskoga misonarstva oba su primjera bili iznimke, pa ih ne odobravaju ni židovski krugovi (H. Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden I*, 1888, 447, v. 465 i d.). – Razlikujemo dvije kategorije priključenja židovskom narodu: potpuni prozelit (*ger* »pridošlica« odnosno – za razliku od gosta tuđinca, koji nije ušao u prozelitski odnos – *ger cedek/cadik* »pravedni pridošlica«) prihvatio je kao muškarac obrezanje i »prozelitsko krštenje« (M Pesahim VIII,8; Tos. VII,13; j VIII,36b; b 92a), a kao žena kupku s uranjanjem (b Jevamot 47a; j VIII,8d); i jedni i drugi obvezuju se da će poštivati »put« (*halaha*), propise prema kojima je Židov dužan živjeti (b Jevamot 47a.b). Poluprozeliti (»bogobojaznici«, usp. Dj 10,2.22; 13,16.26.50; 17,4.17) opredijelili su se za jednoga Boga i odrekli se idolopoklonstva, približili se židovstvu, ali samo time što su poštovali dijelove obrednih propisa, a nisu se podvrgnuli obrezanju i »prozelitskom krštenju« (Josip Flavije, *Contra Apionem* II,10; Devarim raba II,3,25; Mehilta o 22,20). Brzo širenje kršćanstva, koje je uvijek polazilo od jednoga određenog židovskog središta, odnosno mjesta židovskoga utjecaja, bilo je moguće zato što je židovski misijski rad pripremio za to put (A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, ⁴1924, 20). Doduše, prozelitski pokret susreo se već u poganskom Rimskom Carstvu sa sve većom mržnjom (prema židovskom narodu i njegovoj religiji) onih koji su u tom pokretu vidjeli opasnost od naslijedenoga društvenog poretka; pokret su ometale panhelenističke mjere i zabrana obrezanja pod carom Hadrijanom; unatoč tomu, bilo

je mnogo prelazaka na židovstvo u cijelom razdoblju. Međutim, uslijedilo je najodlučnije odbijanje kad je kršćanstvo postalo službenom državnom religijom. Neprijateljsko držanje kršćana iz poganstva prema matičnoj religiji utjecalo je i na antižidovsko zakonodavstvo Rimskoga Carstva od 315. godine (K. H. Rengstorf/S. v. Kortzfleisch (Hrsg.), *Kirche und Synagoge I*, 1968, 145–174); ono je prijetilo prozelitstvu sve strožim kaznama, pa je državna vlast time ograničila židovsku misiju.

c) »... kako bi ga se stavilo pod okrilje šekine«: Politički razlozi izvan njegova utjecaja, ne unutarnji religijski, priječili su židovskom narodu da proširi svoju religijsko-nacionalnu zajednicu u kršćanskoj državi. No oni nisu htjeli izbrisati svijest o misijskoj dužnosti. Izjave rabina koji su se suprotstavili bujanju prozelitizma ostale su u manjini: »Prozeliti su za Izrael neugodni poput osipa« (b Jevamot 47b; 109b; Nida 13b; Kidušin 70b). U tradiciji je jasno postavljeno težište na nastojanju mudracâ da u svijetu šire spoznaju Boga koji je svoju volju objavio u Tori: »Poganinu, koji želi prijeći na židovstvo, pruža se ruka kako bi ga se stavilo pod okrilje šekine« (Vajikra raba II,1,2, usp. b Jevamot 46a; Šir ha-širim I,3; Mehilta o Izl 18,27, Sifre Pnz 6,5); naime, »Sveti, hvaljen bio, ne smatra ni jedno stvorenje nevrijednim, i svakomu su u svako doba otvorena vrata, i tko god želi ući, može ući« (Šemot raba XIX,12,43; usp. Sifra uz Lev 18,5). Prema tanaitskoj predaji, koja se osniva na učenju Rabi Jehude (oko 150), tj. prema važećoj *halahi*, prozeliti kažu, poput rođenih Židova, u molitvi Osamnaest blagoslova: »Naš Bože i Bože naših otaca, Bože Abrahamov, Bože Izakov i Bože Jakovljev« (I. Beraha). »Zašto? Zato što se (za Abrahama, Post 17,5) kaže: jer naroda mnogih ocem ja te postavih« (j Bikurim I,64a; usp. Tos. Berahot I,13; b 13a). Slično moli zajednica u dnevnoj glavnoj molitvi ne samo za »pravedne«, »pobožne« i »oce kuće Izraelove«, nego i za prozelite (*gerej ha-cedek*, »pravedne tuđince«) za milost Božju (ibid., XIII. Beraha). – Majmonid (1135–1204) je priznao prozelitu pravo da moli: »Bože naš i Bože naših otaca«, jer »Abraham je ... tvoj otac«; on upozorava na dužnost Židova da *poštuje* oca i majku, ali da od sveg srca *ljubi* prozelite jer ih Bog ljubi, te nastavlja: »Gospodin te ne zove glupanom (*kesil*), već pametnim (*maskil*) i razboritim, mudrim i onim koji hodi pravim putem, učenikom Abrahamovim, našim ocem« (Pisma prozelitu Obadji).

Židovstvu je odustajanje od aktivne misije bilo razmjerno lako, kako objašnjava činjenica da je ono apsolutna religija samo za židovski narod, a ne za druge narode. No upravo u ograničenosti i strogosti posebnoga životnog puta (*halaha*), koji ga poput zida odvaja od drugih religija i naroda (Mehilta o Izl 15,2; Pesikta de-Rav Kahana 139b), židovstvo je stvorilo prostor slobode za »pravednike«, odnosno »pobožnike među narodima svijeta« koji su, prema židovskom učenju, podobni »sudjelovati u svijetu koji dolazi« (Tos. Sanhedrin XIII,2; Majmonid, Komentar Mišne na Sanhedrin X,2). Štiteći i poštujući svoju predaju, židovstvo je sačuvalo i religiju za čovječanstvo. Tu spoznaju oblikovali su na razne načine i filozofi, pisci i učitelji kasnijega židovstva.

Lit.: D.M. Eichhorn (Hrsg.), *Conversion to Judaism*, 1965; H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes I*, 1978, 253 i d.; 428 i d.; 447 i d.; W. Bousset/H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*, ⁴1966, 76 i d.;423 i d.; *Die Lehren des Judentums III*, 1929, 339 i d.; S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zeiten Tempels*, ²1980, 8 i d.; 25 i d.; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, 1983, 160 i d.; 190 i d.; *Jüdisches Lexikon IV/1*, 1927/82, 236–39.1146–51; *Encyclopaedia Judaica 13*, ⁴1978, 1182–93.

D. VETTER

2. kršćanski

Apostoli su dobili nalog od uskrsnuloga Gospodina: »Dana mi je sva vlast, nebeska i zemaljska. Zato idite i učinite sve narode učenicima mojim! Krstite ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga! Učite ih da vrše sve što sam vam zapovjedio! Ja sam s vama u sve vrijeme do svršetka svijeta« (Mt 28,18–20). – »Idite po svem svijetu i propovijedajte radosnu vijest svakom stvorenju! Tko bude vjerovao i pokrstio se, spasit će se; tko ne bude vjerovao, osudit će se« (Mk 16,15–16).

a) Trinitarno utemeljenje misije na Drugom vatikanskom koncilu: M. ne podliježe slobodnom ljudskom raspoloženju nego ima svoj objektivan temelj u božanskoj ekonomiji spasenja. Misionarska djelatnost ima temelj u srži Crkve, a ova u srži utjelovljenja, a ovo u srži Trojedinoga Boga. Drugi vatikanski koncil uči: »Crkva u hodu jest 'misionarska' po svojoj na-

ravi jer potječe iz slanja Sina i slanja Duha Svetoga po odluci Boga Oca« (Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve, *Ad gentes* 1,2). Bog sam vidljivo ispunjava svoj plan spasenja u povijesti; m. Crkve je pritom kao instrument koji služi (usp. *Ad gentes* 1,9). Kao što m. svoj izvor i nakanu izvodi od Trojedinoga Boga, tako je ona i usmjerena sasvim prema njemu kao posljednjem cilju svih stvari: »Zato Crkva moli i radi da cijeli svijet uđe u Božji narod, u Gospodinovo tijelo, u hram Duha Svetoga i da se u Kristu, glavi svih, dade slava i čast Stvoritelju i Ocu svega (*Lumen gentium* = LG 2,17; usp. 2,13). U središtu, dakle, ne stoji čovjek nego Bog, ne čovjekova djelatnost nego Božje postupanje, ne čovjekovo spasenje nego Božja slava. No nigdje nije čovjek ni njegovo spasenje bolje istaknuto nego u božanskoj ekonomiji spasenja koja izvire iz »izvorne ljubavi« Božje (*Ad gentes* 1,2).

Danas postoji ekumenska suglasnost da se m. treba tumačiti i shvaćati samo biblijsko-teološki, dakle trinitarno (usp. uz sljedeće: H. J. Margull, Christliche Mission, u: RGG IV, 1960, 973-980).

b) M. je vlastita Božja stvar, Missio Dei: U biblijskoj objavi Bog sam kao Stvoritelj svijeta i Gospodar povijesti suvereno upravlja tijekom povijesti. Naviještanje silnih Božjih djela u povijesti bitni je znak »biblijske povijesti«. Drugi je znak »biblijske povijesti« Božja samoobjava u povijesti. Povijest spasenja je povijest objave, a svoj vrhunac ima u Božjem samopriopćavanju njegova unutartrojstvenog božanskog života. U povijesti Izraela izabranost, Savez, obećanje i poslanje imaju jedan cilj: »Da spoznaju da sam ja Jahve«. Već u SZ Božja samoobjava dopire izvan Izraela; ona se javlja kao proročko očekivanje svršetka pred univerzumom naroda svijeta: Očekivao se skup naroda i njihovo uključivanje u Božji narod, konačni sud nad Izraelom i narodima, kraljevstvo Božje kao konačno Božje gospodstvo, novi Savez, hodočašće naroda na Sion i tamo Božja epifanija pred očima svih naroda. Spasenje Izraela i naroda ne ovisi samo o silnom Božjem povijesnom djelovanju nego je Bog i spasenje čovječanstva. Izrael igra pritom jedinstvenu ulogu kao izabrani narod, ali je ipak samo svjedok i primatelj.

Proročka očekivanja SZ nalaze u NZ, u poslanju Isusa Krista, svoje ispunjenje: Bog sam ulazi putem *missio* Sina »na nov i konačni način u ljudsku povijest čovječanstva« (*Ad gentes* 1,3). Time je Božje povijesno spasenjsko djelovanje postalo Missio Dei, čitavo kristološko spasenjsko događanje obuhvaćeno od čovjekova postanka do paruzije i karakterizirano kao božansko djelovanje. Kristov križ i Božji sud nad Izraelom i narodima, krv »za mnoge«, novi Savez s čovječanstvom, utjelovljena Božja epifanija pred svim narodima, otkupljenje svijeta. Na križu i uskrsnućem događa se eshatološka Božja vladavina za cijelu ekumenu. Iz križa i uskrsnuća kao otkupljujućega spasenjskog čina »za sve« nužno slijedi misija kao eshatološko okupljanje Božjeg naroda. Ovo okupljanje je Missio Dei: Slanjem Duha Svetoga koji izlazi od Oca i Sina, uzdignut Gospodin je sam nositelj te Missio, eshatološki je događaj Krista koji se zbiva od križa do paruzije. Kao što je Kyrios nositelj misije, tako je on i njezin cilj: »i da 'svaki jezik' prizna – na slavu Boga Oca: Gospodar je Isus Krist« (Fil 2,11).

c) M. je stvar Crkve, Missio Ecclesiae: M. je sredstvo za okupljanje novoga Božjeg naroda u Božjoj ruci. Ona sudjeluje kao instrument u otkupljujućem događaju Krista od križa do paruzije. Duh Sveti čini najprije u samoj Crkvi Kristovo zajedništvo i Kristovo svjedočanstvo. Zatim će ona »potaknuta Duhom Svetim suradivati kako bi se Božja odluka po kojoj je Bog postavio Krista kao izvor spasenja za čitav svijet, stvarno izvršila« (LG 2,17). Kao što je m. utemeljena u žrtvi na križu »za sve«, tako je i otkupljenje po Kristu sadržaj njezina naviještanja. Ona poziva na obraćenje i poslušnost vjere, poziva na okupljanje (krštenje!) novoga Božjeg naroda iz Židova i pogana.

Iz toga proizlazi razlučivanje misije od ostalih djelatnosti Crkve. M. nije dušobrižništvo nego okupljanje Božjeg naroda, nije briga za kršćane nego obraćenje nekršćana. M. nije isto što i → dijalog s nekršćanima koji je, prema H. Dumoulinu, »služenje bližnjem i ljudskom društvu bez neposrednog nastojanja da ih obratimo« (*Katholische Mission* 3, 1971, 80). Misija je također više od širenja nekog učenja. Ona je sigurno usađivanje Crkve, ali upućuje i dalje od toga, jer Crkva je samo instrumentum i sacramentum. M. također nije međucrkveni učinak pomoći npr. od starih crkava za mlade

crkve. Nasuprot njoj stoji nekršćansko čovječanstvo.

d) M. i različite kulture: M. nije nužno povezana ni s kakvom kulturom niti s »kršćanskim Zapadom«. M. nije širenje kršćanstva u obliku bilo koje kulture. Ona nije ni razvojni niti kolonizatorski pothvat (usp. *Pogrom*, posebno izdanje br. 50/51, 8, 1977, 136 i d.). M. prvenstveno ne cilja na promjenu kultura, zemaljskih struktura, gospodarskih ili političkih sustava nego na čovjekovu religioznu egzistenciju. Dakle, dimenzija njezina djelovanja leži mnogo dublje; ona je mnogo »radikalnija«; ona je *religio*, pomirenje čovječanstva s Bogom (2 Kor 2,14 i d.). Ona neposredno suočava nekršćansko čovječanstvo sa živim Bogom koji se u raspetom i uskrslom Kristu objavljuje kao ljubav. M. prenosi svijetu poziv na svadbu koju je Bog pripremio čovječanstvu. Iako m. cilja na vječno u čovjeku, to ne znači da je ona ravnodušna prema vremenitom ili da će to ostati netaknuto. Slučaj je obrnut. Evangelizacija kultura znači najveći preokret koji se može zamisliti i obuhvaća sve. To je »revolucija« božanske ljubavi. NZ govori o »novom čovjeku« i »novom stvorenju«.

Unatoč sveobuhvatnoj univerzalnosti Crkve, m. potvrđuje svaku vrijednost u svakoj kulturi: »Svojim djelovanjem ona čini da dobro što se nalazi u srcu i pameti ljudi ili u posebnim obredima i kulturama naroda ne samo ne propadne, nego da se pročisti, podigne i usavrši na slavu Božju, na poniženje đavla i na sreću čovjeka« (LG 2,17). Praktično provođenje ove univerzalnosti svagdašnji je tvrdi kruh misije. Teškoće koje pritom treba svladavati dadu se ukratko formulirati ovako:

Svjetska m. bori se s problemom razumijevanja svih kultura. Ona mora i samu sebe učiniti razumljivom svim kulturama. M. mora imati u vidu problem promjene kulture. Mora sebi postavljati sljedeća pitanja ovako: Kako se evanđelje može utemeljiti u »nekršćanskim kulturama«? Kako treba izgledati Crkva koja se mora ukorijeniti u svim kulturama i unatoč tomu sačuvati svoje nezamjenjivo jedinstvo? Kako m. treba evangelizirati, pokršćaniti cijele kulture? Kakve kriterije ima kada prosuđuje tuđe kulture? Kakvo značenje pripada nekršćanskim religijama i kako treba izgledati odnos između kršćanstva i tih religija?

Kriterij u prosuđivanju i tretiranju nekršćanskih religija i kultura je evanđelje Isusa Krista. Što njemu protuslovi, apostol Pavao odbacuje. Sve ostalo ostavlja da vrijedi ili koristi za izgradnju zajednica. Prema tom prvobitnom modelu još će se i danas morati usmjeravati m. suočena s mnogostrukošću kultura.

Lit.: J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster ²1925; G. Rosenkranz/E. Lohse/J. Margull/H. W. Gensichen/N. Geodall/H. Hermelink/Th. Ohm, Mission, u: RGG IV, Tübingen ³1960, 989–999; Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg 1961; G. F. Vicedom, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, München 1958; isti, *Mission in einer Welt der Revolution*, Wuppertal 1970; J. Müller, *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip*, Munster 1973; J. Dörmann, Die universale Mission der Kirche vor der Herausforderung der einheimischen Kulturen. Das Problem der Indigenisation, u: J. Dörmann (Hrsg.), *Weltmission in der Weltkrise*, St. Augustin 1979, 9–20.

J. DÖRMANN

3. islamski

Kuran ne poznaje nikakav misijski nalog. »Islamska m.« predstavlja oponašanje kršćanskoga djela misije. Ona nije starija više od 100 godina. Ona započinje u Indiji, gdje se islam osjećao snažno ugroženim od kršćanske misije. Stihovi iz Kurana, koje branitelji »islamske misije« koriste za opravdavanje svoje djelatnosti, zapravo se odnose na pastoralni rad unutar vlastite zajednice i na način na koji se treba postupati s pristašama drugih vjeroispovijesti. Ima mnogo prosvijećenih muslimana koji smatraju nekorisnom i vremenu neprimjerenom svaku vrstu međusobnoga misionarenja među pristašama objavljenih religija.

Neovisno o tome, od početka sedamdesetih snažnije se provodi »islamska m.«. Ona se označuje kao *al-da'wa* kako bi se stekao dojam legitimnosti. Taj je izraz doduše odomaćen u islamskoj tradiciji, no u području pravovjernoga islama on nije bio korišten u smislu misije. Za Kuran je da'wa poziv koji Bog preko proroka upućuje čovjeku (14,44). U tom smislu Muhamed biva pozvan da uvjerljivim i nenametljivim riječima pridobiva vjernike. Svaki je prorok imao svoju da'wu. Koristeći se heterodoksnim elementima tu su ideju razvili u pojam *»propagande«* tek ismailiti, jedna šijitska sekta. Za vrijeme vladavine ismailitskih Fatimida u Egiptu (X.–XII. stoljeće) na njihovu je dvoru u Kairu bila redovita misijska akademija, no ta je praksa ostala to što je i bila: marginalna heterodoksna pojava.

U političkom smislu *da'wa* znači zahtjev neke osobe ili neke obitelji za imamatom, tj. za

religiozno-političkim upravljanjem nekim geografskim prostorom, u kojemu žive vjerski istomišljenici onoga koji postavlja taj zahtjev. U skladu s tim se kaže sāhib ad-da'wa (subjekt zahtjeva). Kao takvi subjekti nerijetko su se pojavljivali politički pustolovi. Za njih je tada njihova da'wa bila *casa nostra*.

Prva se upotreba izraza da'wa u smislu misije ili štoviše propagande susreće u ustanovi Dār ad-da'wa wal-irshād (kuća za propagandu i poučavanje) u Kairu koju je utemeljio Rashīd Ridā (1865–1935), jedan politički snažno motivirani reformistički teolog. Ubrzo nakon izbijanja libijske rujanske revolucije 1969. prosinca iste godine u Tripoliju je osnovan Djam'iyyat ad-da'wa islāmiyya (Islamic Call Society) koju su širom svijeta prihvatile muslimanske zajednice u dijaspori. Ta se organizacija ipak teško može shvatiti kao neko misijsko društvo (*Report on the Islamic Call Society Achievements from the date of its establishement until December 31*, 1977, Tripoli 1978, 80). Izraz m. rado upotrebljavaju izvjesne skupine s Indijskoga potkontinenta. Područje njihova djelovanja obuhvaća zapadnu Europu i prekomorske zemlje. Rezultati njihove »misijske djelatnosti« su više nego skromni. Njihove se metode uglavnom ograničuju na publicističku djelatnost i na podizanje džamija. Ahmedijski pokret sa sjedištem u Rabwi (Pakistan) brine se u Africi i o školama i ima jednu ili dvije vlastite misijske bolnice. Od 1983. planira se osnivanje islamskoga misijskog sveučilišta u Nizozemskoj. Nositelj su projekta tzv. »Islamske misije« iz Pakistana.

Lit.: EI², II, 168–170. S. BALIĆ

MISTIKA

1. židovski

a) »Neka se ne drži predavanje... o prijestolnim kolima.« Povijest židovske mistike proteže se od njezinih početaka u I. stoljeću pr. Kr. do negdje u XVII. stoljeće pos. Kr. kao *tajni nauk* (ezoterizam): s jedne strane, mistično se znanje ne može neposredno jezično izraziti; s druge strane, i ono što može priopćiti »skrivena mudrost« (*hokma nistara*) ostaje ograničeno na »poznavatelje milosne ljepote« (*jod'ej hen*) odnosno »nositelje razuma« (*maskilim*, prosvjetitelji) ili »mudrace srca« (*hahmej ha-lev*) i na njihove učenike koje je u to trebalo uputiti. Oni su trebali tajnom usmenom predajom indirektno vidljivoga stići na onaj put koji vodi k mističnoj spoznaji Boga i njegove objave. To uranjanje u tajne svijeta božanstva i njegova djelovanja (teozofija), u stvaranje i u zagonetno postojanje svijeta počelo je istodobno s razvitkom farizejsko-rabinskoga židovstva. U Palestini su mistično i teozofijsko umovanje njegovali upravo učitelji Mišne iz sredine Rabana Johanana ben Zakaja koji je prije uništenja Jeruzalema bio ondje na čelu jednoga »velikog učilišta« (j Megila IV,73d), a poslije je utemeljio učilište u Javneu i uzdigao ga u novo središte židovskoga života (b Gitin 56a-b; Avot Rabi Natana IV), te iz sredine Rabi Akive ben Josefa, koji je vodio školu u Bene Beraku (b Sanhedrin 32b), poučavao mnogobrojne sljedbenike (b Nedarim 50a) i snažno utjecao na formulaciju i prenošenje tradicije usmenoga nauka (b Sanhedrin 86a). Istinski nositelji najstarijega organiziranog pokreta židovske mistike u doba njezina procvata od III. do VI. stoljeća pos. Kr. kriju se iza imena velikih učitelja talmudskoga doba. Kao izvanredni poznavaoci teozofijskoga nauka o pojavi prijestolnih kola, osim Rabana Johanana ben Zakaja (oko 40) i Rabi Akive (mučenička smrt oko 135), navode se (Tos. Hagiga II,1.2; b 14b): Rabi Eleazar ben Arah (oko 90), Rabi Jošua ben Hananja (oko 90) i Rabi Hananja ben Hahinaj (oko 120), pa (b Hagiga 13a) Rabi Johanan (III. stoljeće), Rabi Aši (oko 300) i Rav Josef (IV. stoljeće) i rav Josef (IV. stoljeće). Tradicijska literatura nudi mnogobrojne, razasute primjere mudrosti, čuvane pod strogim mjerama opreza kao tajni nauk (M Megila IV,10; b Hagiga 13a; Pesikta 145b; Berešit raba III,1,3; Vajikra raba XXXI,24,2): »Neka se predavanje...: o stvaranju (*ma'ase be-rešit*) ne drži pred dvojicom, a o prijestolnim kolima niti pred jednim (*merkava*, usp. Ez 1; 10), osim ako je to mudrac koji je stekao uvid vlastitim razmišljanjem« (M Hagiga II,1; usp. Tos. II,1.7; b 14b). Od onih koji su prodrli u »skrivenu mudrost«, nisu svi preživjeli mistične studije: »Četvorica su ušla u raj... Ben Asaj je pogledao i umro... Ben Soma je pogledao i pretrpio štetu...«, samo je rabin Akiba dospio do »blistavih mramora« i preživio (b Hagiga 14b; Tos. II,3). Najvažniji doku-

menti ranoga židovskog ezoterizma (»hekalotski« tekstovi) opisuju nebeske dvore (*hekalot*) u koje ulazi gledatelj, a u posljednjem, sedmom, nalazi se prijestolje Božje slave (P. Schäfer i dr. (Hrsg.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 1984).

I u srednjovjekovnoj židovskoj mistici, ponajprije onoj iz XII. i XIII. stoljeća, posrijedi je bio svjesni tajni nauk. Budući da njegova tema nije bilo znanje stečeno iz osobnog iskustva pojedinca, nego se prije moglo primati samo predajom preneseno prvobitno znanje čovječanstva – znanje Adama, prvoga čovjeka, o ljudskom i božanskom (usp. Meir ibn Gabaj, *Avodat ha-kodeš*, 1531) – s tim židovskim ezoterizmom povezivalo se ime *kabala*; za razliku od njegove dotadašnje primjene kao naziva za usmenu Toru tradicijskoga lanca (M Avot I,1.3, v. 6.8.10.12), taj je pojam sada dobio specifično značenje nauka koji se bavi najtajanstvenijim i najdubljim znanjem o ljudskom životu, ograničenom na mistike svih razdoblja, i koji je tajan s obzirom na okolnosti svoje predaje. Pjesnik i filozof Salomon ben Juda ibn Gabirol (XI. stoljeće), koji je u svojem himnu »Kraljevska kruna« (*keter malhut*) smjelo ocrtao teozofijsku sliku svijeta i prvi u tom posebnom smislu uporabio taj pojam.

Od otprilike 1200. godine židovski mistici, koji su zastupali taj tajni nauk, nazivali su se »gospodarima kabale« (*ba'alej ha-kabala*). Pod dojmom katastrofalnih događaja iz doba križarskih ratova (1096. i 1147.) i iskustava najtežih progona i stalne pripravnosti na mučeništvo, židovstvo je u Njemačkoj znatno pridonijelo povijesti naroda u dijaspori: iz religiozne pobude nastao je tzv. *njemački hasidizam*. Već sam izraz »hasidej Aškenaz« (»pobožnici Njemačke«), kako su suvremenici nazivali nositelje toga novog mističnog pokreta, obilježava njihovo djelovanje; naime, već je hasid najstarijega rabinizma bio sklon tomu da jedan jedini propis židovskoga životnog puta (*halaha*) shvati najozbiljnije, pa se time razlikovao od naslijeđenoga židovskog ideala pravednika (*cadik*) koji nastoji ispuniti sve odredbe božanske upute za život na jednak način, u pravoj mjeri i u pravo vrijeme. Iste radikalne crte religijskoga i moralnog života karakteriziraju njemačke *hasidim* koji su se u XII. i XIII. stoljeću pojavili u Porajnju, i njihov se utjecaj odražavao u sjevernoj Francuskoj i širio prema južnoj i srednjoj Njemačkoj. Kao što su »mudraci srca«, koji su u talmudsko doba predstavljali »skrivenu mudrost«, pripadali istaknutom soju učenjaka, tako se i srednjovjekovni njemački hasidizam njegovao u krugu obitelji Kalonimida, podrijetlom iz Italije, koja je stoljećima davala ton duhovnom životu u Speyeru, Wormsu i Mainzu. Njemački hasidizam oblikovala su tri člana te obitelji: Samuel Hasid iz Speyera sredinom XII. stoljeća, njegov sin Juda Hasid iz Wormsa (oko 1150–1217) te njegov učenik i rođak Eleazar ben Juda iz Wormsa (oko 1230). Oni su stvorili sloj »asketa zajednice« koji su davali prednost kontemplativnom životu za razliku od aktivnoga. U povijesnoj ili književnoj vezi sa starijim ezoteričnim predajama nisu neizbježno samo one obitelji koje su u tradicijskom smislu imale najveće obrazovanje, pismoznanstvo i pobožnost i koje su istodobno poticale i oblikovale novu mistiku njemačkoga hasidizma, nego i isto toliko važne francuske obitelji iz Languedoca, koje su od 1150. do 1250. imale važnu ulogu u kristalizaciji provansalske kabale; to pokazuje Sefer ha-bahir, knjiga koja je doduše objavljena u Provansi oko 1180. godine, no čije se podrijetlo može objasniti tajnim istočnjačkim židovsko-gnostičkim skupinama. Kabala je nastala u Provansi kada se u Languedocu proširio crkvenootpadnički katarski i biblicistički valdenški nauk. Njihovi sljedbenici izdvojili su se iz svjetovnoga života (odatle nazivi *perušim* ili *nezirim*) i posvetili se kontemplativnom proučavanju Tore.

Ezoterična m. završila je u XVII. stoljeću izbijanjem masovnoga šabetajskog pokreta, s pojavom kabalista Šabetaja Cevija (1626–76) kao Mesije sve do njegova otpadništva od židovstva i prelaska na islam te s dolaskom i uspjehom do tada posljednje velike mističke struje u hasidizmu među poljskim Židovima od druge polovine XVIII. stoljeća. Novija kabala koju je već bio utemeljio Izak Luria (1534–72) u Safedu – uz preuzimanje mesijanskoga elementa u središte mističnog sustava – zahvatila je široke krugove i odredila njihove oblike života. Želja koju je pobudila lurianska kabala za otkupljenje zajednice u ovom svijetu porasla je do povijesnog vala u mesijanskom pokretu šabetajevaca i rasplinula se s njegovom propašću. Hasidizam, »pokret buđenja«, koji se razvijao iz rabinski neukih krugova kada je njegov utemeljitelj, karizmatik i čudotvorni izlje-

čitelj Izrael ben Eleazar (1700–1760) ili Ba'al Šem Tov, popularizirao samo one kabalističke sadržaje koji su se mogli sačuvati u srcima masa. Bogata hasidska literatura daje nadaleko rašireno svjedočanstvo (usp. knjige Martina Bubera, *Die Geschichte des Rabbi Nachman*, 1906; *Die Legende des Baalschem*, 1908; *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, 1945; *Die chassidische Botschaft*, 1945; *Die Erzählungen der Chassidim*, 1950; s tim u vezi G. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, 1962, u: *Judaica* 1, 1963, 165–206). Kabalistička tradicija u Njemačkoj prekinula se sa svršetkom XVIII. stoljeća. Nastojanja Mosesa Mendelssohna (1729–86) da se tradicijski židovski život poveže sa sudjelovanjem u profanom obrazovanju utjecalo je isto toliko koliko i zastrašujuće posljedice heretičkih šabetajevskih uvjerenja na krugove koji su ostali strogo ortodoksni. Proučavanje kabale nestalo je iz središta njemačkoga židovstva. Utjecalo je, doduše, na mistične tendencije koje su prodirale iz Poljske, no u XIX. stoljeću kabalistička je tradicija nastavila u Njemačkoj živjeti u potpunoj tajnosti, utjecala na eshatološko skoro očekivanje hasidskoga svijeta rabina Nahmana Bračlavskog (1772–1811) i završila u proročkom mesijanizmu i religijskom cionizmu pod njegovim utjecajem.

b) »... prijestolje slave.« Mistici mišnanskoga i talmudskog razdoblja nisu se udubljivali u bit Božju, već su nastojali spoznati misterije svijeta nebeskoga prijestolja. U mističnoj ekstazi gledali su preegzistencijalno prijestolje Božje koje primjerno obuhvaća sve oblike stvorenja: »Dođi i vidi! Sve što je Bog stvorio u svojem svijetu, što je pričvršćeno na prijestolje slave. Stvorio je čovjeka, lava, vola, orla i pričvrstio ih na prijestolje slave« (Mišle za Izr 20,2; usp. b Hagiga 12b). Od najstarijega opisa vizije prijestolja: »Oblaci i vjetrovi odnijeli su me (Henok) u nebo. Ušao sam... Pogledao sam i opazio visoko prijestolje...« (etiopski Henok 14,9 i d.; usp. 71,5 i d.; slav. Hen 20–22), potječu različita svjedočanstva: »Sedam je stvari stvoreno prije stvaranja svijeta: Tora, obraćenje, edenski vrt (raj), gehinom (pakao), prijestolje slave (*kise ha-kavod*), (nebeska) svetost i ime Mesije« (b Pesahim 54a; Nedarim 39b; usp. Berešit raba 1,1,1); ova linija vodi do ekstatičnih opisa prijestolnoga svijeta u traktatima merkabskih vizionara, »hekalotskih knjiga« (G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, 47–86).

c) »... koji razumije i tajnu božanskoga jedinstva«: Srednjovjekovni kabalisti njemačkoga hasidizma preuzeli su rabinsku tradiciju, ali s recepcijom drugoga smisla: Njihovi su pogledi otkrivali sve svjetove, pa i onaj skrivenoga Boga, koji nema nikakve odredbe niti atribute i kojega klasično glavno djelo kabale, napisano u XIII. stoljeću u Kastilji u pseudoepigrafskom obliku, Zohar (*sefer ha-zohar*, »knjiga sjaja«), naziva *En Sof* (»beskrajnost«) (G. Scholem, op. cit., 171–266; isti, *Die Geheimnisse der Schöpfung*, 1971). Mistici su prodrli na mjesto na kojem su uvijek stajali, čak u tajnu En Sofa, u unutarnju Božju opstojnost. Oni su simbolički preobrazili stvarnost rabinskoga židovstva. Kroz njihove simbole sja svijet transcendencije koji je uskraćen neposrednom jeziku, stari propisi i radnje postaju transparentni, pa se ispod toga javlja nešto novo (G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, ²1977, posebice 159 i d.).

Kao najvažniji instrument njihove reinterpretacije tradicijskoga židovstva kabalistima je služila *mistična egzegeza* Tore u skladu s njezinim značenjem za židovski narod: tu su otkrili nove osjetilne slojeve, koji su davali simbolički uvid u tajne božanske naravi, mistikom brojeva. U svakoj riječi Tore zasvijetlilo im je beskrajno mnogo svjetala (»sedamdeset lica«). Time se probila m. Torine riječi u kojoj se odražava spoznaja; ona mistično proširuje staro gledište o verbalnoj inspiraciji objave na shvaćanje o bezgraničnom osjetilnom bogatstvu Božje riječi.

Njemački hasidim i prvi francuski kabalisti razvili su prvi put u židovstvu kontemplativnu *molitvenu mistiku*. No ona se nije očitovala slobodnim izljevom riječi moliteljâ već razmišljanjem o riječima tradicijskih židovskih glavnih molitvi: »Njemački hasidim običavali su brojiti i izbrojiti svaku riječ u molitvama, blagoslovima i himnima i tražili opravdanje za broj riječi u molitvama iz Tore« (Jakob ben Ašer, *Tur orah hajim*, § 113). Preobrazbu govorenoga teksta molitvi u zajednici, od davnine više-manje fiksnih, u mistični proces u duši pojedinca omogućilo je sredstvo koje se otprilike od 1200. godine naziva »kavana« (»nakana«). U tradicijskom židovstvu taj pojam od farizejsko-rabinskoga doba znači da iz-

vršitelj religijskih propisa mora usmjeriti svijest na ono što mu je činiti; kabalisti su u tom shvatili medij koji inventar riječi u molitvama preobražava u simboličke indicije za uspon u svijet božanske sfere tako da mistični promatrač molitvi može opipati, kao uz rukohvat, dubine ili visine En-Sofa te postići zajedništvo s Bogom (*devekut*), najprisniji odnos Boga i čovjeka, a da se ne pomiješa s Bogom.

Doduše, kabalisti se nisu potpuno odrekli stare prijestolne mistike; no oni su otišli mnogo dalje stvarajući novu teozofiju – *misterij jedinstva Božjega u njegovoj živosti*. Stvorili su i svoj instrument – neku mističnu psihologiju: »Znaj, tko god razumije znanost duše, taj razumije i tajnu Božjega jedinstva« (Eleazar ben Juda Wormski, *hokmat ha-nefeš* /1876, B1 3d/). Hasidi su oblikovali predani nauk o jedinstvu Božjem radi teozofije o dubinama božanske živosti čije se jedinstvo pokazuje u njezinoj dinamici. Stari ezoterični tekst, »Knjiga stvaranja« (*Sefer jecira*) iz talmudskoga doba, prikazao je elemente svijeta kao deset iskonskih brojeva (*sefirot*) te od dvadeset i dva hebrejska suglasnika također objasnio tajnu funkciju pojedinih slova: »Smislio ih je (Bog), stvorio, sklopio, vagnuo, zamijenio ih i stvorio njima svijet i sve što je trebalo stvoriti« (usp. G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, op. cit., 82). No kabalisti su u *sefirot* prepoznali razne aspekte Boga koji se u svojem stvaranju objavljuje, živoga Boga, Boga koji djeluje. Njihovo poniranje u tajne Stvoritelja i stvaranja ticalo se neposredno čovjekova života i stvorilo određeno ponašanje – hasidski moral (*hasidut*).

Lit.: E. G. Papus, Hrsg., *Die Kabbala* (Ubers. J. Nestler), ²1903; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957; isti, *Studien zur jüdischen Mystik, Judaica 3*, ²1977; isti, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, 1962/1977*; isti, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, ²1975; *Encyclopaedia Judaica 10*, ⁴1978, 489–653.

D. VETTER

2. kršćanski

Riječ m. na religijskom području pripada nejasnijim pojmovima uopće. Za mnoge suvremenike m. je nešto tajnovito, neobično i svijetu tude. To potvrđuju česti spojevi riječi, koji se javljaju kao npr. magično-mistično itd. Osim toga, m. je religijski fenomen koji se unutar konfesija različito ocjenjuje. Dok je u katoličkoj pobožnosti i teologiji m. imala i ima visok položaj, dotle je u protestantizmu posebno u XIX. i XX. stoljeću došla na zao glas s obzirom na pitanja samootkupljenja i pravednosti djelima. Susrećući se s azijskim pokretima meditacije, Zapad je posljednjih godina sve više dolazio u doticaj s istočnom meditacijom. Oblici, u kojima se ona javlja poput joge, zena i islamske sufijske meditacije, bjelodano pokazuju da teologije sekularizacije Gogartena, Bonhoeffera itd. ne pogađaju više duh vremena koji vlada. Paul Tillich je jednom s pravom rekao: »Protestantizam, u kojem nema više prostora za meditaciju i kontemplaciju, ekstazu i 'mistično sjedinjenje', prestao je biti religija«. Mistiku mnogi danas opet uzimaju ozbiljno kao osobno iskustvo cjelovite religioznosti, čak se poštuje i njeguje kao oblik religioznog iskustva koji je posebno primjeren novovjekoj svijesti.

M. se izvodi od grčke riječi »myein« koja znači isto što i »zatvoriti«. Prema etimološkom izvođenju Rudolfa Otta, riječ dolazi iz osnove koja je još sadržana u sanskrtskom muš a znači »krišom, prikriveno, tajno raditi« (*Das Heilige*, 30). To je istodobno riječ od koje potječe riječ »mysterion« (tajni kult, tajno učenje). Budući da su članovi religijskih tajnih saveza, kao npr. eleuzinijskih misterija, bili obvezani na najstrožu šutnju (arkanska disciplina), tj. morali »zatvarati usta«, nazivala su se ta učenja i obredi »misterijima«. U novoplatonskoj filozofiji primjenjuje se »myein« u smislu: »zatvoriti osjetila«. Gledano sa stajališta religijske znanosti, m. se dade s Friedrichom Heilerom opisati na sljedeći način: »M. je onaj oblik ophođenja s Bogom pri kojem se radikalno negira svijet i 'ja', pri kojem se ljudska osobnost rastvara, zalazi, tone u beskrajno Jedno božanstva« (*Das Gebet*, 249). U religijskoj znanosti udomaćila se Heilerova, Menschingova i dr. suprotstavljenost »mistike« i »proročanstva«, kao polarnih strukturnih oblika univerzalnih religija, koja u svakom slučaju nije ostala nekritizirana. Premda se doduše može s jedne strane govoriti »o jedinstvenoj 'bîti' mistike«, ipak je Rudolf Otto točno ukazao na to da je »pogrešna tvrdnja kako je upravo m. uvijek m., kako je uvijek i svuda jedna te ista veličina, te kako u obilježjima ima u njoj mnogo više raznolikosti koja je upravo tako velika kao i raznolikost na bilo kojem drugom duhovnom području« (*West-Östliche Mystik*. 3.

izdanje koje je preradio G. Mensching, München 1971, 2).

Religiozni polazni doživljaj mistike sastoji se u tome da se naspram pojavnog svijeta stoji kritički i više ili manje s neprihvaćanjem. Pojave se u svijetu spoznaju kao zapreke za spasenje koje odvraćaju od onoga što je »pravo«. »Ja sam tako sit čudnih stvari, tako umoran od raznolikosti: to ništa drugo ne može donijeti nego muku: pretijesno mi postaje u vremenu!« (Tersteegen). Pred tim vanjskim i nepravim svijetom, koji nije pravi, mistik zatvara svoja osjetila (usp. »mycin«). Središnja je zapreka za njega »egzistencija njegova 'ja'« (G. Mensching). Mistik se trudi da se oslobodi od tog fatalnog »jastva« ili »mojosti«. On mora smiriti naravni duševni život, umrtviti ga, odnosno, po riječima Meistera Eckharta, čovjek se mora »osloboditi samoga sebe«. Mistikov polazni doživljaj je čovjekovo rastavljanje od Boga koje je iskusio: samoća. »Kada se, Bože, smijem sjediniti s tobom? Kada daleko od smrti kažem: sada živim! Jer, ništa mi ne da umrijeti« (Ivan od Križa). Tipično za mistiku je sistematiziran, stupnjevit put spasenja, mistična staza, »scala mystica«, kao što kažu mistici, nadovezujući se na Jakovljev san o nebeskim ljestvama (Post 28). Mistik se uspinje Bogu s ciljem da mu bude sasvim blizu, odnosno da se s njim sjedini. Tijekom svog unutarnjeg uspinjanja mistik doživljava potpunu valnu dužinu između polova ljudskog postojanja: Prožet čežnjom za spasenjem on tetura između svjetla spasenja i mraka Božje udaljenosti. Uzajamno se izmjenjuju euforična i depresivna stanja. Prije no što se postigne mistično najviše stanje u doživljaju sjedinjenja, nerijetko se pojačava osjećaj samoće do podnošenja beskrajno duboke zdvojnosti (desperatio) u stanju navodne napuštenosti od Boga. Kod nekih mistika depresije su trajale tjednima, mjesecima, katkada godinama. Za ovu fazu unutarnjeg uzdizanja mistici su skovali riječi kao »desolatio«, »sterilitas animae« (Bernard iz Clairvauxa), »tamna noć duše« (Ivan od Križa), »duhovno raspeće« itd. U slikovitom mističnom jeziku nalaze se posebno metafore o suhoći i mraku. Počam od Origena izlazak Izraelićana iz Egipta bio je spiritualiziran i tumačio se kao unutarnje uspinjanje duše k Bogu. Meister Eckhart je svršetak unutarnjeg uspinjanja označio kao »odijeljenost«. To je stanje istodobno trenutak neposredne blizine uz božanstvo i najveće udaljenosti od empiričkog svojstva stvorenog svijeta. Odijeljenost nije nikakav vanjski bijeg od svijeta nego *unutarnje držanje*: »oslobođenost«, »bezazlenost«, »mirnoća«. U slikovitom mističnom jeziku često se govori o »pustinji, pustoši«: »Pustinja me mami, tu smo sami samo Bog i ja, tu je duh s duhom. O samoće, tako daleko, tako daleko od stvorenja i mjesta i vremena« (Tersteegen).

Vrhunac unutarnjeg uspona je »unio mystica«, mistični doživljaj jedinstva s Bogom koje se doživljava ili kao recipročna istovjetnost (Ja sam Ti, Ti si Ja) ili kao doživljaj imanencije (Ja sam u Tebi, Ti si u meni). Unutarnjoj odijeljenosti mistika može, ali ne mora nužno, odgovarati njegova vanjska izoliranost. Doduše, mnogi mistici često izbjegavaju svijet, ali ipak ne ustraju u toj odijeljenosti od svijeta nego se opet vraćaju u svakodnevni život s temeljito promijenjenim stavom. Čest prigovor da su mistici pasivni i da negiraju život (za razliku od aktivnih proroka), opravdan je samo za neke mistike i ne bi se trebao uopćavati.

Kršćanska m. ima bogatu tradiciju. Pavao vrijedi kao »praotac«, odnosno »otac katoličke mistike« (Heiler). Albert Schweitzer u svom djelu *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) postavlja tezu da je Pavlovo učenje o opravdanju samo »sporedni krater« u cjelini njegove kristovske mistike. Kod Pavla se nalaze dojmljiva upućivanja na njegove vlastite mistične doživljaje (2 Kor 12). Kršćanski je život za Pavla »biti u Kristu« (Rim 8,1; 2 Kor 5,17), to je »život skriven s Kristom u Bogu« (Kol 3,3) i nalazi se u onostranom svijetu (Fil 3,20). No, glavni mistični spis NZ je Ivanovo evanđelje koje predstavlja omiljeni spis mnogih kršćanskih kao i nekršćanskih mistika. Isus ovdje uvodi svoje učenike u misterij kontemplacije: »Vidjet ćete otvoreno nebo...« (Iv 1,51). To je pravo podučavanje u molitvi »u duhu i istini« (Iv 4,24).

Na kršćansku mistiku utjecat će uz novozavjetni korijen i dva izvankršćanska izvora: neoplatonsko-plotinsko naslijeđe i kasnoantički stoicizam. U ranokršćanskoj Crkvi ima niz istaknutih mistika (na Istoku: Makarije Veliki, Gregur Nazijanski, Ivan Krizostom, Makarije iz Mezopotamije). U zapadnoj Crkvi

osobito je Augustin bio taj koji npr. u 9. knjizi svojih *Ispovijesti* opisuje posljednji razgovor sa svojom majkom, razgovor koji prelazi u mističnu kontemplaciju. Nadalje treba spomenuti Boetija, kancelara Teodorika Velikog. U zapadnom srednjem vijeku m. je dosegla svoj vrhunac s Bernardom iz Clairvauxa i viktorincima u Francuskoj, u Italiji s Franjom Asiškim i Bonaventurom, sa Španjolcem Rajmundom Lulom i Nizozemcem Janom van Ruysbroekom. Značajna je bila engleska m. koju posebno predstavlja Rikard od Hampole, Julijan od Norwicha i anoniman autor djela *Cloud of Unknowing*. Na njemačkom je području srednjovjekovna m. postigla svoj zenit kod redovnica mistika (Hildegarda iz Bingena, Mehthilda iz Magdeburga) i u genijalnom predstavniku spekulativne mistike Meisteru Eckhartu kao i njegovim učenicima Johannesu Tauleru i Heinrichu Seuseu. U najznačajnije katoličke mistike iz doba reformacije ubraja se Ignacije Lojolski, Tereza Avilska, Ivan od Križa u Španjolskoj i Franjo Saleški u Francuskoj.

Protestantska m. počinje s Martinom Lutherom koji na raznolik način dotiče (što se može dokazati od 1516.) blago mističke tradicije. On čak izdaje traktat srednjovjekovne njemačke mistike kojem je dao naslov *Eyn Deutsch Theologia* (kasnije: *Theologia Deutsch*). U svom predgovoru iz 1518. veliča tu knjižicu koju stavlja uz bok Bibliji i svetom Augustinu. »Priključivanje uz mistiku« preko Luthera pridonijelo je »oživljavanju i produbljivanju reformacijske pobožnosti« (W. Zeller, Lutertum und Mystik, u: H. Reller/M. Seitz [Hrsg.], *Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*, Göttingen 1980, 105).

Za luteranstvo je značajan utjecaj mistike. Valja spomenuti s jedne strane evangeličku poučnu literaturu (molitvenu literaturu) kao i takve istaknute predstavnike kao što je Johann Arndt koji je sa svoje četiri knjige o *Pravom kršćanstvu* stvorio *jedno* standardno djelo luteranske mistike. Dok je Arndt prije svega ponovno otkrio njemačku mistiku i prenio je na luteranstvo, Filip Nicolai posegnuo je posebno za pseudoaugustinskom i pseudobernardinskom tradicijom. Utjecaj luteranske mistike osjećao se i na različitim područjima umjetnosti (u glazbi npr. kod Johanna Sebastiana Bacha). Na području crkvene pjesme m. je utjecala na Paula Gerhardta kod kojega su se trinitarna vjera i mistična pobožnost stopile u jedinstvo (usp. pjesmu Paula Gerhardta »Ist Gott für mich, so trete«. Evangelička crkvena pjesmarica br. 250, 1. strofa: Je li *Bog* za mene; 4. strofa: Moj *Isus* ... kada on ne bi bio u meni; 7. strofa: Njegov *Duh* stanuje u mom srcu). Uz luteranskog župnika Valentina Weigela treba spomenuti predstavnike spiritualističke mistike teozofa Jakoba Böhmea kao i Angelusa Silesiusa (Johan Scheffler) koji je prešao na katolicizam i čiji izbrušeni paradoksi pripadaju literarno najboljemu što je kršćanska m. iznjedrila. Istodobno su uključeni u žarku isusovsku mistiku. Mistiku reformiranog protestantizma zastupa u prvom redu protestantski svetac (W. Nigg) Gerhard Tersteegen koji je između ostaloga kao pjesnik crkvenih pjesama prenio u reformirano kršćanstvo mistično misaono blago koje je djelomično izvukao iz španjolsko-francuskoga (dakle katoličkog) područja.

U XVIII./XIX. stoljeću m. se sve više potiskuje na protestantskom prostoru. Iznimku još predstavlja najveći teolog onoga vremena Friedrich Schleiermacher. Od XIX. stoljeća protestantski je stav prema mistici kritičan i ne prihvaća je. Prije svega su Albrecht Ritschl, Emil Brunner, Paul Althaus, Karl Barth i Friedrich Gogarten energično pobijali i ocrnjivali mistiku. Ona je važila za paradni primjer grešne tendencije koju prirodni čovjek ima prema samootkupljenju. Oslanja se jedino na vlastite snage umjesto da sve prepusti Bogu. Osim toga, m. relativizira Krista i »objektivnu« Objavu u korist osobnog nadahnuća. Božja slika je u mistici neosobna i m. je konačno zamaskirani panteizam. Osim toga, grijeh je postao nedužan. Mistični životni ideal je kvijetistički, umjesto da bude – kao što bi odgovaralo evanđelju – aktivan i da mijenja svijet. Svi su se ovi prigovori kod točnijeg ispitivanja pokazali kao pretjerani i ne kao nepobitni. Protuargumenti su dobro sažeti kod J. Linnewedela. U XX. stoljeću ističe se na području evangeličkoga kršćanstva bivši generalni sekretar Ujedinjenih naroda (do 1961. Dag Hammarskjöld koji je zastupao »kršćansku mistiku koja se još teško može održati« [K. Beyschlag, Dag Hammarskjöld – ein protestantischer Mystik unserer Tage, u: H. Reller/M. Seitz (Hrsg.), op. cit.].

Lit.: F. Heiler, *Das Gebet*, ^{5}1969 (1. izd. 1918); J. Linnewedel, *Mystik, Meditation, Yoga, Zen*, ^{2}1977; A. Strebel, *Meditation in West und Ost. Wesen und Formen* (= Information Nr. 65-VIII/76), hrsg. von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) 1976; G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hrsg.), *Grosse Mystiker, Leben und Wirken*, 1984; U. Tworuschka, *Die Einsamkeit. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, 1974, 49–102. U. TWORUSCHKA

3. islamski

M. je vrlo rano počela pratiti islam kao temeljito raščlanjena, bogata duhovna struja. Mistička pobožnost pokriva dobar dio vjerskoga života. Ona pomaže raskidanju krutih okova religijskoga zakona. Ali ona za sobom povlači i opasnosti samorastvaranja prave vjerske supstancije. U nekim od svojih grana m. se prihvaća kao pravovjerna; njezine ekstremne izjave višestruko ispadaju iz okvira autentičnoga islama. Islamska je m. uvijek bila atraktivna za nemuslimanske sugovornike islama. Ona je takva i danas, što dokazuje zanimanje i porast izvjesnih sufijskih redova u Europi i prekomorskim zemljama. Povijest uči da su sufije, tj. mistici, bili oni koji su islamizirali čitava područja. U tome im je pomagao i njihov, u pravilu sinkretistički svjetonazor, njihova fleksibilnost u stavu prema moralnomu zakonu i njihov prije tolerantni negoli nepodnošljivi odnos prema drugim tradicijama. Za njih su oni imali višestruko čak i otvorenu spremnost prihvaćanja i razborito opravdanje. Bit je mistike iracionalna i teško se može klasificirati s obzirom na bogatstvo svojih formi. Arapski naziv za mistiku – *tasawwuf* (na Zapadu se za taj pojam koristi sufizam ili sufijstvo) – svodi se na riječ *sūf* (vuna). Vjerojatno su prvi mistici bili askete koji su svojom običnom vunenom odjećom htjeli izvanjski pokazati svoj odnos prema svijetu. Mistik nosi ime sūfī, faqīr, miskī ili derviš. Sve tri zadnje spomenute riječi znače: *siromah*. Početak mistike činila su pounutrenja religioznih običaja ili izvršenja dužnosti prema dubljem smislu. Tragalo se za bîti i izvorom, ne za akcidencijama. Tako se prilikom hodočašća u Meku nije tražila »Božja kuća«, već »Gospodar kuće«, naime Bog.

»Pozvanost na mistiku obično nastaje zbog unutarnjega protivljenja savjesti društvenim nepravdama, ne samo nepravdama koje čine drugi, već najprije i prije svega zbog unutarnjega protivljenja vlastitim pogreškama, što je povezano sa žestokom željom za unutarnjim pročišćenjem« (natuknica: »tasawwuf«, u: HI, 737). Postoji nemali broj vjernika koji svoju čistu religioznost prije izražavaju u mističnim meditacijama negoli u propisanome kultu. Oni doživljavaju obred uvelike kao neku rutinu koja ne vodi duhovnosti.

Sufije udružene u redove u svom religioznom životu slijede pravila koja im trebaju olakšati put k Bogu. Ukupnost tih puteva zove se tarīqa (put). Ona se shvaća kao suprotnost *šerijatu*.

Pravovjerni mistici svakako zasnivaju svoje ponašanje na *šerijatu*; *tarīqa* im služi jedino kao dodatna pripomoć. Ona sama ne zasniva nikakav islam. Mistični su krugovi dali mnoge velike pjesnike (Ibn Fārid, 'Omar Khayyām, Hāfiz, Rūmī, 'Attār) i mislitelje (Ibn 'Arabī, tri as-Suhrawardīja, Abū l-kalām Āzād i dr.). Al-Gazali (u. 1111) je pomirio mistiku s pravovjernim islamom. Od tada su među njima nepregledne crte razdvajanja. No one se ipak mogu jasno uočiti u stvarnoj pobožnosti. To Detlev Khalid opisuje na temelju pobožnoga događaja u džamiji Sayyida-Zaynab u Kairu. U toj se džamiji nalazi grob jednoga »sveca«. »Gotovo da bi se moglo govoriti o Notre Dame du Caire«, kaže Khalid (Das Wiedererstarken des Islams als Faktor sozialer Umwälzung, u: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bd. 10/1979,10). »Nakon što je obavljen službeni dio bogoslužja petkom i nakon što su otišli strogi čuvari šerijata, tek tada počinje prava pobožnost, možda bi se čak moglo kazati: 'istinsko' bogoslužje. Umjesto ustaljene rutine sada izbijaju nutrina i spontanost. Od mnoštva ljudi okupljenih oko groba sveca čuju se zamamne pjesme vjernikâ – pjesme koje su sasvim suprotne monotonoj recitaciji predvodnika molitve za vrijeme šerijatskoga bogoslužja'. Tu do 'svojega' prava dolaze i žene koje se u velikim skupinama slijevaju u njima 'pripadajuću' polovicu. Tu je šerijatska vjera morala ustupiti mjesto islamu tarīqe. Duhovne vježbe muslimanskih kasida nastavljaju se cijeloga popodneva. U ogromnim džamijama skupa ostaje nekoliko stotina vjernika u skupinama; jedni recitiraju, drugi raspravljaju, a drugi opet plešu u mističnim kolima, mnogi također ustrajavaju samo u tihoj pobožnosti. Neki idu od skupine do skupine i tijekom dana sudjeluju u čitavoj panorami raznovrsnih vjerskih obreda.« Sufijski je zadnji cilj wahdat

al-wudjūd (unio mystica), sjedinjenje duše s Bogom, što je vrlo blisko panteističkom monoteizmu.

Lit.: Tor Andrae, *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960; Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1978. Upotrebljiv uvod u mistiku za one koji se zanimaju za dijalog napisao je Robert Caspar, *Islamische Mystik*, 1/2 (CIBEDO-Texte 12/19), Frankfurt/M. 1981/83. S. BALIĆ

MOJSIJE (MOŠE, MUSA)

1. židovstvo

a) »No Mojsije bijaše veoma ponizan čovjek.« U skladu sa zahtjevom Mišne: »Nemoj pretvarati molitvu u nešto ustaljeno, tj. kao da se moraš osloboditi određenog posla, nego kao da tražiš milosrđe od Boga i zaklinješ ga« (Avot II,13; usp. Berahot IV,4), a učitelji židovstva dodali su je kao osobne molbe obveznoj molitvi Osamnaest blagoslova. Iz niza takvih molitvi (b Berahot 16b-17a) odabrali su riječi koje je obično izgovarao (ibid. 17a) Mar, Rabinin sin, nakon svršetka svoje *tefile* (Osamnaest blagoslova): »Moj Bože, sačuvaj moj jezik od zla i moje usne od himbenih riječi. Onima koji me proklinju, pusti moju dušu da šuti, i neka moja duša bude poput praha prema svima. Otvori moje srce tvojem nauku (Tori) i neka moja duša sluša tvoje zapovijedi... Neka moje riječi budu na zadovoljstvo i mišljenje moga srca pred tobom...« Karakteristično je za taj kraj *Šemone esre* (Osamnaest blagoslova) molba pojedinca da jezik i usne, koje su upravo jezično ostvarile njegovu vezu s Bogom, sačuvaju poniznost i u međuljudskim susretima; on na njima temelji svoju nadu u Božju pomoć. Naime, radi čina samosvladavanja Bog je spreman oprostiti čovjekove posrtaje (b Roš ha-šana 17a) i uslišiti njegove molitve (b Taanit 25b). Čovjek postiže poniznost u svojem odnosu prema Bogu: »Žrtva Bogu duh je raskajan, srce raskajano, ponizno, Bože, nećeš prezreti« (Ps 51,19). No poniznost pojedinca mora se dokazati u vezi sa svim ljudima: »Onda i mene izbriši iz svoje knjige koju si napisao!« moli M. – koji zagovara svoj narod: »Ipak ću se k NJEMU popeti. Možda za vaš grijeh oproštenje pribavim« – ako Bog neće oprostiti Izraelu (Izl 32,32.30). Budući da od mnogih rečenica o Mojsiju u Petoknjižju ni jedna – osim ona o njegovu odnosu s Bogom u skladu s njegovim poslanjem – ne veliča neki njegov atribut, ova rečenica ima posebnu težinu: »No M. bijaše veoma ponizan čovjek« (Br 12,3). Među svim načinima ponašanja Pismo svjedoči o njegovoj poniznosti. Veće značenje poniznosti ne može se predočiti u biblijskom sudu: Mojsijev život obilježila je posrednička povezanost Boga s Izraelom. Tko je Izraela po Božjem nalogu izveo iz Egipta (1 Sam 12,8), nije ga smio uvesti u Obećanu zemlju: »Ali se zbog vas on na me razljutio« (Pnz 4,21). Zbog naroda – zbog »neposlušnosti« (Br 27,14) ili »iznevjerenosti« (Pnz 32,51) – Mojsiju je zabranjeno ući u zemlju Kanaan: »Dopustio sam da je pogledaš svojim očima, ali ti onamo nećeš prijeći« (Pnz 34,4). Mora se pripremiti za smrt, pa mu je zapovjeđeno da odredi svojega nasljednika (Br 27,12 i d.; Pnz 32,48). Time je uništena iluzija da je M. posrednik između Boga i Izraela i zaštićena objava Božja kojom ljudi ne raspolažu. Iz izvješća Josipa Flavija može se razabrati kako, prije svega, pri kićenju biblijske pripovijesti o Mojsijevoj smrti djeluje svijest da se poslanika ne smije uzdići k Bogu: »No u svetim knjigama napisao je da je on umro od straha kako bi se moglo reći da je zbog svojih izvanrednih vrlina prešao k Bogu« (*Antiquitates* IV,8,48). Talmudski učenjaci odbacili su i svako »kristološko« tumačenje njegove smrti: »Nikada Bog nije sišao niti su M. i Ilija uzašli (Ps 115,16)« (b Suka 5a). Prema njima, Bog je pokopao Mojsija, a nitko ne zna za njegov grob (b Sota 13b.14a; Devarim raba IX,31,14 uz Pnz 34,6); time su, kao i sama Tora, oduzeli osnovu svakom štovanju Mojsija. Njegova odlika trebala bi postojati samo u njegovoj poniznosti (b Nedarim 38a) za kojom se valja povoditi (Bemidbar raba XV,11,16; Devarim raba XI,31,14). Mudraci su isticali da je njegova poniznost od samoga Boga; opisali su je kao Božju skrb za potrebite, kao milostivost prema bolesnicima i patnicima, i tim atributom djelovanja upozorili na božanski prauzor ljudskog čina poniznosti (b Megila 31a). Važnost toga mjesta u Talmudu vidi se u tome što je ono prihvaćeno u večernjoj molitvi na svršetku šabata: »Rabi Johanan je rekao: Na svakom mjestu na kojem nađeš veličinu Svetoga, blagoslovljen bio, naći ćeš i njegovu poniznost (poniženje)...«

b) »Naš učitelj M.«: Ibn Ezra (1092–1167) dodao je – u svojem komentaru na Izl 33,11:

»Razgovarao je s Mojsijem licem u lice« – ovo objašnjenje: »bez posrednika«. Tora ublažava jedinstvenost toga neposrednog susreta Boga s Mojsijem puštajući ga da to sam objasni: »Licem je u lice ON govorio s vama na brdu usred ognja« (Pnz 5,4). Mojsija se ne bi trebalo smatrati posrednikom između Boga i Izraela, koji on ipak jest, već samo predstavnikom naroda kojemu pripada. On opisuje svoj dvostruki odnos prema Bogu i prema Izraelu: »Ja sam u ono vrijeme stajao između *Njega* i vas da vam objavim *Njegove* riječi« (5,5). Ako je ovdje naglasak na zapovijedi objave, ubrzo slijedi drugi aspekt službe: »A ti ostani ovdje kod mene; kazat ću ti sve zapovijedi, zakone i uredbe kojima ćeš ih poučiti« (5,31). Učitelj Izraela ovdje je kompetentno zvanje Mojsijevo. Rabini su upravo u njemu vidjeli *učitelja Tore*; nazivali su ga »naš učitelj M.« (*M. Rabenu*, b Berahot 3b; Sota 12a; Šavuot 39a). Da toga naziva u Mišni nema, mogao bi to biti odraz namjere da se izbjegne svaki nesporazum glede Mojsijeve važnosti za židovski narod – kao ograđivanje od davanja toga naslova Isusu u ranoj kršćanskoj Crkvi (Dj 2,36; Rim 1,4). To bi se uklapalo u nakanu tumačenja Mišne o borbi Izraelaca protiv Amalečana (Izl 17,8 i d.), koje niječe Mojsijev utjecaj na sudbinu Izraela: »Zar Mojsijeve ruke mogu poticati ili spriječiti borbu? To prije znači da su Izraelci, sve dotle dok gledaju gore i srce svoje daju Bogu, nadmoćni, jer bi inače bili poraženi« (Roš ha-šana III,8).

Talmudska literatura sjedinila je dvije proturječne tvrdnje. S jedne strane, mudraci su u njemu prepoznali najvećega židovskog učitelja – »on je bio mudar, jer su i rav i Samuel obojica rekli: U svijetu je stvoreno pedeset vrata mudrosti, i sva su, osim jednih, bila povjerena Mojsiju« (b Nedarim 38a) – i moćan i tajanstven lik: »Rabi Johanan je rekao: Sveti, hvaljen bio, pušta svoje božanstvo počivati samo na onom tko je snažan i bogat i mudar i ponizan. Sve to može se (zapaziti) na Mojsiju« (ibid.), nadmoćnom proroku: »Svi proroci gledali su kroz ogledalo koje nije svjetlucavo, ali M. je gledao kroz svjetlucavo ogledalo« (b Jevamot 49b). Neki su tvrdili: »On se rodio obrezan«, drugi objašnjavali: »Kad se M. rodio, cijela se kuća ispunila svjetlom« (b Sota 12a). Strahopoštovanje pred Bogom, koje se traži od Izraela – »za Mojsija bijaše sitnica« (b Berahot 33b). U rabinskoj literaturi Mojsijeva se slava često povezuje s Aronovom: »... koji su od svojega početka pa do svojega kraja ustrajali u pobožnosti« (b Megila 11a); »... važnije je ono što je rečeno o Mojsiju i Aronu negoli ono što je rečeno o Abrahamu. Abraham je rekao: 'Ja sam prah i pepeo' (Post 18,27), a M. i Aron kažu: 'Mi nismo ništa' (Izl 16,7)... Svijet postoji samo zbog zasluge Mojsija i Arona« (b Hulin 89a). Neki su se rabini čak drznuli pomisliti: »M. nije uopće umro... Kao što je ondje (na Sinaju, Izl 34,28) stajao i služio, tako i sada stoji (pred Bogom) i služi« (b Sota 13b). Takve i slične izreke dokazuju sklonost nekih učitelja da sliku o Mojsiju nakite do krajnjih granica teološke razboritosti. S druge strane, s tim se sukobljavaju ona ozbiljna mišljenja koja žele spriječiti pripisivanje božanskih sila Mojsiju: »Rabin Eleazar je objasnio: Sveti, hvaljen bio, rekao je Mojsiju: M., spusti se (usp. 32,7) sa svojeg dostojanstva; pa dao sam ti dostojanstvo samo radi Izraela« (b Berahot 32a). Prema učiteljima, Bog je Mojsiju rekao: »Ako te ne pustim da umreš na ovome svijetu, kako ću te oživiti u budućem svijetu?« (Devarim raba XI,31,14). Odbacili su svaki Mojsijev kult: s aluzijom koju ne možemo a da ne zapazimo na častan naziv »rav« (»učitelj«; Moše rabenu, »naš učitelj M.«) mudraci su citirali riječi iz Pnz 3,26 kojima se Bog obratio Mojsiju: »Dosta«, koje primjenjuju istu hebrejsku osnovu riječi (*rab*): »Rabin Levi je rekao: S 'dosta' (*rav*) obratio se (Bog Mojsiju), i s 'dosta' (*rab*) obraćali su se i njemu (Mojsiju)« (b Sota 13b). Rabini se nisu suzdržavali od kritike: »Tko se razljuti, njega napušta mudrost ako je mudrac, a proroštvo ako je prorok. Ako je mudrac, napušta ga mudrost, kako se to dogodilo s Mojsijem (Br 31,14.21)« (b Pesahim 66b); opširno su raščlanjivali da se M. zabunio: »M. nije rekao da nije čuo, nego se stidio što nije priznao kako je to čuo i zaboravio« (b Zevahim 101a).

Proturječna razmatranja Mojsijeve uloge u rabinskoj tradiciji izražavaju odgovori na izazov povezan s određenim razdobljem; u njima je na djelu potreba mudraca da potkrijepe Mojsijevu nadmoć, a istodobno želja da sačuvaju židovstvo od sumnje kako je usmjereno na ljudsku osobu. M. koji je sposoban i voditi narod ostaje Božji opunomoćenik. To sliko-

vito prikazuje i jedno rabinsko tumačenje Izl 3,1: »Kada je M. u pustinji pasao ovce svojega oca Jitra, jednom mu je pobjegao janjac, pa je pošao za njim u potjeru, a janjac je stigao u jednu usjeklinu u kojoj je bio izvor (bara) da popije vode. M. mu priđe i reče: Nisam znao da si zbog žeđi pobjegao, a sada si zacijelo umoran! Rekavši to, uprti ga na rame i odnese natrag. Tada reče Bog: Dokazao si samilost da možeš voditi ovce od mesa i krvi (tj. čovjekove), pa trebaš pasti i moje ovce, Izraelce« (Šemot raba II,3,1). Bog, a ne M., dao je svojem narodu uputu za život (Tora); M. je bio samo primatelj objave na Sinaju – prema rabinskoj tezi, zajedno s biblijskom i »usmene Tore«; prema njima, ona se prenosila u neprekidnom tradicijskom lancu od Mojsija sve do u rabinsko doba (M Avot I,1-II,8). Učitelj M. samo je opravdao prenošenje Tore stalnim ponavljanjem i učenjem: »Rabanan su poučavali: Na koji se način nauk prenosio? M. je učio iz usta moći (Boga). Zatim je prišao Aron, i M. ga je naučio njegov odlomak. Tada je Aron odstupio i sjeo Mojsiju slijeva. Zatim su prišli njegovi sinovi, i M. ih je naučio njihov odlomak. Zatim su njegovi sinovi odstupili... Prišli su starješine, i M. ih je naučio njihov odlomak. Nakon toga starješine su odstupile, a tada je prišao cijeli narod, i M. ga je naučio njegov odlomak. Aron je naučio četiri odlomka, njegovi sinovi tri, starješine dva i cijeli narod jedan. Tada je odstupio M., i Aron im je ponavljao njihov odlomak...« (b Eruvin 54b). Židovstvo nije »mojsijevstvo«, već put židovskoga naroda kao trajna reinterpretacija prariječi upućene Mojsiju, kako je to formulirao jedan učitelj iz III. stoljeća: »Rabin Jošua ben Levi rekao je: ... Pismo, Mišna, Talmud i Hagada, pa i ono što će oštroumnom učeniku jednom predavati njegov učitelj, već je Mojsiju rekao (Bog) na Sinaju« (j Pea II,17a, usp. Megila IV,74d; Hagiga I,76d). Poznata pripovijest Mojsijeva i Rabi Akive daje predodžbu da je već kao nauk u Tori koju je primio M. sadržano uistinu novo tumačenje: M. doznaje od Boga da će se nakon generacija i generacija pojaviti čovjek imenom Akiva ben Josef koji će »iz svake kukice i kvačice (iz Tore) izvesti gomile i gomile *halahot* (pouke o postupcima). I rekao mu je (M.): Gospodaru svijeta, pokaži mi ga. On je odgovorio: Okreni se. Okrenuo se (M.) i sjeo iza osmoga reda (u učilištu Rabi Akive). No nije razumio što su govorili. Tada je splasnula njegova snaga. Kad je (Akiva) došao na određeni predmet, pitali su ga učenici: Rabi, odakle to znaš? On im je odgovorio: To je halaha koja je predana Mojsiju na Sinaju. Tada se (M.) ponovno smirio« (b Menahot 29b). Ta hagada objavljuje izjednačenje najvažnijih židovskih učitelja, koji su stvarali nova gledišta, s Mojsijem čiji su rad nastavili.

Židovski srednjovjekovni filozofi suglasili su se da se objava Mojsiju razlikuje od objava svim prorocima i da ih nadmašuje. Oni su razmatrali Mojsijeve atribute: hrabrost, poniznost i pravednost kao pretpostavke proročkoga iskustva (npr. Majmonid, *More nevuhim* II, 38–40). Jehuda Halevi (XI./XII. stoljeće) povezuje Mojsijevo proroštvo naposredno s Bogom te isključuje san kod primanja Tore kao i stanje između sna i jave te učinak razuma (*Hazari* I,87). Majmonid (XII./XIII. stoljeće) upozorava na Mojsijevo proroštvo samo zbog suprotnosti sa svim drugima (*More nevuhim* II,35, v.45); on je razradio četiri obilježja koja ga karakteriziraju (Mišne Tora, Jesodej ha-Tora VII,6: Komentari Mišne na Sanhedrin X); u sedmom od svojih trinaest temeljnih načela vjerovanja zapisao je: Vjerujem i potpuno sam uvjeren da je proroštvo našega učitelja Mojsija, neka je mir nad njim, istinito i da je on bio otac prorokâ prije i poslije njega.«

Lit.: *Jüdisches Lexikon IV/1*, 1927/1982, 303–314; *Encyclopaedia Judaica* 12, ²1978, 371–410; C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1974, Kazalo; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, Kazalo; E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, 1975, Kazalo; M. Buber, *Moses*, 1946, ³1966. D. VEUTER

2. kršćanski

Za kršćanstvo je M. ono što je već o njemu rečeno u SZ: M. je vjerni sluga Božji (Heb 3,5) kojega je Bog učinio svojim prijateljem i pozvao na posebno poslanje. Tim poslanjem M. je oslobodio svoj narod iz ropstva pod Egipćanima. Svi oni koji su ga slijedili, išli s njim iza stupa od oblaka, prošli morem, doživljavali su ga kao »glavara i osloboditelja« (Dj 7,35). Prije svega M. je prorok koji je na brdu Sinaju iz ruku anđela primio Zakon i zatim ga navijestio narodu (usp. Gal 3,19).

No M. dobiva svoje puno značenje u povezanosti s Kristom. M. kao osloboditelj, u čije su ime Hebreji bili kršteni, prije svega upućuje na Otkupitelja Isusa Krista u čije su ime kršćani kršteni i oslobođeni od svih grijeha (Dj 2,38; 5,31). Krist je također posrednik novoga Saveza koji nadmašuje i zamjenjuje stari Savez (usp. Heb 8,6; 9,14–15). On, Krist, prorok je čiji je dolazak M. nagovijestio (Pnz 18,15–18), na što ukazuje Stjepan u Djelima apostolskim (Dj 7,37), a i Petar nalazi ovo navješćivanje ispunjeno u Isusu Kristu (Dj 3,22–23); Ivan dalje podcrtava u svom evanđelju da M. u Pismu daje svjedočanstvo za Krista (Iv 5,46; usp. Lk 24,27). Taj odnos Mojsija prema Kristu i to upućivanje Mojsija kao i od njega predanog zakona na Isusa Krista dolazi do izražaja u prizoru preobraženja u kojem se M. javlja na strani preobraženoga Gospodina (Lk 9,30–31). Osim toga Krist je cilj zakona, on ga ispunjava (Mt 5,17) i nadmašuje (usp. Rim 10,1). Krist omogućuje ljudima ponovno spoznati dublji smisao zakona, gledati i podnijeti Božju slavu. Jer u Kristu je postala očigledna Božja slava (Iv 1,14) koja je nekoć pustila da iz Mojsijeva lica izbije svjetlost (Izl 34,29–35), ali koju Hebreji nisu mogli podnijeti (2 Kor 3,7). Ono za čime su nekoć Hebreji čeznuli, Bog sada nudi svim ljudima: svoje spasenje u Isusu Kristu (1 Tim 2,4 i đ.; Heb 3,6). »Jer, Zakon bijaše dan po Mojsiju, po Isusu Kristu dođe milost i istina« (Iv 1,17).

Lit.: H. Cazelles, natuknica »Moses«, u: *Bibellexikon*, hrsg. von H. Haag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, 1171–1178; R. Motte/M. F. Lacan, natuknica »Mose«, u: *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, hrsg. X. Leon-Dufour, Sonderausgabe der 2. Aufl., Freiburg 1981, 475–476. A. TH. KHOURY

3. islamski

M. (arapski: Mūsā) se štuje kao jedan od velikih Božjih poslanika. Vjera u njegovo poslanje pripada trećem članku islamskoga vjerovanja. U okviru kuranskih pripovijesti o prorocima M. zauzima veliki prostor. Njegova, tamo skicirana slika pokazuje biblijske, hagadske i originarne crte. Jednako kao recimo u Abrahamu i Isusu Muhamed je u Mojsiju vidio svojega prethodnika i uzora. Po islamskome shvaćanju, M. je musliman. Kuranska pripovijest o Mojsijevu djetinjstvu kreće se u poznatom biblijskom prostoru. Kao odrasloga čovjeka Bog ga obdaruje mudrošću i znanjem. Još prije pravoga pozvanja on u Egiptu nastupa kao zaštitnik svojega porobljenoga naroda. Prilikom jednoga sukoba između Egipćanina i Židova on priskače u pomoć i ubija protivnika svojega sunarodnjaka. Nakon toga on moli Boga za oprost zbog tog čina. Taj ga događaj prisiljava na bijeg. Putem upoznaje kći beduinskoga šejha te kao pastir stupa u njegovu službu. Potom ženi tu djevojku i ostaje kod njezina oca skoro deset godina.

Pozvanje za Božjega poslanika započinje nakon ukazanja vatre na jednom brdu u okolici tuvanske doline. Propadaju pokušaji obraćenja faraona na pravu vjeru, premda M. uvjerljivim čudotvorstvima nadjačava čarolije faraonovih čarobnjaka, tako da oni prihvaćaju islam. Od smrti koja mu je prijetila od faraona spašava ga samo zagovor jednoga pobožnog dvorjanina. Po Božjoj zapovijedi M. napušta Egipat te po noći i magli vodi svoj narod iz ropstva u slobodu. Pritom ga prati Božja pomoć. Skupa sa svojim narodom on nepovrijeđen prolazi kroz rastvoreno more i dolazi u Obećanu zemlju.

M. je izvršio mnoga čuda. On je jedini Božji poslanik koji je razgovarao s Bogom; otuda njegov počasni naziv *kalīmal-lāh* (Božji sugovornik). M. se uvijek iznova morao boriti protiv praznovjerja u koje je zapadao njegov narod. Jedna od najvećih bludnji jest pravljenje i obožavanje zlatnoga teleta. On u trenutku razočarenja razbija tablicu zapovijedi, no Bog mu se neposredno objavljuje. Mojsija u njegovoj misiji presudno podupire njegov brat Aron (Hārūn). I Aron je Božji poslanik.

U kuranski su prikaz Mojsija upletene mnoge aluzije na arapski svijet u vrijeme Muhameda. Čini se da je liku Muhameda kao uzor pretpostavljen lik izraelskoga Božjeg čovjeka koji se opisuje u Kuranu. To se objašnjava iz smisla proročkih pripovijesti u Kuranu: One su trebale dati moral ('ibra) živućim ljudima kojima se izravno obraćala kuranska poruka. No, neovisno o tome, Muhamed se osjećao naročito usko povezanim s Mojsijem. Koliko je dalеko sezala ta srodnost, ilustrativno pokazuje jedan hadis koji su al-Buhari i Muslim smatrali autentičnim: »Muhamed je došao u Medinu i vidio Židove kako poste na dan pomirenja (ašura). 'Što je to?', raspitivao se. 'To je sveti dan, dan kada je Bog spasio Izraelovu djecu od neprijatelja; i zbog toga je M. postio

toga dana.' Muhamed je kazao: 'Ja imam više prava na Mojsija nego vi', postio toga dana i preporučio da se on smatra danom posta«.
U poslijekuransko vrijeme u legendu o Mojsiju slilo se mnoštvo novih elemenata. Tako se ona polako razvila u pravu orijentalnu bajku. U zbirci pripovijesti o prorocima, koju je sastavio Tha'labī an-Nīsabūrī (u. 1035), ta je bajka narasla do romana-legende.

Lit.: HI, natuknica Mūsā. S. BALIĆ

MOLITVA

1. židovski

a) »Služba sa srcem«: Tora – u širem smislu sveukupna židovska predaja naputaka za život – učenje i poštivanje – u svako je doba suvremena osnova židovskoga života. Ona rasvjetljava borbu mudraca za pravi odnos znanja i djelovanja, → Vjera. Ona objašnjava prioritetni red: »To su stvari u čijim plodovima čovjek uživa na ovom svijetu i čije mu stablo ostaje za budući svijet. A to su: poštovanje oca i majke, dobročinstvo, rano pohađanje škole, ujutro i navečer, gostoljubivost, skrb za bolesnike, miraz za (siromašne) nevjeste, ispraćaj pokojnika, pobožnost (pažnja) na molitvi i mirotvornost između čovjeka i bližnjega; no učenje Tore ima težinu za svakoga jednako« (M Pea 1,1 i b Šabat 127a; Kidušin 39b); naime, ozbiljno proučavanje Tore vodi k djelu (Sifra za Lev 26,3; Vajikra raba XXXV,26,3; j Berahot I,3b; b 17a). No, čini se, da to isticanje smeta drugom shvaćanju: »Rabi Eleazar je rekao: Veća je molitva od dobrih djela« (b Berahot 32b). Obje ocjene doista ne odstupaju načelno jedna od druge: rabini su povezali zapovijed »...i budete li ljubili NJEGA, Boga svoga, i služili mu svim srcem svojim« (Pnz 11,13) sa zapovijedi: »Koja se služba vrši sa srcem? M.« (b Taanit 2a, usp. Sifre za Pnz 11,13). Ne dovode u dvojbu ni traženi motiv učenja i djelovanja: »Tko se bavi Torom radi nje same (*li-šmah*, »radi imena njegova«, tj. Božjega), ona je za njega lijek za život... No tko se Torom ne bavi radi nje same, za njega je ona lijek za smrt« (b Taanit 7 a; usp. M Avot I,13; IV,5; VI,4; Sifre za Pnz 11,11 i 32,2; b Nedarim 62a); »Zapovijedi traže izvršenje (pažnju/koncentraciju srca: *kavana*)« (b Pesahim 114b, usp. Berahot 13a; Eruvin 95b); »Sve su tvoje radnje Boga radi« (M Avot II,12; usp. b Berahot 63a; Kidušin 82a). Prema tomu, isto vrijedi za ono što čovjek govori Bogu i za ono što čini pred Bogom: ono što je čovjeku iznutra mora biti slično onomu izvana (usp. b Joma 72b; Berahot 28a). Kako se istinska m. može »obavljati (samo) kao služba sa srcem« (b Taanit 2a), tako treba biti i molba svih Židova »da se vratimo, da pravila tvoje volje obavljamo svim srcem« (b Berahot 17a); to je i kriterij za bavljenje Torom: »Mnogo ili malo, samo ako se srce usmjeri prema nebu (= Bogu)« (b Berahot 5b). Bog zahtijeva od čovjeka predavanje srca u svemu što misli, govori, uči i čini, predavanje srca (M Berahot V,1; b 30b; M Menahot XIII,11; b 110a; Šavuot 15a; Sifra za Lev 1,17). U tim okolnostima jasno je zašto se jutarnja m. – nakon blagoslova za svakodnevnu novu tjelesno-duševno-duhovnu zaštitu i nakon potvrde propisa židovskoga života – okreće prema Tori kao životnoj osnovi židovskoga naroda: »... kako bismo mi i naši potomci i potomci tvojega naroda, kuće Izraela, mi svi poznavatelji tvojega imena i proučavatelji tvoje Tore radi nje same (li-šmah, 'radi njegova imena', tj. Božjega)...« i zašto oba citirana odlomka iz Mišne i Talmuda (Pea I,1 te Šabat 127a; Kidušin 39b) slijede neposredno nakon svećeničkog blagoslova (Br 6,24–26): Bez Tore egzistencijalna dobra spomenuta u »Blagoslovima zahvale« gube značenje baš kao i život židovske zajednice. Stoga nijedna obveza (*micva*) u židovskom svakodnevnm životu nije tako plodna i puna trajne nagrade kao »učenje Tore« (usp. Pnz 30,20). Međutim, to proučavanje Tore služi samo zato da se iz Tore spozna i vrši volja Božja poučavajući i ispunjavajući je – »radi njegova (Božjeg) imena (li-šmah)« (b Taanit 7a). Židovska egzistencija ne smije se samo *doživljavati* (o tome L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, [6]1960, 52 i d.) – određuje je i usmjerenje molitve; ona ne smije biti samo privatna m. i puko iskustvo u nutrini molitelja: »Kad molite, znajte pred kim stojite« (b Berahot 28b). »Čovjek stoji pred svojim Bogom, i u svemu što Bogu govori, on i čuje ono što mu Bog govori; njegova m. sluša ujedno i zapovijed« (L. Baeck, op. cit., 149). Židovstvo se mora *živjeti*: Djelo koje je Bog zapovjedio i omogućio čovjeku dobiva povezanost tek molitvom; jedno ne može biti bez drugoga: »Na-

ime, čin same ljubavi još je slijep, ona ne zna što čini, a i ne treba znati; ona je brža od znanja; ona čini prvo što smatra najboljim i što joj se čini da je trenutno najbolje. Ali m. nije slijepa, ona stavlja trenutak i u njemu upravo izvršen čin... na svjetlo božanskoga lica. To je molba za osvještenje« (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 1921, [4]1976, 297 i d.). »Savršena m.« (b Roš ha-šana 18a), tj. m. izgovorena »s pobožnošću«, »sa srcem« (usporedi Rašijevo objašnjenje u vezi sa *Zvijezdom*) sama je po sebi ispunjenje: »Kako su oni (Izraelci na Crvenome moru) očistili svoje srce i zatim otpjevali pjesmu... tako mora i čovjek očistiti srce prije molitve... Ako netko, čije su ruke okaljane razbojstvom, zaziva Boga, on ga neće uslišati. Zašto? Zato što je njegova m. s grijehom... No, budući da Jobova muka nije bila povezana s razbojstvom, njegova je m. bila čista« (Šemot raba XXII,14,31).

b) »Usrdna m. za milost«: M. obuhvaća dalekoga, beskrajnog, tajnog Boga kao bliskog, njome se objedinjuje On i Ti: »Iz tjeskobe, o On, ja ga zazvah; u daljini on me usliša, o On. ON je za mene, i ja ne strahujem: što mi tko može!... Ti si Bog moj – tebi zahvaljujem: Bože moj, tebe ja uzvisujem« (Ps 118,5; v. 28; usp. 9,10 i d.; 91,4 i d.; 92,2 i d.; 116,7 i d.). I u poslijebiblijskim svakodnevnim riječima uzdizanja izmjenjuju se On i Ti: »Gospodar svijeta koji bijaše kralj prije stvaranja svijeta... U njegove ruke predajem privremeno svoj duh, jer spavam i budim se...« Židov koji se moli povjerava se svojem Stvoritelju kad legne i kad ustaje. Njemu je upućen svakoga jutra prvi blagoslov zahvalnosti uoči ponovnog rađanja tjelesne snage: »Blagoslovljen budi, Vječni, Bože naš, vladaru svijeta, koji je s mudrošću stvorio čovjeka i na njemu stvorio raznolike otvore i šupljine...« Budući da Stvoritelj drži na okupu dan i noć, molitelj u njemu nalazi sigurnost u krugu događanja. No, u jedinstvu Boga sva su vremena i događaji u životu također povezani. Stoga čovjek može hvaliti samo *jednoga* Boga (usp. peto od Majmonidovih »trinaest načela«), Boga svih vremena, Boga otaca i djece, »kralja, pomagača, pomoćnika i zaštitnika« (I. blagoslov iz molitve Osamnaest blagoslova) u svim trenucima života. Bog osluškuje svaki život svojih stvorenja, svagda ih sve gleda. Kada se brinu za usrdnu molitvu patnika, rabini na to nadovezuju nadu: »Čovjek mora hvaliti (Boga) i za zlo kao što ga (Boga) hvali i za dobro« (M Berahot IX,5, usp. b 60b). M. treba biti most prema Bogu mirotvorcu: »Od dana kada je razoreno Svetište, probijen je željezni zid između Izraela i njegova Oca na nebu« (ibid. 32b). Hvaleći ga, molitelj ga priznaje kao davatelja svih davanja u svojem životu i spoznaje u njemu ispunitelja molitve čija nagrada uvijek ostaje milostinja. »Od svih tih izraza (koji u Pismu postoje za »moliti«) Mojsije primjenjuje samo izraz »usrdne molitve za milost« (*tahanunim*). Rabin Johanan je rekao: »Odatle možeš naučiti da stvorenje kod svojega Stvoritelja nema ništa (tj. da mu ne može postaviti nikakav zahtjev, već da ga može moliti samo za milost)« (Devarim raba II,3,23, usp. Tanhuma uz Pnz 3,23; Pesikta derav Kahana 75a).

c) »U sat kad se zajednica moli«: Iz duboka povjerenja u Boga izrasla je spoznaja: »Drskost (*hucpa*) korisna je i prema Bogu« (b Sanhedrin 105a). Učitelji molitve u biblijsko i u talmudsko doba poticali su to smiono ponašanje koje je svakako puštalo na miru čovjeka koji se moli: »Blizu je ON svima koji ga prizivaju, svima koji ga zazivaju iskreno« (Ps 145,18); »Ako usmjeriš srce prema molitvi, neka ti se donese radosna vijest« (j Berahot V,9d; usp. b 32b) »da duga m. bude uslišana« (j IV,7c). Takav pokušaj ne temelji se na odluci pojedinca. On može zasebno prihvatiti razgovor s Bogom samo zato što mu je odavno objavljen i sudjelovati u njemu, tj. razgovor koji zajednica židovskoga naroda neprekidno vodi već tisućljećima. O kontinuitetu toga razgovora cjelokupnoga izraelskog naroda s Bogom svjedoče stoga neprijeporne, stalno ponavljane liturgijske izreke kojima se moli da Bog usliša svaku molitvu. Molitelj pojedinac nije sam pred Bogom nego u zajednici židovskoga naroda i njegove povijesti koja obuhvaća njegovu prošlost, sadašnjost i budućnost: »Oče naš, naš kralju, zarad' naših otaca, koji su ti vjerovali i koje si učio pravilima za život, budi i nama milostiv i pouči nas« (II. beraha *Kriat Šma*). Zazivanje u zajedničkom jezičnom obliku: »Naš Bog i Bog naših otaca, Bog Abrahama, Bog Izaka i Bog Jakova« (I. beraha u *Šemone esre*) opravdava smionost pojedinca u obraćanju Bogu priznavanjem njegove pripadnosti zajednici otaca i u osobnom

ostvarenju njezina odnosa s Bogom. U isto vrijeme »naš« i »mi« u molitvi odražavaju zadaću čovjeka prema čovječanstvu (Post 1,26–28; 5,1 i d.). Pritom se neizbježno zapaža zagovaranje mudraca: »Kada je vrijeme užitka? U satu kada zajednica (cjelina) moli... Sveti, hvaljen bio, govoraše: Tko se bavi Torom i čini dobro i moli sa zajednicom, pripisat ću mu u dobro kao da je izbavio mene i moju djecu (od tlačenja) naroda na svijetu« (b Berahot 7b-8a). Zajednička m. ne briše individualnu molitvu; prema priznatom načelu, svatko može izraziti osobnu molbu pred Bogom u okviru Osamnaest blagoslova (*Šemone esre*) (Tos. Bava batra IX,9; usp. b Avoda zara 7b) odnosno nakon njezina završetka izgovoriti nevezanu molitvu (primjeri privatnih molitvi: b Berahot 16b; 17a; j IV,7d; V,8d). M. zajednice čak proširuje molitvu pojedinca i čini red što ga Bog želi u stvaranju. Ona molitvu osamljenika uvrštava u molitvu mnogobrojnih za dolazak kraljevstva Božjeg, pa time završava svako sinagogalno bogoslužje: »Na nama je (*Alejnu*) da hvalimo Boga svemira... Zato čekamo, Ti naš Bože, da uskoro vidimo sjaj tvoje pobjede...« Ključni dio molitve *Alejnu* opisuje Izraelovu zadaću: »... urediti svijet za kraljevstvo Silnoga (*le-taken olam bemalhut šadaj*) čija je namjera u početku težila prema promjeni svijeta u Božje kraljevstvo.

Lit.: E. Munk, *Die Welt der Gebete I-II*, 1975; R. R. Geis, *Vom unbekannten Judentum*, 1975; L. Hirsch, *Jüdische Glaubenswelt*, 1978, 11–36; J. J. Petuchowski, *Beten im Judentum*, 1976; S. Ben-Chorin, *Betendes Judentum*, 1980; P. W. Scheele, *Halleluja - Amen, Gebete Israels aus drei Jahrtausenden*, 1974; M. Brocke/J. J. Petuchowski/W. Strolz (Hrsg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames Beten von Juden und Christen*, ²1980; P. Navè, *Du unser Vater. Jüdische Gebete für Christen*, ³1978.

D. VETTER

2. kršćanski

U najširem smislu m. je izraz svakog štovanja Boga, a u užem i uobičajenom smislu ona je samo njegov jezično formuliran izraz. M. je temeljna djelatnost svake religije. Za kršćanina m. je susret s Bogom po Isusu Kristu snagom Božjeg Duha koji nas čini djecom Božjom i osposobljuje da se obraćamo Bogu kao svom Ocu (Rim 8,15). Kršćani tako postaju pravi klanjatelji kao što to Otac od njih želi (Iv 4,23). Na taj način kršćani slijede primjer svoga Gospodina kojega evanđelja uvijek iznova pokazuju u molitvi, bilo da se povukao na molitvu (između ostaloga Mk 1,35; 6,46; Lk 5,16), bilo da je vrlo rano ustao i ustrajao u molitvi do četvrte noćne straže (Mt 14,23; Mk 6,48), bilo da je cijelu noć proveo u molitvi (Lk 6,12). On je sudjelovao u javnim molitvama u sinagogama koje je »po svom običaju« (Lk 4,16) posjećivao subotom, ili u hramu koji je nazivao »kućom molitve« (Mt 21,13). Kod obroka izricao bi uobičajene židovske zahvale (Mt 14,19; 15,36; 26,26; Lk 24,30) i pjevao s učenicima psalme (Mt 26,30). Molio je prije svoje muke (Iv 12,27), kod Posljednje večere (Iv 17,1–26) i u smrtnom strahu (Mt 26,36–44) i na križu (Lk 23,34.46; Mt 27,46; Mk 15,34). Pošto je uskrsnuo od mrtvih, živi i moli zauvijek za nas (v. Heb 7,25). Što je Isus činio, naredio je i svojoj zajednici: Molite, ištite, tražite u moje ime (npr. Mt 5,44; 7,7; 26,41; Mk 13,13; Lk 6,28; Iv 14,13; 15,16). U »Očenašu« dao nam je obrazac kako da molimo (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4). Ukazuje nam na nužnost molitve (Lk 18,1) i kaže da ona mora biti ponizna (Lk 18,9–14), budna (Lk 21,36; Mk 13,33), ustrajna i puna pouzdanja u Očevu dobrotu (Lk 11,5–13; Iv 16,23), čista u nakani i primjerena Božjoj biti (Mt 6,5–8; 23,14; Lk 20,47; Iv 4,23). Apostoli upozoravaju na ustrajnu molitvu (između ostaloga Rim 8,15; 1 Kor 12,3) koja se u Duhu Svetom (2 Kor 1,20; Kol 3,17) po Kristu (Heb 13,15) prinosi Bogu (između ostaloga Rim 12,12; Ef 6,18). Oni nas uvjeravaju u posvećujuću snagu molitve (1 Tim 4,5; Jak 5,15; 1 Iv 3,22) i potiču nas na hvalospjev (Ef 5,19; Otk 19,5), zahvalu (Kol 3,17; Fil 4,6; 1 Tim 2,1), prošnju (Rim 8,26; Fil 4,6) i zagovor za sve ljude (između ostaloga Rim 15,30; 1 Sol 5,25; Jak 5,14). Dostojanstvo je kršćanskog moljenja u tome da sudjelujemo u Kristovoj ljubavi prema njegovu Ocu i u njegovoj molitvi koja se sada neprestano nastavlja u ime i za spas čitavog čovječanstva u Crkvi i u svim njezinim članovima. Pritom se jedinstvo moleće Crkve ostvaruje po Duhu Svetom. On, »Duh pritječe u pomoć našoj slabosti« i »posreduje za nas neizrecivim uzdisajima« (Rim 8,26). Zato nijedna kršćanska m. nije moguća bez djelovanja Duha Božjega koji ujedinjuje Crkvu i vodi je po Kristu Ocu.

Primjer Isusa Krista i apostola da treba uvijek i neumorno moliti nije običan zakonski propis. M. se ubraja u najdublju bit Crkve, a nje-

zin karakter zajedništva mora se izražavati u molitvi. Već su prvi kršćani »bili postojani u apostolskoj nauci, zajedničkom životu, lomljenju kruha i u molitvama« (Dj 2,41–47). Kršćanin dakle uvijek moli kao član Tijela Kristova, zajednice svih vjernika. Ta temeljna danost dolazi najjasnije do izražaja kada se zajednica okuplja na molitvu u liturgijskom moljenju (službi Božjoj), a manje izričito kada pojedinac moli privatno za sebe. No i privatno moljenje kršćanina uklopljeno je u zajedništvo Duha Svetoga, zbiva se snagom Duha, proistječe iz molitve zajednice i utječe ponovno u moljenje zajednice. Pa ipak, i zajedničko moljenje živi od moljenja pojedinih članova zajednice. Tako je kršćanin doduše pozvan moliti u zajedništvu, ali mora poći i u svoju sobu i pomoliti se u tajnosti Ocu (Mt 6,6). No molitvi u zajedništvu pripada sasvim posebno dostojanstvo, jer je Krist rekao: »Gdje su dvojica ili trojica sabrana radi mene, tu sam ja među njima« (Mt 18,20). Stoga je središte i vrhunac kršćanskog moljenja slavljenje euharistije i sakramenata. Oko ovoga nalaze se dnevna jutarnja i večernja hvala Crkve, časoslov koji dnevno u različite sate razvija hvalu, zahvalu i prošnju. Krist ispunjava svoje djelo otkupljenja ljudi i proslavljenja Boga u Duhu Svetom po Crkvi ne samo u slavljenju euharistije i sakramenata nego i u časoslovu. On je prisutan kad se zajednica okuplja, kad se navješta Božja riječ i kad zajednica moli i pjeva. Čovjekovo posvećenje i Božje štovanje ispunjavaju se u časoslovu kao dijalogu između Boga i čovjeka: Bog govori svom narodu koji odgovara pjevanjem i molitvom. Nažalost je časoslov na Zapadu gotovo sasvim izgubio svoj zajednički karakter. Gotovo ga isključivo mole klerici i redovnici, zastupajući zajednice dok je zajednica sebi stvorila nadomjesne oblike kao što su pobožnosti i m. krunice. Tek od liturgijske reforme u Rimskoj crkvi trebaju opet i zajednice jače sudjelovati u tom izvornom obliku moljenja u zajednici, za što posjeduju nalog, pravo i dostojanstvo uključivanjem u zajedništvo vjernika krštenjem – potvrdom – euharistijom.

Pojedinačne molitve u liturgijskom slavlju pripadaju često sasvim različitim razinama. U središtu sakramentalnih funkcija većinom stoji kanon mise, kao m. koja se svojom strukturom svodi na židovski beraka i kao hvala za Božje spasenjsko djelovanje koju izgovara voditelj okupljene zajednice. Hvalospjev Bogu odgovor je vjernika koji su iskusili Božju svemoć, mudrost i ljubav u stvaranju svijeta i u povijesti spasenja, ali i u udesima svog osobnog života. Zahvaljivanje, koje isto tako pripada kršćanskom moljenju, nalazi svoj najviši izraz u večeri koju je Krist utemeljio, a Crkva je ponavlja kao zahvalu (grč. = euharistia) i spomen-čin Gospodinove smrti i uskrsnuća. Uz molitvu hvale i zahvale veliki prostor zauzima i m. prošnje. Isus je podsjećao da treba trajno tražiti molitvom koju je obećao uslišati (npr. Mt 7,7–11). I današnji čovjek nailazi na granice gdje osjeća svoju nemoć. Ostaje ovisan o Bogu, Stvoritelju i održavatelju svoga života. Kršćanin se u njega pouzdaje u radosnim kao i u teškim trenucima. Prinosi mu u molitvi svoje brige, strahove i nevolje čitavog čovječanstva. Zna da Bog neće odstraniti patnju iz svijeta niti umjesto njega rješavati probleme. Ali pouzdaje se u to da će Bog onima koji ga ljube sve okrenuti na dobro. Zato je u crkvenoj godini m. prošnje osobito izražena u službama Božjim na prosne dane i na prosnim procesijama te u vremenima priprave došašća i korizme kao i na kvatrene dane. U bogoslužnom moljenju razlika je između molitava predsjedatelja, voditelja skupa, i molitava zajednice. Ove potonje počinje voditelj pozivom na molitvu i on ih također završava. Iako se možemo moliti Kristu kao Sinu Božjem, molitve se u službi Božjoj većinom upravljaju Ocu. Doksologija koja zaključuje molitvu kao svečano proglašenje Božje slave (grč. = doxa), što zajednica potkrepljuje s amen, ima zato u Rimskoj crkvi ovaj obrazac: »Zato molimo po Gospodinu našem Isusu Kristu, Sinu Tvome, koji s tobom živi i kraljuje u jedinstvu Duha Svetoga Bog, u sve vijeke vjekova.«

Lit.: F. Heiler, *Das Gebet*, München 1923; K. Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg 1965; *Liturgisches Jahrbuch 24* (1974), 65–156; H. Schaller, Gebet, u: NHThG 2 (1984), 26–34. K. RICHTER

3. islamski

U središtu islamske pobožnosti stoji obvezna m. (*salāt al-fard*). Ona je smještena na pet križnih točki dana: u zoru, u podne, nakon završetka popodnevnoga rada (dakle u predvečerje), u povečerje i prije odlaska na spa-

vanje. Cjelokupna se obveza molitve sastoji od 17 klanjanja, isto toliko padanja na koljena i od pet dvokratnih prosternacija. Islamska m. sadrži elemente kulture čistoće i njegovanja tijela, a nešto se od toga približava joga-vježbama. Prema jednoj Muhamedovoj izreci, m. je poput toka koji teče pred vratima vlastite kuće; u njoj se možemo uvijek okrijepiti i oprati. Izvori molitve su: a) zahvalnost za život, b) ovisnost čovjeka o višim silama, c) prolaznost svega zemaljskoga, d) ugroženost stvorenoga. Spontane molitve – molitve zahvale, hvale i one koje se izgovaraju prilikom iznenadne opasnosti – odgovaraju čovjekovoj unutarnjoj potrebi. Obvezna m. ispunjava nasuprot tomu individualne i društvene zadaće: ona jača svijest o zajedništvu, razvija smisao za disciplinu i potiče na duševnu i tjelesnu čistoću. Islamske obvezne molitve sadrže i elemente odgajanja tijela i jačanje obrambenih sposobnosti. M. mora biti kreativna i fleksibilna. Tako ustrojena ona otvara pogled u povijest i tradiciju. Tekstovi koji su izgovarani prilikom obvezne molitve potjecali su velikim dijelom iz Kurana. Oni su izgovarani na arapskom jeziku. Premda to ne iziskuje nikakav poseban trud za otkrivanje njihovih sadržaja, ima mnogo vjernika koji ne razumiju što mole. Na te ljude izgovoreni ili slušani tekstovi vrše jedino duhovno zračenje. U takvim slučajevima m. dakako gubi mnogo od svoje supstancije. Korištenje arapskoga jezika prilikom obvezne molitve uvijek predstavlja element univerzalnosti islama. Svugdje u svijetu muslimani se mole po jednoj te istoj shemi.

Zaposlenomu je muslimanu dozvoljeno da u nuždi svede svoje molitve na četiri, tri, dvije ili samo jednu. Ukupni se broj obveznih molitvi svakako treba naknadno obaviti. Obavljanje sunitskih molitvi i recitiranje dopunskih molitvenih tekstova može se propustiti. Obvezne molitve mogu se obaviti i narednih dana. »Bog ne zadužuje nijednu osobu iznad njene moći« (2,286). Kao dužnosti koje se odnose na unutarnji život, molitve se moraju obavljati iskrenoga srca. Upitna je valjanost iznudene ili spekulativne pobožnosti. »U vjeri nema prisiljavanja« (2,256).

Osim obvezne molitve islam poznaje još i slobodnu, nevezanu molitvu koja odgovara čovjekovoj intimi (*dova*: *du'ā*, turski: *dowa*). Al-Gazali je postavio 10 pravila koja obrazlažu djelotvornost i smisao ove molitve: a) ona se treba obaviti u prikladnome trenutku; b) ona treba biti izraz potičuće ljudske situacije; c) prilikom izgovaranje dove pogled treba biti upravljen prema Meki; d) dova se izgovara tiho; e) svaka se iskrena m. obavlja u poniznosti i strahopoštovanju prema Bogu; g) treba se imati povjerenja u Boga, jer se m. čuje u punini Njegove milosti; h) središnje misli molitve trebaju se tri puta ponoviti sa stanovitom ustrajnošću; i) molitvu treba započeti sa zazivanjem Boga. Prava se nakana treba iznijeti sa stanovitim oklijevanjem; j) s molitvom je povezano žaljenje zbog vlastitih propusta i slabosti. Tako oblikovana slobodna m. može se obavljati i skupa s drugim vjernicima koji dolaze iz objavljenih religija. Sudjelovanje u molitvenim radnjama, koje su posvećene drugim božanstvima a ne jedinome Tvorcu, smatra se teškim grijehom koji u određenim okolnostima dovodi do otpadništva od vjere. Mnogi oblici islamske pučke pobožnosti nisu uzeti iz Kurana niti iz Muhamedova primjera. Njih su oživjeli istaknuti učenjaci ili mistici. Po Kuranu, molitvi između ostaloga pripada društveno-odgojna zadaća. Ona nije samoj sebi svrha. Ona se k tomu promatra kao kruna bogoslužnih radnji. Za mnoge muslimane islam naprosto predstavljaju uredno obavljanje molitvi, davanje poreza za siromašne, ramazanski post i hodočašće u Meku. Njihova se religioznost gotovo u potpunosti iscrpljuje u kultu i u poštivanju izvjesnih starih običaja.

Kao društvena zbiljnost islam je: a) vjera (īmān) i društveno ponašanje (islam u užem smislu). Religiozne dužnosti su oslonci (*erkān*) te zbiljnosti. Pomoću dužnosti razvija se i oblikuje željeno ponašanje. Onaj tko je prihvatio vjeru i tko se svjesno opredijelio za islam, taj je mumin (mu'min), tj. vjernik, čak i onda kada nedovoljno ispunjava vjerske dužnosti. Jedino Bog odlučuje, što će se dogoditi s čovjekom koji čini propuste. U mnogim, katkad i učenim knjigama, islam se prikazuje kao religija zakona. U njima se kaže da muslimanu »spasenje« osigurava jedino poštovanje zakona (usp. H. Busse, Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus, u: *Saeculum* 26, 1/75, 158). Ovdje je potrebna jedna korektura. U Kuranu i u tradiciji ima mnoštvo svjedočanstava koja govore protiv ove teze: »Pa teško onima koji klanjaju, onima koji su

nemarni prema svome namazu, koji se pretvaraju (*svojim namazom da se pokažu svijetu*) i koji sprečavaju pomoć (*milostinju*)!« (107,4–7). »Nije dobročinstvo (*u tome*) da okrećete svoje lice prema istoku ili zapadu« (2,177). »I nemojte biti naklonjeni prema onima koji su činili nepravdu pa da vas stigne vatra« (11,114). »A što ti znaš, što je ljudsko uzdizanje? (*To je*) osloboditi jednoga roba, ili nahraniti (*gladnoga*) za vrijeme gladi, (*nahraniti*) siroče bliskog roda (*bližeg rođaka*), ili (*nahraniti*) bijednika, palog po zemlji (*od velikog siromaštva, nevoljnika, beskućnika*), zatim biti od onih koji vjeruju i preporučuju međusobno strpljenje i preporučuju međusobnu samilost« (90,12–17). Muhamed je govorio: »Najprije upitaj srce, a onda radi!« Mistici ponekad više nego na obveznu molitvu važnost polažu na slobodnu i individualnu molitvu (dova) i na čistu meditaciju. S vremenima za molitvu postavljene su fizičke, ali i »moralne« granice radnoga dana. Zakon na znakovit način zabranjuje da se molitve, posebice pak obvezne molitve, obavljaju u vremenu od izlaska sunca do podneva. Naime, to je vrijeme rezervirano za rad. Ritam rada u visoko industrijaliziranome društvu stvara muslimanima mnoge probleme. Među njima je i problem molitvene prakse.

Religioznu dužnost, koja se ponavlja svakoga tjedna, predstavljaju velike zajedničke molitve i govor dotičnoga predvodnika zajednice kao vrhunac okupljanja. U religioznim se obiteljima moli zajedno. Predvodnik je molitve obično otac. Članovi obitelji smještaju se iza njega. Ili se moli pojedinačno. Prije i nakon jela moli se kratka dova (slobodna m.). Zajednička m. u džamiji ima prednost u odnosu na pojedinačnu molitvu. U prvom razdoblju islama džamije su zamjenjivale i škole, mnogi su stari imami zastupali shvaćanje da je posjećivanje džamija obvezno. Slijedeći mišljenje tada vladajuće hanbelitske pravne škole, u tom su smislu u Saudijskoj Arabiji sve do nedavno nemarni vjernici tjerani u džamije. Goetheova misao da ljudi koji su postigli duhovnu zrelost ne trebaju puno moliti imala je svojega prethodnika u islamskoj mistici (*tasawwuf: tesavuf*).

Lit.: Muhammad Hamidullah, *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur*, Salmiyah-Kuwait 1973; Ali Arslan Aydin, *Islam'da iman ve esaslari* (Vjera u islamu i njezine osnove), Istanbul 1975; natuknica »Salāt«, u: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 636–645; Annemarie Schimmel, *Denn Dein ist das Reich. Gebete des Islams* (Topos-TB 111), Mainz 1981. S. BALIĆ

MONOTEIZAM

1. židovski

a) »JA jesam i nema drugoga; osim mene Boga nema.« Nepoznati prorok s kraja sužanjstva u Mezopotamiji (»Međurječju«), čije su rečenice pridodane Izaijinoj knjizi (pogl. 40–55, odatle Deuteroizaija), smatrao je svojom zadaćom da kao ništavan odbije pravo bogova na upravljanje sudbinama naroda: »Nek pristupe i nek nam objave ono što će se zbiti. Ta što su nam otkrili o onom što bijaše, što se ispunilo, da o tom mislimo? Il' objavite što će biti, da doznamo ono što dolazi? Otkrijte nam što će se poslije zbiti, i poznat ćemo da ste bogovi. Učinite nešto, dobro ili zlo, da se začudimo i prepadnemo zajedno. Ali vi niste ništa i djela su vam ništavna, gnusan je koji vâs izabere« (41,22–24). Od ništavnosti bogova, koji su izražavali samo samopotvrdu i i prava ljudi koji ih »prave« (40,18 i d.; 44,9 i d.; 46,5 i d.), Deuteroizaija je konkretno razgraničio bezuvjetnu nadmoć svoje poruke; »proizvodima« nije suprotstavio drugi »proizvod« nego *Boga*: »Tko je to učinio i izvršio? Onaj koji odiskona zove naraštaje, JA koji sam prvi i bit ću ovaj isti s posljednjima« (41,4). Onaj tko tako govori, ne utvrđuje povijest onostranosti koja je zapravo daleko od povijesti i sada je pušta da se odvija; on je sam izborio ulazak u povijest (42,13). Bog, gospodar povijesti, utječe na politički program Kira (45,1–3), humanog vladara iz doba Deuteroizaije. Ta proročka teologija oblikovana je »monoteistički«: »JA jesam i nema drugoga; osim mene Boga nema« (45,5, usp. 45,6.18; 44,6). Njegov povijesni realizam ne dopušta proroku da previdi stvaranje; Bog koji stvara u povijesti Stvoritelj je koji »tvori svjetlost i stvara tamu. JA stvaram sreću i dovodim nesreću. JA činim sve to« (45,7). Predstavnik te »monoteističke« teologije nije Izraelov prvi »monoteist«.

Rečenice s »JA« u deuteroizaijskoj objavi Boga istodobno otkrivaju, obuhvaćajući svijet, rečenicu s »JA« na početku Deset zapovijedi, u kojoj se Bog predstavlja kao oslobodilelj i vođa, gospodar povijesti naroda: »JA sam Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske,

iz kuće ropstva« s potrebnom posljedicom za Izraela kojemu se obraća: »Nećeš imati drugih bogova osim mene« (Izl 20,2 i d.). Slijed bezuvjetnosti u izraelskom doživljavanju Boga u Mojsijevo doba nije se izgubio u stoljeću velike katastrofe; to vrijedi i za propovijed prognanima; prorok iz progonstva morao ju je protumačiti samo u njezinu značenju za povijest narodâ. Zahtjev isključivosti već je ipak odredio odnos otaca prema njihovu Bogu: »Odbacite tuđe kumire koji se nalaze u vašoj sredini!« (Post 35,2), a to se ponavlja kao glavni motiv u Jošuinu govoru kojim se obraća narodu na saboru (Jš 24,23). Sukladnost osobnoga i kolektivnog oblika čvrsto spaja pretpovijesne predaje o pojedinačnim osobama s onima o povijesti naroda. Riječi Boga upućene Abramu: »JA sam taj koji sam te odveo iz Ura Kaldejskoga« (Post 15,7) odražavaju početak Dekaloga (Izl 20,2), od susreta s Bogom na putu praoca do susreta s Bogom u povijesti Izraela. U tu sukladnost iskustava s Bogom otaca i s Bogom Izraela uklapa se Abrahamovo zazivanje »Boga Vječnog«: »... i ondje zazove ime: ON Bog Vječni« (Post 21,33; usp. 12,8; 13,4; 26,25) i pokazuje da je Bog, koji je sada preuzeo vlast u zemlji Kanaanu, oduvijek njome vladao, premda u drugom obliku. Ta biblijska sklonost znači ponovno spoznati u Bogu, koji prati patrijarhe, Onoga koji ih je izveo iz Egipta i zakonodavca svojem narodu te povijesno moćnoga Boga proročke objave (s tim u vezi M. Buber, *Königtum Gottes*, ^{3}1956, 53-90; isti, *Moses*, ^{3}1966, 53 i d.; 112 i d.), ne potječe od koncepta kasnijeg shvaćanja (usp. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, 1983, 9 i d.), nego je to odraz povijesno doživljenih susreta s jednim istim Bogom.

b) »... i posvjedoči da nema Boga osim tebe.« Predajom prenesenoj biblijskoj povijesti sjećanja i očekivanja prijeko je potrebno sučeljavanje Božjega Ja i Izraelova Ti. U Ti-iskustvu osobnoga odnosa naroda i pojedinca koji mu pripada korijeni su tzv. monoteizma židovske zajednice. On joj je ostao usađen u svijesti kao nešto svakodnevno koje – navečer i ujutro – uvijek iznova potvrđuje i ostvaruje uzajamni odnos s Jednim Jedinim (b Hagiga 3a; Berahot 6a): »Čuj, Izraele: *ON* je Bog naš, *ON* je jedini!« (Pnz 6,4). S tim u vezi Bog u jednoj rabinskoj propovijedi kaže Izraelcima: »Djeco moja! Sve što sam stvorio, stvorio sam u paru, nebo i zemlja su par, sunce i mjesec su par, Adam i Eva su par, ovaj i onaj svijet su par, ali moja je čast jedina u svijetu« (Devarim raba II,6,4). Jedno drugo tumačenje povezuje »Čuj, Izraele«, s ispovjednim pitanjem: »Koga imam na nebu?« (Ps 73,25): »Bog ih je (sedam nebesa) otvorio Izraelcima (na Sinaju) kako bi im objavio da nema drugoga Boga osim njega. Tada reče zajednica Izraelova pred Bogom: Vladaru svijeta! Koga imam još na nebu osim tvoje uzvišenosti? Kako na nebu imam samo tebe, ne tražim drugoga ni na zemlji. Kako s tobom na nebu ne povezujem drugog Boga, ne povezujem s tobom ni jednoga drugog Boga na zemlji, već svakoga dana odlazim u kuće okupljanja i svjedočim da nema Boga osim tebe« (ibid.). Učenjaci su istodobno odlučno upozorili na vezu između uzvika o jedinstvu Boga i posljedicama u ispunjenju života: »Otkada se Izraelcima posrećilo da čitaju »Šema« (»Čuj«)? R. Pinhas bar Hama je rekao: Otkako su dobili zakon, Izraelcima se posrećilo čitanje Šema. Kako to? Ti smatraš da je Bog na Sinaju počeo samo tom riječju, on im je, naime, rekao: 'Čuj, Izraele! JA sam tvoj Bog', i svi su Izraelci to prihvatili s riječima: 'ON je naš Bog, ON jedini'« (ibid.). Priznanju Jedinoga odgovara samo pravo djelo: »Zašto se (Šema) odlomci (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Br 15,37–41) svakodnevno recitiraju?... R. Levi je rekao: Zato što je u njima Deset zapovijedi. 'JA sam tvoj Bog' (1. zapovijed), kojoj odgovara: 'Čuj, Izraele, ON je naš Bog.' – Nećeš imati drugih bogova osim mene (2. zapovijed prema židovskom brojanju), kojoj odgovara. 'ON jedini' – 'Nećeš isprazno izgovoriti Ime Gospodina Boga svojega' (3. zapovijed), kojoj odgovara: 'Zato ljubi NJEGA, Boga svoga' (Pnz 6,5)...« (j Berahot I,3c).

U »Čuj, Izraele« riječ »ehad« znači »jedan«. U rabinskoj literaturi za jedincatost Boga dolazi točniji izraz »jihud« (Pesikta Sutarta, Nizavim kraj); njegovo značenje oslobađa jedincatost Boga od nejasnoće koju daje »jedinstvo«. U religijsko-filozofskoj literaturi *jihud* označava i biće Božje: oslanjajući se na arapsko-islamsku filozofiju religije i u bavljenju njome, Saadja (IX./X. stoljeće), Bahja ibn Pakuda (XI./XII. stoljeće), Majmonid (XII./XIII. stoljeće) i dr. istraživali su božansku jedincatost koji su je razlikovali od prolaznoga jedin-

stva svih stvorenja i samo formalnog jedinstva svijeta brojeva: »Ovaj Bog je jedan jedincati (*ehad*), ne dva ili više bića, već samo jedan jedincati.« »Samo on je pravi i osim njega ništa nije kao pravo biće« (Majmonid, Mišne Tora, Hilhot Jesodej Ha-Tora I,7.4). Židovski mistici, kojima je zbog zadubljivanja u predodžbu živoga Boga iskrsnuo čitav svijet, ujedinili su taj životni proces s monoteističkom spoznajom koja im je također bila dragocjena. Reformski pokret (Pittsburgh Platform, 1855, II. načelo) i religijsko-liberalno židovstvo u Njemačkoj shvatili su izraelski m. kao etički m.: vjera u jednoga Boga izrasta iz čudorednog jedinstva (usp. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, ^{6}1960, 56 i d.). Prema M. Buberu, u »temeljnom stavu Židova«, nazvanog izrazom *jihud*, »posrijedi je neprekidno obnavljana potvrda Božjeg jedinstva u raznovrsnosti pojava«; »jednost« kao priznavanje Božanskoga jedinstva događa se s obzirom na praproturječje »dvojnosti dobra i zla« ljudskim dokazivanjem u ljubavi i pomirenju; samo ono ispunjava zov jedinstva u »Čuj, Izraele« (*Kampf um Israel. Reden und Schriften*, 1921–1932, 1933, 31 i d.).

D. VETTER

2. kršćanski

M. (od grč. »monos« = jedini; »theos« = Bog) je, suprotno politeizmu, vjera u jednoga jedinog osobnog Boga. Monoteizmu je svojstven karakter isključivosti. On naglašava apsolutnost Boga, njegovu vječnost, svemoć itd. Prema definiciji, koju daje Ugo Bianchi, »monos« ima »nadmoćan, polemički, afirmativan karakter koji istodobno negira ono što je suprotno (*Probleme der Religionsgeschichte*, 1964, 46). Po tom pregnantnom objašnjenju pojma jasno je da m. *uvijek* predstavlja reakciju na zatečeni politeizam, dakle, na vjeru u mnoge (grč. »poly«), ali konačno ipak brojčano ograničene bogove.

Teza katoličkog etnologa, religijskog znanstvenika i lingvista, patera Wilhelma Schmidta (1868–1954), o pramonoteizmu, prema kojoj m. predstavlja povijesno prvi religijski stadij, pokazala se neodrživom. Predodžba o nebeskim božanstvima često lijene čudi, koja je postojala kod tradicionalnih kultura (»bez pisanih spomenika«, »primitivnih« itd.), označava se s više smisla kao »vjera u vrhunskog boga«. Iako takva vjera poznaje ideju o najvišem biću koje stanuje na nebu ili se s njim izjednačava, ne radi se o monoteizmu nego o fenomenu unutar politeizma. Vrhunski bogovi važe kao stvoritelji zemlje i svih živih bića, ali su tako daleki ljudima da praktički ne uživaju nikakav kult. Za vjernike su važniji međubogovi s mnogostrukim funkcijama.

Kao monoteističke religije vrijede u prvom redu: židovstvo, kršćanstvo i islam. Religiju perzijskog svećenika – proroka Zaratustre, neki istraživači također ubrajaju među njih. Osim toga, na području raznolikog hinduizma dva su monoteistička religijska oblika: šivaizam i višnuizam. Konačno amidizam u japanskom mahayanskom budizmu sadrži prema gledištu nekih učenjaka »monoteističke elemente«.

U središtu monoteizma stoji vjera u jedinoga i jedinstvenoga Boga i to *osobno* zamišljenoga Boga. No Bog nije u smislu ljudske osobe nego u modernom značenju riječi »osobnost« koja postoji od XVIII. stoljeća. Rani je Fichte (1762–1814) s dobrim argumentima protestirao protiv oznake Boga kao apsolutne osobe pri čemu je pod time shvaćao osobnost. Svojstvo je osobnosti u tome što se razlikuje od ostalih osobnosti. Jedno »ja« odijeljeno je od svih ostalih »ja«. Kada bi se Božje »ja« shvaćalo na taj način, tada per definitionem ne bi nikada moglo biti apsolutno nego samo dio među ostalima. Zato se u SZ i NZ, naravno i u Kuranu, uvijek iznova nalaze upućivanja na Božju »nad-osobnost«, na njegov »beskrajni osobni bitak« (Iz 40,25; 1 Tim 6,16; Iv 8,12; 6,48). Bog je u biblijskom smislu osoba, ali on je i »drugačiji nego osoba ... numinozni simbol« (U. Mann, *Die Religion in den Religionen*, 1975, 59). Iako vjeru u osobnoga Boga treba shvatiti ograničavajuće i na simboličan način, ipak za m. – kršćanski kao i izvankršćanski – uvijek ostaje osobno-dijaloški strukturirano središte numinosum. U tome se razlikuje m. od »teomonizma« (od grč. to theion = božansko; monizam – učenje o jedinstvu). Pod time se po G. Menschingu razumijeva vjera u neosoban božanski bitak (brahman, tao, nirvana itd.). No, u obim oblicima religije riječ je o konačnom jedinstvu.

Biblijski m. je zajednički temelj i središte triju »abrahamovskih religija« koje u ovom leksikonu vode dijalog. Kada kršćani govore o Bogu, tada dijele sa Židovima uvjerenje da je

Bog posvjedočen u Bibliji jedan i jedini. Židovsko vjersko opredjeljenje za m. nalazi se u najvažnijoj dnevnoj molitvi »Š'ma Jisrael«: »Čuj, Izraele! Jahve je Bog naš, Jahve je jedan!« (Pnz 6.4). Isus nije donio nikakva novog Boga. Na pitanje jednog pismoznanca koja je zapovijed za njega najvažnija, odgovorio je prvom rečenicom Š'ma Jisrael (usp. Mk 12,29) uz koju nadovezuje zapovijed ljubavi. M. se za rane kršćane, kao i za židovstvo, sam po sebi razumijeva. Za NZ ostaje u pozadini problematika monoteizma/politeizma. Samo je na nekim mjestima m. posebno podcrtan (usp. 1 Kor 8,4 i d.; Gal 4,8). Govor apostola Pavla na Areopagu (Dj 17,16 i d.) nalazi se već na rubu NZ.

M. Židova i kršćana vezan je i uz muslimane. Njihova vjera u jednoga i jedinoga Boga uvijek iznova podsjeća na zajedničko židovsko naslijeđe. Drugi vatikanski koncil naglašava zajedništvo vjere u jednoga i istoga Boga i tako na tlu monoteizma stvara temelj za dijalog. U evangeličkoj teologiji nešto je teže. Da se kod Muhamedova milosrdnog i pravednog Alaha (doslovce: Boga) radi o Bogu Abrahama i proroka, Bogu Izlaska i Isusa iz Nazareta, trojedinom Bogu itd., nemali broj suminja, premda ne uvijek na tako odlučan način kao u Izjavi 1984., koju je izdala »Konferencija vjerničkih zajednica u evangeličkim crkvama Njemačke« i »Radna zajednica evangeličkih misija« pod naslovom: »Kršćanska vjeroispovijest i biblijska zapovijed glede islama«. Ovdje je islamska predodžba o Bogu označena kao »ljudska karikatura pravoga Boga«. Kršćanski je m. u zaoštrenim riječima Karla Bartha: »Bog zna, ne ta glupa radost zbog Jednoga! Ne radi se o broju jedan nego o tom subjektu i njegovoj potpunoj jedinstvenosti i drugačijosti nasuprot svima drugima, različitom od svih smiješnih božanstava koje izmišlja čovjek« (*Dogmatik im Grundriss*, 1947, 51). Tako je Barth izrekao upravo ono što i Židovima i muslimanima znači m. Specifično za kršćanski m. je u tome da se kršćanska vjera (uz izuzetak antitrinitarnih pokreta) odnosi na jednoga i jedinoga ali istodobno trojedinoga Boga. Korijen tog problema leži u odgovornosti kršćana kroz Isusa Krista i njegova odnosa prema vječnom i jedinom Bogu. Prema kršćanskom uvjerenju, vrijeme se već ispunilo s Isusom iz Nazareta i kraljevstvo se Božje već približilo (Mk 1,15). Isus je za kršćane obećani Mesija. Kada kršćani potvrđuju i naviještaju ovog Isusa kao istobitnog Sina Božjega i njega – zajedno s Duhom Svetim – povezuju u Trojstvo, tada to mora Židovima i muslimanima izgledati kao nešto blasfemično. Kršćanski m. kao trinitarni m. nije politeizam ili – točnije rečeno – nije tri-teizam (vjera u tri različita boga). »To nisu tri boga, nikakav u sebi raskoljen ni razdijeljen Bog. *Trojedinost* ne govori o trojici bogova, nego upravo trojedinost – tako je to kršćanska Crkva uvijek razumijevala – i drugačije to nije moguće naći u Svetom pismu – govori još jednom i upravo o jednom jedinom Bogu ... Radi se o *jednom* dijelu *jednoga* Boga, ali o jednom dijelu koje se u sebi kreće ... Triput Jedan i Isti, trostruk ali prije svega *trojedini*, on, Otac, Sin i Duh Sveti u sebi samome i u visini i u svojoj objavi« (ibid., 53). Katolički teolog Hans Küng i evangelički teolog religija Paul Schwarzenau izložili su naspram muslimana značenje kršćanskog monoteizma i njegovo duboko zajedništvo sa židovskom i islamskom vjerom u Boga.

Lit.: P. Antes, *Christentum – Eine Einführung*, 1985; E. Benz, *Beschreibung des Christentums*, 1975; H. Küng i dr., *Christentum und Weltreligionen*, 1984; J. Micksch/M. Mildenberger (Hrsg.), *Christen und Muslime im Gespräch*, 1982; H. J. Schultz (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, 1969 (Sonderausgabe 1977); P. Schwarzenau, *Korankunde für Christen*, 1982; F. Stolz, *Christentum*, 1985. U. TWORUSCHKA

3. islamski

Temelj islama čini vjerovanje u jednoga Boga (arapski: Allah). Čovjekov um nije sposoban pojmiti božansku narav. Njemu ništa ne nalikuje; on nema nikakva pobočnika ili pomoćnika. Historijski konstantan dio islamske vjeroispovijesti glasi: »Nema boga osim Boga«. Muslimanska je slika svijeta teocentrična: »Bog mi je bliži od žile kucavice«, kaže se u jednom stihu iz Kurana. Ta se predanost Bogu zgodimice dotjeruje do te mjere da se gubi svaki osjećaj za vlastitu vrijednost. Povjerenje u Boga u pravilu leži u temelju individualnoga i društvenoga ponašanja. Preplavljujuća snaga tog motiva ponašanja pokazuje se praktično, u stanovitim okolnostima, kao rezignacija ili fatalizam. Sukladno tomu se Bog navodi kao onaj koji je odgovoran za vlastito nedjelovanje ili zakazivanje. On se koristi kao izgovor za lijenost i nesposobnost. Dakako, to je prije

filozofija siromašnih i slabih. Ona nije zasnovana u izvornom konceptu Kurana. Kuran, naprotiv, nedvosmisleno ustvrđuje da je čovjek sam odgovoran za svoj udio u svijetu. Suvremeni islamski mislitelji ponovno prihvaćaju ovu i slične kuranske misli i unose je u svijest puka. U jednom kritičkom osvrtu Sirijac Amīr Shakīb Arslān piše: »Muslimani su odbacili gotovo sve što im Kuran propisuje. Unatoč tomu, oni se nadaju da će zaslužiti Božju milost samo zato što se ispovijedaju kao muslimani i što vjeruju u jednoga Boga. Oni se zadovoljavaju time da vode život bez borbe i bez težnje za dobrim. Mnogi se od njih uzdaju u svoje molitve zato što im je lakše obavljati ih nego se boriti za teški život i žrtvovati svoj imutak nekom idealu. Ako bi molitva mogla zamijeniti borbu, onda bi se pobožnošću mogli zadovoljiti i Božji poslanik, njegovi sljedbenici i prvi muslimani«.

Bila je to jedna pervertirana mistika koja je muslimane uspavala u njihovim unutarsvjetovnim odnosima. Ona je propovijedala ništavnost ovoga svijeta i slavila je sebegubitak u Bogu (*al-fanā' fillāh*) kao najviši stupanj mudrosti i savršenstva. Monoteističke predodžbe islama koje su u postkolonijalnom razdoblju ugrađene u teoriju revolucije daju sasvim svjetovno shvaćanje monoteizma. U jednom religiozno-političkom spisu iz Irana kaže se: »Prema islamskomu nauku, smisao se života sastoji u tome da se čovjekova relativna savršenost što je više moguće približi savršenosti Božjoj. Time je unaprijed isključena, zapravo sasvim jednoznačno osuđena pasivna 'prepuštenost sudbini', što neupućeni kritičari vrlo često predbacuju islamu« (*Die islamische Revolution im Iran*, Aachen: *Union der islamischen Studenten-Vereine*, 1979, 65). S. BALIĆ

MORAL

1. židovski

a) »Tora je trebala početi tek s Post 12,2.« Značajni tumač Biblije, rabin Šlomo Jichaki (skraćeno: Raši; 1040–1105) primijetio je u svojem komentaru na Post 1,1: »Tora je trebala početi tek s ovim (odlomkom): 'Ovaj mjesec neka bude...' (Izl 12,2) jer sadrži prvu zapovijed koju je dobio Izrael«. Ovdje je izvrsno izražena židovska predodžba o sebi; obilježila je »religiju zapovijedi« »koja čovjeku kaže što Bog od njega traži, koja mu priznaje odluku i nakanu, od njega zahtijeva da ispunjava volju Božju, poštuje zakon dobra i od toga njegova djela očekuje nešto određeno, koja se ne nada »čudu«, »koje se događa čovjeku i koje znači sve, pa samo može čekati kako bi ga dočekao te stoga sve ljudsko djelo i rad pred tim nestaje, sporedno je za odnos božanstva prema čovjeku i čovjeka prema Bogu« (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, ⁴1926, ⁶1960, 295 i d.). Izrael je bio siguran u svoju pripadnost Bogu uvijek samo pozivom na isključivu i bezuvjetnu odluku za Jednoga Jedinog; on objavljuje Deset zapovijedi (Izl 20,3; Pnz 5,7) i ponovno se javlja u raznim oblicima: »Dakle, Izraele, što od tebe traži ON, tvoj Bog? Samo to da se bojiš NJEGA, Boga, da po svim putevima njegovim hodiš, da ljubiš NJEGA i služiš NJEMU, Bogu svomu, svim srcem svojim i svom dušom svojom; da držiš NJEGOVE zapovijedi i NJEGOVE zakone« (Pnz 10,12 i d.); ili: »Budi posve vjeran NJEMU, Bogu svomu!« (18,13). Mudraci su još više razradili taj bezuvjetni zahtjev: »Zato ljubi NJEGA, Boga svoga, svim srcem svojim« (6,5) protumačili su: »s oba tvoja nagona, dobrim i zlim« (M Berahot IX,5), tj. s odlukom čovjeka za Boga tako da obuzda svoju strast i svu njezinu snagu uloži u izvršenje željenoga djela. Tek nedostatak ljudske odluke čini od Boga stvorenu (»vrlo dobru«, Berešit raba IX,1,31) strast »zlom«.

Biblijska i poslijebiblijska predaja židovskoga naroda odražava povijest njegove borbe protiv ravnodušnosti. U njoj je molba dobila značenje: »Uči me, TI, svojemu putu da hodim vjeran TEBI, usmjeri srce moje da se boji imena tvojega« (Ps 86,11). Čovjek ugrožen rastrešenoću, borbama i proturječjima svojega srca u svojem djelovanju moli nepodijeljenu, neograničenu predanost Bogu. On je ne može doživjeti kao puki dar neba, nego barem kao plod ozbiljna htijenja i težnje, u kojem se dokazuje odnos Boga prema čovjeku, kako proizlazi iz neposrednoga konteksta toga dijela psalma. On je stoljećima moliteljima pružao važnu jezičnu i misaonu pomoć; naime, kao posljednja u nizu molitava za pomoć u razumijevanju učenja u vjernom izvršenju Tore ona je riječima »sjedini naše srce da ljubi ime

tvoje i boji se imena tvojega« ušla u svakodnevnu jutarnju molitvu (u drugu od *berahot* koje pripadaju recitacijama »Šema«). Ovdje ona izražava spoznaju da samo čovjek koji postiže jedinstvo srca ostvaruje svojim djelom jedinstvo Boga u svijetu. No time ona opovrgava i pogrešan sud zbog površnog zapažanja da je proživljena židovska religija svedena na praktični m.: moralno djelovanje temelji se u zapovijedi Božjoj. Od Židova se ne zahtijeva samo etička odluka koja nije potpuno u skladu sa služenjem Bogu. Samo odluka za jednoga Boga vodi k ispunjenju dužnosti (*micva*, »zapovijed« Božja, usp. b Makot 24a), kao što se ni svaki grešni čin ne odnosi samo na čovjeka kojem se on pripisuje, nego je usmjeren protiv samoga Boga koji zapovijeda (M Sanhedrin IV,5; b 37a; Targum Jerušalmi Post 4,10). U židovstvu je u pitanju etika ukotvljena u korelaciji Boga i čovjeka. Karakteristični jezični izraz za to je »cedaka« koji ujedinjuje društvenu pravednost i dobro i označava dobročinstvo na koje sučovjek ima pravo, i njegova upotreba daje jasno naslutiti: Božje djelovanje cedake može imati učinka samo u strahopoštovanju pred Jednim i u ljudskom djelovanju cedake u ljubavi prema njemu (Iz 1,27; 5,7; 28,17; 33,5; Am 5,7.24; 6,12; Sifra Lev 19,15; Sifre Pnz 11,22; b Bava batra 9a; Suka 59b). Mišna je to gledište sažela u kratkoj izreci koju treba postaviti za mjerilo svakoj moralnoj odluci: »Daj mu (Bog) od Njegovoga, jer ti i Tvoje ste njegovi« (Avot III,7; usp. b Ketubot 67b).

b) »Jer djeca Izraelova moji su službenici.« Hebrejska Biblija izvodi moralne, pravne, obredne propise neodvojeno od jedinstvene objave volje Božje. I hebrejsko-jezično jednako su oblikovane odredbe koje kasnija razmišljanja smatraju drukčijom vrstom, kao: »Ne ubij« (Izl 20,13) i »Ne mrzi svoga brata u svom srcu« (Lev 19,17) ili: »Neka je život za život, oko za oko« (Izl 21,23 i d.), »Neka mi sagrade Svetište« (25,8), »Napominji ih (te riječi) svojim sinovima... Priveži ih na svoju ruku za znak« (Pnz 6,7 i d.), »Zato ljubi NJEGA, Boga svoga« (6,5) i »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe« (Lev 19,8). Sve što se poslije raspalo na pojedina posebna područja podijeljene ljudske egzistencije, ovdje je spojeno u apelu na narod nepodijeljena života pred Bogom: »Sveti budite! Jer svet sam JA, Bog vaš« (Lev 19,2, usp. 11,44; 20,7.26). Pojedincu u Božjem narodu namijenjen je religijsko-ćudoredni zahtjev da ostvari svoj dio u božansko-ljudskom uzajamnom odnosu oponašanjem Boga: »Objavljeno ti je, čovječe, što je dobro, što ON traži od tebe: samo činiti pravicu (*cedaka*), milosrđe (*hesed*), ljubiti i smjerno sa svojim Bogom hoditi!« (Mih 6,8). Utjecaj tih pouka u moralnom odgoju (Ps 15; 24,3–6; Iz 33,14–16; Mih 6,6–8; Ez 18,5 i d.) potkrijepila je odredba: »Sve što vam naredujem držite, tomu ništa ne domeći i ništa ne oduzimaj!« (Pnz 13,1). No bez autoriteta Božjeg, doživljenog u svakom naraštaju i vremenu, kao izvora obveze posluha ne bi se u židovskom narodu izgradila moralna savjest (Izr 6,18; 4,23) niti bi se prenosila tisućljećima jasna predodžba o društvenom uređenju s jednakim pravima za svakoga (Lev 24,22), u kojem je ljudski postupak prema društveno i gospodarski slabima i nemoćnima (Izl 22,22–24.26 i d.; 23,2 i d.; Iz 1,17; Job 31,13 i d.), prema strancima i pridošlicama (Izl 22,21; 20,10; 23,9.12; Lev 19,33 i d.; Br 9,14), prema službenicima i slugama (20,10; 21,26 i d.; 23,12), prema neprijatelju (23,4 i d.; Izr 25,21 i d.) oblikovan u provedivo pravo. U temeljnom zakonu nametnutom izabranom narodu korijeni su moralne odgovornosti pojedinca: »Jer djeca Izraelova moji su službenici; oni su moji službenici koje sam izveo iz zemlje egipatske, JA, Bog vaš« (Lev 25,55).

Rabini su naglašavali da je Izrael, kad mu je Mojsije na Sinaju objavio Božju Toru, odgovorio: »Vršit ćemo sve što je ON naredio« (Izl 19,8), da se potpuno obvezao na doživotno služenje svojem gospodaru dajući prednost izvršenju djela: »Sve što je ON rekao, izvršit ćemo i poslušat ćemo!« (24,7). Hagada ukrašava to mjesto: »U času kad su Izraelci obećali djelo prije posluha, došlo je šezdeset mirijada anđeoskih slugu i splelo svakom Izraelcu dva vijenca, jedan za djelo i jedan za posluh. Kad su Izraelci poslije griješili, spustilo se stotinu i dvadeset mirijada anđela smrti i oduzelo im ih« (b Šabat 88a). Talmudska priča pokazuje u kakvoj je velikoj mjeri rabinska etika bila pouka o djelu. Mišna to oštro formulira: »Nije važniji nauk, već djelo« (Avot I,17).

c) »Sveti hoće mnogo više od srca«: Za rješenje ćudoredno-religijskog problema svojega vremena već su farizeji razvili mišljenje o pisanoj

i usmenoj Tori kao o savršenoj i neiscrpnoj objavi Božjoj i time utjecali na to da je Tora postala naprednom Božjom objavom (ibid. I,1; b Nida 45a). Mudraci su tada mogli jasnije spoznati i objasniti njezin smisao od stoljeća do stoljeća. Tumačenje volje Božje radi njezina ostvarenja proteže se u halahi na normativno u pravu i zakonu o obredima, ali ne i na primjenu propisa na pojedini slučaj, no obuhvaća u području morala pojedine odredbe izvan individualne procjene (*le-ši'urin*, usp. b Joma 80a; Šabat 35b), npr.: »Kako ima *ona'a* (zakidanja) u kupnji i prodaji, tako ima i *ona'a* (uvreda) u riječima. Ne smije se reći: Za koliko se ta stvar (prodaje) ako se ne želi kupiti. Ako je tko pokajnik (obraćenik), ne kaže mu se: Sjeti se svojih ranijih djela! Ako je tko prozelitski sin, ne kaže mu se: Sjeti se djela tvojih otaca!« (M Bava mecia IV,10). Mudraci su stvorili halaške propise koji od čovjeka traže poslušnost Bogu kao »dužnosti zapovjeđene srcu« (b Bava mecia 58b). Ako mu propisuju kako u određenim okolnostima mora postupiti, oni ga ipak ne podvrgavaju mehaničkoj prisili; čovjek može služiti Bogu samo slobodnim djelom za koje je sam odgovoran, ali mu zahvaliti na učiteljima koji mu pomažu da u konkretnom slučaju ispuni volju Božju. M., etiku kao posebno područje pored religioznosti židovstvo ne poznaje: »Sveti, hvaljen bio, hoće mnogo više od srca« (b Sanhedrin 106b). Židovska je dužnost posluha integrirana u uzajamni odnos Boga i čovjeka te su etički i religiozni život nerazdvojivo povezani, kako su poučavali mudraci u hagadi koja ne zapovijeda nego na razne pripovijedne načine preporučuje etička načela: »Ona zarobljava srce poput vina« (Sifre Pnz 32,14). Hagada se, primjerice, suprotstavlja utilitarnosti koja na širokom polju točnih halaških zapovijedi religiozno-čudoredni postupak pretvara u suprotnost: »Nemojte biti poput slugu koji služe gospodara samo zato kako bi dobili plaću, nego budite poput slugu koji služe gospodara ne zato kako bi dobili plaću. Neka se strah Božji nadvije nad vama« (M Avot I,3; b Avoda zara 19a).

Lit.: M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, I/II, 1904–11; L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, ⁶1960, 85 i d., 164 i d.; *Jüdisches Lexikon* IV/2, 1927/1982, 451–65; *Encyclopaedia Judaica* 10, ⁴1978, 1480–84; E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 1975, 315 i d.; Ch. N. Bialik, *Essays*, 1925, 82 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

U nefilozofskom i neteološkom kontekstu pod 'moralom' i 'etikom' obično se podrazumijeva broj ili sustav stvarno važećih mjerila ili pravila pomoću kojih ljudi iz neke skupine ili društva konačno usmjeravaju ili trebaju usmjeravati svoje stavove i svoje ponašanje i po kojima razlikuju između ispravnoga i krivoga, dobroga i lošega, zapovijedanoga i zabranjenoga, dopuštenoga i nedopuštenoga. U tom se smislu govori o trgovačkoj etici, o političkom moralu ili o moralu Hopi-Indijanaca. Pa ipak, kod uporabe riječi 'm.' i 'etika' ne misli se uvijek samo na norme određenog ponašanja u nekim ulogama ili za neku određenu skupinu ljudi nego često na posljednje norme koje vrijede za ljude kao ljude. Primjerice, u tom je smislu bio shvaćen kršćanski zapadni m. Kada takav m. opisuju povjesničari, antropolozi kultura ili sociolozi ne ocjenjujući ga, tada se njihovi pothvati označavaju kao deskriptivni m. ili etika.

Kao filozofski i teološki termin 'm.' ili 'etika' stoji očigledno u odnosu prema tom načinu uporabe. Filozofska i teološka etika ili m. teoretski je pothvat kojim se ulaže napor da bi se obuhvatila temeljna načela i noseći pojmovi u sustavu pravila morala ili morala čovjeka kao čovjeka ili kršćanina kao kršćanina. Dakle, predmet morala u drugom smislu, m. je u prvom smislu. Oba se razlikuju po tome što m. kao važeći sustav pravila želi biti neposredno praktično životno pomagalo dok se kod morala ili etike kao teoretskog pothvata najprije radi o izlaganju i analizi određenih moralnih shvaćanja i tumačenja. Pa ipak, ne bi trebalo previše naglašavati razliku. U onoj mjeri u kojoj i čovjek s ulice kritički razmišlja o svojim vlastitim moralnim uvjerenjima ili uvjerenjima drugih, raspituje se o njihovim tumačenjima ili ih uspoređuje sa suparničkim stavovima i pravilima, točno u toj mjeri i on se bavi etikom i moralom u ovom drugom smislu.

Klasična filozofska i teološka etika uvijek se izdašno bavila i takvim problemima koji su neposredno dolazili i s kojima se suočava i čovjek s ulice. Tako je ona opširno tretirala moralna pitanja o zabrani ubijanja, pitanja braka i obitelji, ugovora i vlasništva, istinoljubivosti i Božjeg štovanja. Tumačenje takvih

pojedinačnih pitanja tradicionalno se pripisuje posebnoj etici ili moralki.

U traganju za odgovorima na pojedinačne moralne probleme dolazi se – osobito kada nisu pri ruci odgovori u vrijednosnom pogledu – do načelnih pitanja. Raspravljanje o njima tradicionalno se označava kao opća etika ili moralka. Ovdje ćemo posebno navesti tri pitanja. Ako unatoč suglasnosti u svim relevantnim činjeničnim pitanjima ipak nismo jedinstveni u rješavanju određenih moralnih pojedinačnih problema (npr. na području prekida trudnoće, nerazrješivosti braka, umjetnog sprečavanja začeća, seksualnog morala), onda će se rasprava morati nastaviti na višoj razini. Treba se upitati na kojim se općim kriterijima uopće određuje ćudoredna ispravnost postupaka. Prelazi se, dakle, na raspravljanje o problemu njegove opće etičke teorije normiranja. Danas obično razlikujemo – u obliku potpune disjunkcije – dva različita tipa normiranja. Prema teleološkoj teoriji normiranja, ćudoredna ispravnost postupaka ovisi samo o vrijednosti i nevrijednosti posljedica koje imaju postupci nad kojima se može imati pregled u najširem smislu. Prekid trudnoće bio bi prema tomu u pravilu zato loš, jer smrt predstavlja za čovjeka temeljno zlo. Za rijetki slučaj suparništva, gdje majčin život stoji u opreci s djetetovim životom, teleolog bi mogao držati da majčin život ima prednost pred djetetovim, npr., jer majka ima dužnosti prema svojoj obitelji. Sve teorije normiranja prema kojima ćudoredna ispravnost postupaka ne ovisi samo o vrijednosti i nevrijednosti posljedica u najširem smislu, nazivaju se deontološkima. Kao daljnji kriteriji – uz posljedice – navedeni su npr. narav dotične radnje, objavljena Božja volja ili prethodno, odnosno nedostatno opravdanje. Tako se tradicionalna katolička moralka, primjerice, protivi svakom neposrednom umjetnom sprečavanju začeća – unatoč tako lošim posljedicama – kao pogrešnom, jer je protivno prirodi kao i svakom neposrednom prekidu trudnoće, jer se u ćudorednom smislu mora odbaciti na osnovi nedostatnog opravdanja.

Pa ipak, kada bi se čak trebala postići jedinstvenost općih kriterija za ćudoredno prosuđivanje postupaka, preostaje, kako za teleologe tako i za deontologe, još i pitanje koje treba objasniti, a to je: što je za čovjeka po sebi dobro, odnosno loše, po čemu bi se posljedice postupaka isključivo ili između ostaloga također trebale ocjenjivati. Kao primjeri za ono što je po sebi dobro, treba navesti: ćudorednu vrijednost (ćudoredno dobro, moralnost) koja zaslužuje prvenstvo u odnosu na sve ostalo, temeljne izvanćudoredne vrijednosti kao život i zdravlje, izvanćudoredne vrijednosti kao što su svi mogući oblici osobnih odnosa, spoznaja, estetske i ostale vrijednosti. Tumačenje ovih triju vrsta pitanja tj. pitanja o ispravnom i pogrešnom u pojedinačnome, pitanja o općoj etičkoj teoriji normiranja i pitanja o dobrom i lošem po sebi, pripisuje se danas normativnoj etici. Pritom se radi o istraživanju sadržaja moralnih pravila i stavova kao i o njihovom opravdanju na temelju onoga što bi se trebalo odrediti za ljude kao takve.

No, izvan toga postavljaju se još etička pitanja druge vrste koja se ne odnose na sadržaj morala ni na načela koja bi trebala vrijediti, niti na način života koji bi trebao vrijediti kao poželjan. Takva daljnja pitanja proizlaze iz problema koji se odnose na analizu temeljnih moralnih pojmova (Što znače u kontekstima morala riječi 'dobro', 'ispravno', 'trebati' itd.?), na logički oblik moralnih sudova (Moraju li se svi moralni sudovi univerzalno primjenjivati i što to točnije znači? Može li uz kategorije onoga što se u moralnom smislu zapovijeda i zabranjuje biti još i ono što se savjetuje?), na ontološki status onoga što se ističe u moralnim sudovima (Ima li objektivnih vrijednosnih stanja stvari ili se ono što mi svi označavamo kao 'vrijednost' temelji naposljetku na čisto subjektivnom davanju prednosti?) i na neizražene pretpostavke koje uključuju ovaj ili onaj stav. Može li se npr. ateistički stav logički spojiti s pristajanjem uz objektivnost posljednjih moralnih sudova ili pak uvjerenje o objektivnosti morala prešutno pretpostavlja teizam? (Može li se uz alternativu: ćudoredno dobro – ćudoredno loše, još prihvatiti da se govori o ćudorednoj odgovornosti, krivnji, obraćenju, kajanju itd., kada se zastupa determinizam, ili priznavanje tih datosti kao uvjeta njihove mogućnosti uključuje i priznavanje slobodne volje u smislu slobode odlučivanja za dobro i loše?). Ovi tipovi pitanja označavaju se danas kao metaetika (metamoral) za razliku od pitanja normativne etike. Očigledno takva metaetička razmišljanja logično prethode normativnim rasuđivanjima. Dok god se

ne može steći jasnoća o tome mogu li moralna uvjerenja biti objektivno istinita ili pak potpuno ovisna o željama i odlukama onih koji ih zastupaju, ne može se znati kakav je oblik argumentacije primjeren za dokazivanje ili pobijanje bilo kojeg moralnog uvjerenja. Možda se još ne zna jesu li uopće mogući argumenti razuma na području morala.

Lit.: Pored priručnika iz filozofske i teološke etike: W. K. Frankena, *Analytische Ethik*, München ²1975; R. L. Purtill, *Grundfragen der Ethik*, Düsseldorf 1977; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf ²1980; R. Ginters, *Werte und Normen. Eine Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Göttingen 1982. R. GINTERS

3. islamski

Osnovne se crte islamskoga nauka o moralu podudaraju s onima iz Biblije, tako kako se on, recimo, prikazuje u Dekalogu. No, k tomu, ipak nedostaje bilo kakav izravan odnos na biblijske izvore. Cjelokupni spektar islamskoga nauka o moralu tek se razvijao naknadno i postupno. Taj je proces završen u XI. stoljeću. Pored staroarapskih predodžbi, koje su se stopile s izvornim islamskim elementima, kasnije se u novom moralu susreće mnoštvo grčkih, perzijskih i indijskih vrijednosnih predodžbi. Pod utjecajem kršćanstva, već je u II. stoljeću nastao pokret koji je vjerovao u svjetski potop i koji je dao asketski biljeg cjelokupnom moralu. Zavladalo je slijepo povjerenje u Boga (*tawakkul*).

Iz morala predislamskih Arapa preuzete su vrline kao što su odanost vlastitom plemenu, osjećaj časti, gostoljubivost, ustrajnost, samosvladavanje i stanoviti sekularni duh koji je uvijek iznova znao razoriti uskogrudnu religioznost. Međutim, na čisto islamskim vrijednostima etablirali su se strahopoštovanje pred Bogom, strah od sudnjega dana, dobrota, pravednost, strpljenje koje opet sâmo pomaže da se podnesu najteži udarci sudbine, iskrenost i bratstvo vjernika. Pravednosti je pripala otprilike ona mjesna vrijednost koju u kršćanstvu zauzima ljubav.

Religiozni nauk o moralu u Kuranu velikim je dijelom proširen zahvaljujući Muhamedovim izrekama i njegovom načinu života. Izvorni m. u prvom razdoblju islama uglavnom je provođen putem mistike i gnoze sa spomenutim tuđim vrijednosnim predodžbama. Bila je ozbiljena mirna koegzistencija između čistoga i nečistoga. Na islamski je m. stoljećima presudno utjecao anti-intelektualni i asketsko-mistični karakter izvjesnih pobožnih pokreta – recimo *tasawwuf*. Njegove su društvene posljedice bile, između ostalog, gubitak svakoga osjećaja za samoga sebe, napuštanje vlastite osobnosti, podcjenjivanje materijalnih dobara i s time povezana odsutnost volje za napredovanjem.

Koegzistencija različitih, ponekad potpuno suprotnih vrijednosnih predodžbi unutar sufijskoga nauka o moralu, opravdava se posebnom metodom argumentiranja: Naime, u tim se krugovima pravi razlika između Muhamedova izvanjskoga nauka i primjera, na jednoj, i njegova unutarnjega stava, na drugoj strani. Tako se npr. povjerenje u Boga, koje bi u svojemu dosljednom obliku moralo dovesti do odricanja od koristi, opravdava na sljedeći način: »*tawakkul* – povjerenje u Boga – jest stanje (*hāl*) Božjega poslanika, a korist je njegova sunna«. Ako bi se pozivi Kurana na milosrđe i milost u vezi s kaznim odredbama za prijestup koje su sadržane u njemu promatrali u svjetlu tog načina mišljenja, onda bi se cjelokupno kazneno pravo *fikha* – nauka o pravu – moglo smatrati suvišnim.

Ispunjavanje religioznih dužnosti predstavlja nerazdvojni dio morala. Predmet nauka o moralu također su spolno ponašanje i dobri oblici ophođenja (načini ponašanja kod stola, pozdravi i tomu sl.). Zahvaljujući prijevodima s perzijskoga jezika u islamski je m. vrlo rano prodrla iranska životna mudrost. Nju u literaturi susrećemo u obliku mudrih savjeta, stihova, izreka i zgoda iz života glasovitih ljudi. Ta je mudrost posvećena znatnom dijelu skiciranja idealnoga odnosa između građana i vladara. Tu do izražaja uvijek iznova dolazi staro sasanidsko shvaćanje da su religija i država sestre blizanke. U prvom sistematskom priručniku islamskoga morala *Ibn Kutejiba* (u. 889. ili 890.) – on nosi naslov 'Uyūn al-akhbār – izgleda da su ti strani elementi potpuno integrirani u m.

Utjecajni teolog Muhamed al-Gazali bio je taj koji je na autoritativan način unio aspekte filozofske etike u tradicionalni islamski m. Oslonac je kasnije dobio kod dva utjecajna filozofa i religiologa, Nasīraddīna at-Tūsīja (u. 1274) i ad-Dawwānīja (u. 1501). Filozofski vidik morala u islamu oslanja se na grčko naslijeđe. I ono je prihvaćeno od islamskoga svi-

jeta posredstvom prijevodâ. Prevedeni su Galen, Platon, Aristotel, Porfirije i stoici. Najvažniji tumačitelji tog naslijeđa, pored već spomenutih, bili su Ibn Miskawayh, al-Kindi, Ibn Rušd, ar-Razi i al-Farabi.

Sukladno grčkomu shvaćanju etika se promatra kao grana filozofije. Ona obrađuje kreposti i put njihova stjecanja kao i poroke i put njihova izbjegavanja. Gledano u cjelini, etika se bavi čovjekovim urođenim sklonostima, stečenim krepostima, umnom dušom kao i njezinim uzajamnim odnosom s prva dva čimbenika. Duši se posvećuje posebna pozornost. Ona se u smislu Platonove filozofije shvaća kao trodijelno jedinstvo: an-nafs al-ammāra bi s-sū' (»duša kao požuda«), an-nafs al-lawwāma (»prigovarajuća duša«) i al-nafs al-mutma'inna (»mirna duša«). To razlikovanje čini osnovu muslimanske etike i psihologije.

Na Platona se svodi i podjela glavnih kreposti na mudrost, hrabrost, suzdržljivost i pravednost. Tako se na ulaznom portalu jednoga glasovitog učilišta u maurskoj Španjolskoj dugo vremena mogla pročitati izreka: »Svijet počiva na četiri stupa: na mudrosti učenjakâ, hrabrosti vojnikâ, suzdržljivosti pobožnih i pravednosti vladarâ«. Uzrokovana beznadnom političkom situacijom koja je nastala prodorom Mongola 1285. i oslonjena na indijsku mudrost koja je sve snažnije počela prodirati na islamski Istok, sve je utjecajnijom postajala moralnost krajnje pasivnosti. Perzijski pjesnici sa sufijskom pozadinom, kao što su Sa'dī, Rūmī i Ḏāmī, daju joj u svojim djelima silan poticaj. Tek tijekom modernističkih pokreta, koji su u XIX. stoljeću nastali prije svega baš u Indiji i Egiptu, započelo je ponovno promišljanje o dinamičnim vrijednostima aktivističke etike koja je bila na djelu u prvom razdoblju islama. Od tada se gomilaju proboji u tom smjeru. Unatoč tomu, u velikim dijelovima islamskoga svijeta nije se mogla održati trajna radna etika, kakva je recimo kod protestantskih naroda donijela gospodarski i kulturni procvat.

Lit.: Akhlāk, u: EI², Bd. 1, 325–329. S. BALIĆ

MUČENIŠTVO

1. židovski

a) Ispovijedanje jedinstva Božjeg: Od razilaženja židovskoga i helenističkog shvaćanja života vjernost Židova najviše je izražena u njihovoj spremnosti da prije umru nego da povrijede zapovijedi Tore (Dn 3,12 i d.; 2Mak 6,18 i d.; etiop. Hen 47,1–4). Tip mučeništva postalo je vezivanje Izakovo (»akeda«, Post 22,9), najprije u doba Makabejaca (4 Mak), u novoj aktualnosti u Bar Kohbinu ustanku (b Gitin 57b) i prije svega za vrijeme križarskih ratova (L. Poljakov, *Geschichte des Antisemitismus I*, ²1979, 36 i d.). Rabini su u II. stoljeću ispisali u Lidi odredbe o mučeništvu: »U trijemu kuće Nica u Ludu glasovali su i odlučili da će čovjek, ako ga se pod prijetnjom smrti prisili da počini jedan od grijehova navedenih u Tori, počiniti taj grijeh i neće se dati ubiti, a od toga se izuzimaju idolopoklonstvo, nećudoređe i umorstvo« (b Sanhedrin 74a). Ako je pak Židov javno, tj. pred deset drugih Židova (ibid. 74b; Megila 23b) prisiljen prekršiti druge zapovijedi kako bi dokazao otpadništvo od Jedinoga Boga, mora i u vremenima bez vjerskog pritiska izabrati smrt radi »svetosti imena (Božjega)«. Povrh toga, obvezan je tijekom vjerskoga progona cijeloj zajednici, pa i onda kad bi morao »prekršiti samo najblažu zapovijed« (b Sanhedrin 74a) i kad Židovi ne bi bili prisutni (Majmonid, Jad, Jesodej ha-Tora 5,3). »Svetost Božjega imena« (Kiduš ha-Šem) provodi se ispovijedanjem Jednoga istinskog Boga u ponašanju pred okolinom; propustom u slučajevima navedenim u Halahi smatrala se »obesvećenost Imena (Božjeg)« (Hilul ha-Šem, b Avoda zara 27b; Sanhedrin 74a.b). Stoga je od vremena učiteljâ Mišne izraz štovanje »svetosti imena« značio i m. Na temelju Lev 22,32 i d. učilo se u školi Rabi Akive (Sifra, Emor, Perek 9) da je Bog izveo Izraelce iz Egipta kako bi se priklonili posvećivanju njegova imena. Sukladno tomu, mučenika su nazivali »kadoš«, »svet« (»posvećenoga« za volju Božju, onaj koji »posvećuje« Boga). Tradicijski odgoj budio je u djeci prijemljivost pojma mučeništva predajom legendi o mučenicima – npr. o Hani i sedmorici njezinih sinova (2 Mak 7), o mučeničkoj smrti Akive (b Berahot 61b) i Haninc ben Teradjona (b Avoda zara 18a) – u »Midrašu desetorice mučenika«.

b) Nespojiva načela: U povijesti židovstva moralo se uvijek iznova odlučivati između dvaju nespojivih načela: načelo »posvećivanja Božjeg imena« (Lev 22,32) i održavanja života (18,5). Dok je, prema Majmonidu (op. cit. 5,1), pred

Bogom kriv onaj tko dobrovoljno umre mučeničkom smrću, premda propisi daju prednost životu, drugi su učenjaci smatrali da je dobrovoljno m. hvalevrijedno (Tos. Avoda zara 27b) te zahtijevali »posvećivanje imena« i u slučajevima u kojima to halaha nije tražila (ibid. 54a). Među modernim halaškim autoritetima sporno ostaje pitanje treba li pojedinac žrtvovati život kako bi spasio zajednicu. A. I. Kook ocijenio ga je kao iznimno pravilo (Mišpat kohen, ²1966, br. 143); drugi su ga proglasili zaslužnim djelom (J. J. Weinberg, *Seredej Esh I*, 1961, 303–16); do problema najvećih razmjera narastao je za vrijeme masovnih ubojstava Židova u Europi (E. Oshry, Mi-Ma´amakim 2, 1963, u: *responsum* br. 1+4).

Lit.: H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes I*, 1978, 253 i d., 351,410 i d., 444 i d.; II, 1979,37 i d.; A. Beinc, *Die Judenfrage*, 1980, I, 67, 81, 114, 385 i d., 397; II, 54 i d., 344 i d.; E. E. Urbach, *The Sages I*, 1975,352 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Riječ martirij koja potječe iz grčkoga, a znači dati svjedočanstvo, i u NZ se shvaća kao *svjedočanstvo riječju*, kao svjedočenje evanđelja naviještanjem. No, već sredinom II. stoljeća martirij dobiva smisao *svjedočanstva krvlju* tj. predanja života u podnošenju smrti zbog kršćanske vjere. Tako što netko slobodnom odlukom i pristajanjem uz vjeru jamči do smrti, daje djelotvorno svjedočanstvo za ono što mu ta vjera znači. Štovanje mučenika, koje je već rano započelo, utemeljeno je u njihovoj sličnosti s Kristom: Kao što je on predao svoj život u dragovoljnoj smrti na križu, tako mučenik, gledajući na Krista (nasljedovanje križa) vrši to predanje vlastitom smrću s vjerničkom nadom da će Bog koji je Krista uskrsnuo od mrtvih i njega, mučenika, probuditi na život. Tako u mučeničkoj smrti dolazi do izražaja konačno suoblikovanje mučenika s Kristom. Ovim svjesnim suoblikovanjem s Kristovom smrću kao žrtvom u vlastitom pretrpljenom predanju Bogu mučenik stupa u sudbinsko zajedništvo s Kristom. Čežnju punu ljubavi koju nosi vjera, »umrijeti i biti s Kristom« (Fil 1,23), on zapečaćuje smrću.

Na pozadini tako shvaćenog mučeništva jasno je da se od ranog vremena m. shvaća i kao krštenje krvlju; ono kazuje da u slučaju kada sakrament krštenja (vodom) nije mogao biti primljen, jednako se tako i mučeništvom priopćava milosno djelovanje koje daruje krštenje. Obrazloženje je sljedeće: M. nije samo najviši izraz voljenog predanja Bogu čiji je Sin Isus Krist išao tim putem koji mučenik slijedi nego i drastično-realistično ispunjenje onoga što se znakovito događa pri krštenju: umrijeti s Kristom da bi se s njim uskrsnulo (usp. Rim 6,3–11).

Sažetak: M. – u NZ shvaćeno kao davanje svjedočanstva za Krista riječju naviještanja – znači od II. stoljeća svjedočanstvo krvlju za Krista, tj. dragovoljno predanje onog najvišeg dobra koje čovjek posjeduje, žrtvovanje vlastita života u svjesnom oponašanju Kristove smrti kao žrtve.

Lit.: N. Brox, natuknica »Zeugnis«, u: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4 (dtv Wissenschaftliche Reihe 4058), München 1962, 477–485; O. Semmelroth, natuknica »Martyrium«, u: *Sacramentum mundi*, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 1969, 363–367 (vidjeti tamo literaturu).

L. HAGEMANN

3. islamski

Islamske predodžbe o mučeništvu slažu se sve do pojedinosti s kršćanskim. Sve te predodžbe imaju zajednički izvor: staroistočno-židovsko i helenističko naslijeđe. Kuran se samo opisno očituje o toj temi. Tako se primjerice u jednom stihu (3,161) kaže: »Ne smatrajte mrtvima one koji su poginuli na Božjem putu. Ne, oni žive u dobru kod svojega Gospodina«. Ustaljena oznaka za mučenika – *šehid* – nastala je oslanjajući se na jednu sirijsku riječ (sāhdā). Teologija mučeništva ukorijenjena je u književnosti → hadisa. Ona živopisno opisuje brojne prednosti koje donosi mučenička smrt: Oslobođenje od saslušanja u grobu koje obavljaju dva »anđela-ispitivača«, Munkar i Nakir, oprost grijeha, sigurno mjesto na najvišim razinama raja, časni spomen među onima koji su ostali iza njega i dr. U pučkom se vjerovanju grobovi mučenika smatraju mjestima na kojima se događaju čuda. M. potiče potomstvo na revnost u vjeri. Jedan hadis uspoređuje prolivenu krv mučenikâ s upotrijebljenom tintom učenjakâ: I jedni i drugi bit će zapisani velikim slovima kod Gospodina.

Teologija patnje u ime vjere s ljubavlju se obrađuje u šijitskom islamu. Mučenička smrt Huseina, Muhamedova unuka, kod Kerbele u raku 680. godine, predstavlja prigodu za šijitske pasionske igre. Pripovijest o Huseinovoj

patnji predstavlja poticajni primjer šehade – mučeništva. Taj je primjer čvrsto ugrađen u revolucionarne događanje u Iranu sedamdesetih godina XX. stoljeća. »Vrijeme govori o vladarima«, glasi jedan opis toga mučeništva koji aludira na današnju situaciju. »Oni utvrđuju sve vrijednosti i mjerila. Mišljenje i religija uspavljuju se i krivotvore njihovim ideologijama. Svijest i vjera se kupuju; kada to ne uspijeva: ubojstvo. To je situacija koju Husein zatiče kao revolucionar. Što mu je učiniti? Ići u džamiju i moliti? Sunčati se u sigurnosti raja koji čeka na njega, nije li on Muhamedov unuk i Fatimin sin? Ne, on to ne može – on ne pripada toj vrsti vjernika... Husein je naučavao da je kuga najstrašnija sudbina svih slabih ljudi koji na sebe preuzimaju patnju i nepravdu samo kako bi preživjeli. Jer smrt će izabrati one koji nemaju hrabrosti izabrati šehadu« (Omol Bani, *Fatima statt Farah. Erfahrungen einer Frau in der iranischen Revolution*, Tübingen 1980, 82–83 i 86).

Štovanje mučeničke smrti može kod zanesenjaka dovesti do stalne žudnje za šehadom. Tada prijete samoubilačke posljedice. Kako bi to izbjegla islamska etika uči poštivanju života i uvažavanju obiteljskih i društvenih interesa. Najzaslužnija je i borba protiv vlastitoga nižeg Ja. Takvi su i krepostan život i smrt usred intenzivnoga rada za zajednicu. Kao mučenici slove i žrtve tajnih napada ili bolesti. I one se mogu nadati da će s ljubavlju biti primljene kod Boga.

Lit.: HI, 663–665. S. BALIĆ

MUFTIJA → SLUŽBA (ISLAMSKI)

MUHAMED (MUHAMMAD)

1. židovski

a) »Strože su riječi pismoznanaca.« M. je od samog početka shvatio objavu kao *knjigu* koju Bog, visoko gore na prijestolju, šalje s neba i daruje ljudima (Kuran 2,2.41.89; 3,3.164; 17,1.9.14; 18,1.27; 26,192 i d.; 32,1; 36,5; 38,29; 39,1 i d.; 42,17; 44,2 i d.; 46,2; 47,2; 53,1–18). Za razliku od njega, temeljni židovski izvori prikazuju objavu kao živi *događaj između Boga i naroda*, kao povijesno zbivanje u koje ulazi sam Izraelov Bog. Rabinski propovjednici, koji se pozivaju na »deset silazaka« (Post 3,8; 6,5; 11,5; 18,21; Izl 3,8; 19,20; Br 11,25; 2 Sam 22,10; Ez 44,2; Zah 14,4), naglašavaju zajedničku karakteristiku: Bog se sam objavljuje neposredno time što »silazi na svijet« (Avot Rabi Natana I,34; usp. II,37; Pirke de-Rav Eleazar 14; 25; 39; 40; 41; 46; 54; Mehilta o Izl 19,20). M. je utemeljio religiju knjige. No židovstvo smatra sebe susljednim tumačenjem hebrejske Biblije zbog svojega kontakta s prariječju objave Mojsiju, u koju je Bog već ugradio sve buduće objave: »Sveto pismo i Mišna, Talmud i Hagada, pa i ono što oštrouman učenik tumači pred svojim učiteljem, odavno je na Sinaju objavljeno Mojsiju« (j Pea II,17a). Kreativno, ne analitičko, rabinsko umijeće tumačenja otkrilo je vezu Izraelove razjašnjive prariječi i mnogostrukog razlaganja njezina pravog smisla za sadašnjost židovskoga naroda; time je ta veza začela židovstvo kao tumačenje Biblije: »Glas je izišao i podijelio se na sedamdeset glasova prema sedamdeset jezika kako bi ga svi narodi razumjeli... a Izraelcima, koji su ga prihvatili, dao život« (Šemot raba V,4,27). Muhamedu je s neba poslan Kuran kao objava; on ga mora čitati i tumačiti ga; njemu vjernici trebaju vjerovati (Kuran 17,105–109; 18,1 i d; 2,2.41). U židovstvu je drukčije: starije i svetije od zapisanoga za njega je usmeni nauk (uputa). Mudraci su dosljedno naučavali: »Strože su riječi pismoznanaca od riječi nauka (Tore)« (M Sanhedrin XI,3; usp. b 88b).

b) »Nije sin židovstva, ali... othranjen je na njegovim grudima.« Objava dodijeljena Muhamedu u Kuranu samo potkrepljuje ono što je već prethodilo Kuranu u Tori i Evanđeljima, te objašnjava židovske i kršćanske Spise (Kuran 2,41.89.97; 3,3–9; 17,9). Prema židovskom uzoru M. je nazvao Boga »Gospodarem svjetova«, »Gospodarem neba i zemlje«. On kaže riječima *targuma* u vezi s 2 Sam 22,32 (= Ps 18,32) o Bogu (s već predislamskim nazivom »Alah«): »Alah je, nema boga osim Njega« (Kuran 2,255). U skladu s rabinskim smještavanjem na prvo mjesto Božjega milosrđa ispred strogog zakona (Berešit raba XII,2,4) i za Muhameda je Alah u prvom redu »Svemilosni« (Kuran 28,73; 22,58–66); njega on slavi biblijskim jezikom (Kuran 2,255 usp. Ps 121,4; 1 Ljet 29,11 i Ps 103,19; 103,14; Pnz 29,28; Iz

40,28). Kuranske biblijske pripovijesti protežu se od stvaranja svijeta do Ezre. Kod Muhameda snažno su odjeknule pripovijesti o biblijskim Božjim ljudima i prorocima; one su trebale opravdati njegov proročki nastup. On je ponajprije u Abrahamu (Ibrahimu) vidio uzor (Kuran 2,124 i d.; 6,74 i d.). I za objavitelja islama čine »prava vjera« i »dobra djela« temelj kuranskoga prava (Kuran 85,11 usp. Ps 1; Kuran 25,70; 39,65 usp. M Sanhedrin VII,6 i d.). Muhamedovo svjedočenje o uskrsnuću (oživljavanju) mrtvih (Kuran 7,57) podsjeća na propovijedi rabinâ koji oživljavanje često uspoređuju s prirodnim procesima (b Sanhedrin 90b-91b). Biblijsko-židovski elementi u Kuranu pokazuju da se M. u svojem razvitku sve više bavio židovskim predajama, s njima se složio ili bi ih odbacio. Značajni židovski povjesničar Heinrich Graetz (1817–1891) dao je ovakav sud o njemu: »M., doduše, nije bio sin židovstva, ali je othranjen na njegovim grudima« (*Volkstümliche Geschichte der Juden*, 1887–89, II, 249).

Lit.: A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, 1833. D. VETTER

2. kršćanski

Dok Kuran i muslimani Isu (= Isusa), Marijina sina, visoko cijene i štuju kao Božjeg poslanika, s kršćanske se strane proroku Muhamedu samo rijetko iskazuje dobronamjernost i priznanje. Islam je osporavao pravo na apsolutnost i konačnost kršćanstvu koje je u Isusu Kristu vidjelo završnu točku religijske povijesti. M. je od početka bio predmet kršćanske polemike. Pritom su se često primjenjivali isti, tipični argumenti. Bizantski teolozi posebno su kritizirali sljedeće: U Bibliji se navodno ne nalazi ništa što bi upućivalo na proroka. Nikakav izvanredni znak ne potvrđuje istinitost njegova poslanja. Osim toga, prorok nije izrekao nikakvo proročanstvo, a kamoli činio čuda. Nijedan svjedok ne bi mogao potvrditi da je on primio objavu. Što se tiče Muhamedova osobnog morala, prorok je kao čovjek bio pun lažljivih namjera. Njegova putenost i nasilna ćud vrijedile su kao upravo poslovične. On navodno uopće nije bio pobožan čovjek nego opsjenar. U zapadnom kršćanskom mišljenju prevladavale su slične sheme tumačenja. Pogrdni zapisi o Muhamedu, koji su zapisani u srednjem vijeku, još i danas vrijeđaju muslimane. Zapadno »saznanje« počivalo je velikim dijelom na bizantskim izvorima pa su dakle korišteni isti argumenti i podmetanja. Muhamedovi navodni epileptični napadaji služili su kao dokaz za neistinitost njegova učenja. Bila je kritizirana njegova navodna seksualna raskalašenost. Na Muhameda se gledalo kao na »čarobnjaka« koji je svojim čarobnjaštvom i gorljivošću uništio crkve na Istoku i u sjevernoj Africi. Neke pogrdne legende daleko su se proširile i imale su dugu povijest djelovanja, djelomično sve do našeg vremena. Da bi dokazao svoje božansko poslanje, M. je uvježbao bijelog goluba koji je, sjedeći na njegovu ramenu, naučio zobati sjemenke žita iz njegova uha. Narod je, naravno, držao toga goluba za nebeskog vjesnika. Sličan je motiv bik koji je na svojim rogovima nosio nebesku objavu. Kružila su i izvješća o tome kako je Muhamedov grob pomoću magneta lebdio u zraku. Neke bizantske tradicije dalje su se razvijale na pakostan način, npr. priča o Muhamedovoj smrti. M. je pri kraju svoga života pretkazao da će ga nakon što premine, probuditi anđeli. No, pošto je njegova duša navodno sišla u pakao, psi su proždrli njegovu lešinu. Nesklonost muslimana prema svinjskom mesu tumačila se tako što su Muhameda u nesvijesti za vrijeme epileptičnog napadaja požderale svinje. Pjesma o Rolandu ubraja Muhameda u neku vrstu islamskog trojstva, uz bogove Tervagana i Apolona.

Brojna djela prosvjetiteljstva promatrala su proroka pozitivno (npr. Henri de Boulainvilliers, George Sale, Nicolas Savary), premda je Voltaireov *Mahomet* nošen prezrivom porugom i sadrži neke stare zablude. Pozitivna ocjena koja u Muhamedu vidi utjelovljen tip junaka nalazi se u predavanjima Thomasa Carlylesa, *On Heroes, Heroe – worship and the Heroic in History* (1841). Na katoličkoj strani treba spomenuti Adama Möhlera koji začudo pozitivno ocjenjuje proroka. Ukazat ćemo barem ukratko na neke temeljne pravce u novijem načinu prikazivanja i gledanja na proroka. Misionar Gottfried Simon vidio je u Muhamedu još »najmoćnijeg i najsilnijeg Kristova protivnika«, u čijim su djelima oslobođene »sotonske sile«.

Emanuel Kellerhals (*Der Islam*, 1945) raspravljao je o pitanju je li M. prorok ili štoviše »lažni prorok«. Došao je do rezultata »da on

nije bez Božje privole žrtva lažnog predanja ili shvaćanja prave pobude«. »M. je postao zavodnik jer je sam bio zaveden. Prosuditi mjeru njegove krivnje ili nevinosti priliči samo sveznajućem i pravednom Bogu.« Procjena »Radne skupine za islamska pitanja u Odboru crkava za pitanja stranih radnika u Europi« koja je sastavila vrijedno pomagalo: *Christen und Muslimen im Gespräch* (1982) znatno je dalekovidnija: »U kojem je, dakle, smislu M. Božji svjedok po kojem Božji Duh djeluje među ljudima? Apostol Pavao piše: 'Kao što nitko pod djelovanjem Duha Svetoga ne može reći Proklet Isus, tako ne može priznati Isusa kao Gospodina nego pod djelovanjem Duha Svetoga.' (1 Kor 12,3). M. ne proklinje Isusa nego ga visoko cijeni kao Božjeg poslanika. No, ne naziva ga ni Gospodinom. Kršćani u Europi sigurno još nisu dostatno razmišljali o Muhamedu i njegovu poslanju. Sada imaju priliku zajedno s muslimanima slijediti to važno pitanje« (33). Osobito daleko ide Paul Schwarzenau u svojem: *Korankunde für Christen* (1982), gdje na kraju svog prikaza govori o »zajedništvu bratskoga para iz zajedničke praslike« – *Mojsije*: *Isus* i *M.* (126).

Čini se da se u katoličkom prostoru sve više ocrtava pozitivno ocjenjivanje Muhamedove misije. »Iako je većina još daleko od toga da mu prizna naslov proroka, dok s druge strane stanoviti broj autora postavlja sebi pitanje o izvanrednoj karizmi koja mu se u svakom slučaju mora priznati – makar mu neki žele priznati iskrenost, ograničenu samo djelomično na prvo razdoblje u Meki, može se ipak reći da sada prevladava naspram njega stav koji je u pogledu islama općenito prevladao...« (Y. Moubarak). Claus Schedl u svom prikazu *Muhammad und Jesus* (1978) tumači Muhamedov poziv kao »pravi religiozni doživljaj buđenja i obraćenja« (165). Uz Muhamedovu prirodnu spoznaju Boga Schedl čak potvrđuje njegovu »spoznaju iz milosti«. Hans Küng pledira za priznavanje Muhameda kao proroka.

»Konferencija vjerničkih zajednica u evangeličkim crkvama Njemačke« zajedno s »Radnom zajednicom evangeličkih misija« u svom glasilu *Wort: Christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag* (1984), vidi islam kao »zavodničku silu na kraju vremena«, kao »Božji sud nad kršćanstvom koje se mnogostruko udaljilo od biblijskog evanđelja«. Iako nije posebno naveden, M. se s tog stajališta javlja kao lažni prorok.

Lit.: N. Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh ³1966; A. Th. Khoury, *Polemique byzantine contre l'Islam*, Leiden ²1972; R. W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981; M. Tworuschka, *Der Prophet Gottes: Mohammed*, Gütersloh 1986; isti, *Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam* (= *Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland*, niz: Studien zur Internationalen Schulbuchforschung, Bd. 46), Braunschweig 1986; U. Tworuschka, *Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam* (= ibid., Bd. 47), Braunschweig 1986.

U. TWORUSCHKA

3. islamski

Središnji događaj, u kojemu se susreću Bog i čovjek, u islamu nije, recimo, Muhamedov život; to je jedino i isključivo objava. Stoga za pristaše islama također nije na mjestu oznaka »muhamedanci« ili »mohamedanci«. Svi su autentični nositelji objave navjestitelji islama. M. je jedino posljednji član u tom nizu, »njihov pečat«. Slikoviti kuranski opis s *pečatom* trebao bi također govoriti da su bez legitimiteta oni krivi proroci koji su se već za vrijeme Muhamedova života pojavili kao njegovi konkurenti kao i svi nadolazeći krivi proroci koji su zahtijevali za sebe to pozvanje.

M. se može ispravno razumjeti samo ako se uvrsti u biblijsku povijest objave. U islamu je kao i u židovstvu mnogo toga halahskoga. Muhamedov život predstavlja u izvjesnom smislu oponašanje načina života biblijskih velikana. On obuhvaća dvije faze: prva je (za vrijeme života u Meki) »novozavjetna«, a druga (za vrijeme života sa Židovima u Medini) »starozavjetna«. M. se nije htio staviti iznad kodeksa biblijskoga nauka i čudoređa. On je shvaćao sebe kao ponovnoga uspostavitelja i ispunitelja staroga nauka. Sukladno tomu, njegova namjera nije bila da, recimo, zaniječe Mojsija ili Isusa. Mnogi muslimani vjeruju da su u evanđelju otkrili predskazanje Muhameda kao ispunitelja i obnovitelja židovsko-kršćanskoga naslijeđa. Oni se tako pozivaju na Iv 16,7–14.

M. – dakle »posljednji navjestitelj« islama – vjerojatno je rođen 20. travnja 571. u Meki (Arabija). Njegov se otac zvao 'Abdallāh (sluga Božji), što upućuje na to da su Arapi već prije Muhamedova rođenja imali pojam o

Alahu (Bogu). No otac koji je umro prije njegova rođenja pripadao je siromašnom ogranku uglednoga plemena kurejšita. Sa šest godina M. je bio sasvim siromašan. Oko njegova odgoja od tada su se brinuli jedan od stričeva i njegov djed. Prema islamskoj predaji, M. je već u svojoj mladosti davao naznake koje su ukazivale na to da će postati veliki čovjek; kao dijete ljubio je istinu, pravednost i dobrotu. Izbjegavao je sve što je ružno i nikada nije izgovarao grube i uvredljive riječi. Idolopoklonstvo njegovih sugrađana u Meki odbijalo ga je. Zbog ugodnoga načina ophođenja i pokazivane iskrenosti svatko ga je volio. Muhamedova vjernost i pouzdanost donijeli su mu ime *Amīn*, tj. pouzdani.

U svojoj dvanaestoj godini došao je, prateći strica, u Siriju. Drugi je put s 25 godina došao poslovno u sjevernu susjednu zemlju. Tada je njegova nalogodavateljica bila bogata udovica jednoga trgovca, Hatidža, koju je oženio ubrzo nakon toga. Ona je od njega bila starija oko 15 godina. No brak je ipak bio sretan. S iznimkom kćeri Fatime, koju je kasnije oženio Alija, 4. kalif, sva su djeca ipak umrla već za očeva života.

Do svoje četrdesete godine M. je živio povučeno. Nakon toga potpuno se povukao u osamu i cijele je dane provodio u brdskoj spilji Hirā' u blizini Meke. Tamo se posvećivao molitvi i duhovnim vježbama. U tom je stanju jednoga dana ugledao vrhovnoga anđela Gabriela (Džibril) i čuo riječi: »*Govori (mi) u ime tvojega Gospodara koji je izvršio stvaranje. Koji je stvorio čovjeka od kapljica života!*« Bile su to prve riječi kuranske objave. Nakon tog doživljaja M. je počeo pozivati na vjeru u jednoga Boga, Stvoritelja i Gospodara svih svjetova.

M. je propovijedao islam 23 godine: deset godina u Meki i trinaest u Jesribu, kasnijoj Medini. Ta se misija nije odvijala bez teškoća. Ubrzo su počela proganjanja. Protiv Muhameda i njegovih sljedbenika uveden je bojkot. Započele su prijetnje i svakodnevni napadi. Kako bi izbjegao tu opasnost i uspavljivanje vjerskoga pokreta M. je, praćen Abu Bekrom, kasnijim prvim kalifom, napustio Meku 20. rujna 622. i u sjeverno smještenom Jesribu potražio novo mjesto djelovanja. Dakle, ta je promjena mjesta imala taktičke razloge. S preseljenjem iz Meke u Jesrib (hidžra) započinje brzi uspon islama u svijetu. Ono je stoga polazište islamskoga računanja vremena.

Nakon pedesete godine života – kada je postao vladarom uređene države – M. je stupio u mnoštvo novih brakova i uzdržavao više žena. Hatidža tada više nije bila živa. To i živopisni opisi raja u Kuranu donijeli su njemu i islamu prigovor putenosti. Taj prigovor svakako nije uputio nitko od njegovih suvremenika. Oni tada u tome ne bi također mogli naći ništa sporno. S dvije iznimke, sve su Muhamedove supruge bile u stvari udovice zakonite dobi. Do ženidbe je dolazilo ili iz moralnih obveza prema palim sljedbenicima, dakle u društveno-skrbničkoj namjeri, ili pak zbog političke nužnosti. Tada je kao i u starome vijeku ženidbena politika pripadala instrumentariju državne politike. Vladari su kao njezini predstavnici bili pod izvjesnim stvarnim pritiskom. U medinskom razdoblju svoje djelatnosti M. je bio i državnik. Njegovim kasnijim brakovima trebala su se, između ostaloga, u savezu održati sukobljena beduinska plemena.

O pretjeranoj Muhamedovoj putenosti teško može biti govora. Religija koja sasvim odlučno zabranjuje nedolične radnje, uživanje alkohola, prekomjerno jelo i piće i sve vrste razvrata i koja propisuje molitvu pet puta na dan, jednomjesečni post i socijalne dužnosti, mora se prije smatrati asketskom negoli putenom. Uzor takve religije u svojemu je životu bio M. On je bio njezina vjerna slika u zrcalu. Čovjek koji je u svemu bio skroman, čovjek čija se ishrana sastojala od malo kruha, nekoliko datulja i jedne ili dvije čaše mlijeka, koji je sam obavljao svoje poslove, koji je svaki dan provodio zalažući se za opće dobro i koji se hrabro izlagao opasnostima kako bi izvršio svoju misiju, takav čovjek svakako mora djelovati na temelju čvrstoga moralnog oslonca. Neoborivo svjedočanstvo utjecaja njegove osobnosti jest vjernost s kojom su mu bili predane njegove prve pristaše, sasvim ozbiljni i pravedni ljudi. »Najjači dokaz njegove veličine«, smatra Richard Hartmann, »pruža njegovo djelo, religija koju je stvorio, religija u kojoj su nebrojeni milijuni, među njima i čudoredno vrhunski i – po našim mjerilima – krajnje obrazovani ljudi, vidjeli i vide vrhunac religiozno-čudorednoga razvoja, i kojoj nebrojeni pojedinci duguju svoje čudoredno i duhovno uporište« (Richard Hartmann, *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Berlin 1944, 22).

Zahvaljujući vjerodostojnoj predaji i pisanim svjedočanstvima povijest je Muhamedova života poznata do pojedinosti. M. nije mnogo držao za čuda. Svojim najjačim dokazom smatrao je ukupnost pojedinačnih kuranskih stihova (»ajeta, tj. znakova«) koji su na njegovo arapsko okruženje djelovali poput čuda (*mudžiza*). No on sam jedva da je ili nikako znao čitati i pisati. M. nije bio ni asketa niti fatalist. Stojeći s obje noge na zemlji on također nije naučavao da se treba prihvatiti nepravda. On se naprotiv hrabro zalagao za pravednost, istinitost i dostojanstvo i branio ih, a u nuždi čak i s oružjem u ruci. Ipak nikada nije izgubio mjeru i uvijek je u svakom sporu nalazio miroljubiva rješenja. Umro je 8. srpnja 632.

Ukupnost Muhamedovih djela, riječi, načina ponašanja i prešutnih odobravanja predstavlja drugi izvor islama – *sunna*. Svaki Božji poslanik – pa tako i M. – ima u odnosu na ljude samo jednu prednost: da točno poznaje idealni Božji put i da ga slijedi na uzoran način. Utoliko je on uzor vjernicima. Ali on nije u središtu nauka. Tako je Kuran kao posljednja objava najvažnija religiozna smjernica za muslimane. M. je samo uzor njezina ispunjenja; sukladno tomu, njegovo je ponašanje vrijedno oponašanja.

Muhamedovo nasljedovanje svoje težište mora imati na religioznoj razini. Smisao tog nasljedovanja leži u prihvaćanju islamskoga duha a ne recimo u mehaničkom oponašanju. M. se u svjetovnim stvarima običavao savjetovati sa svojim sljedbenicima kako bi onda na temelju dobivene stručne informacije mogao donijeti odluku. Iz toga slijedi da za ovladavanje nekom religiozno indiferentnom situacijom nije bezuvjetno potreban predložak iz vremena prve zajednice. Vjernik ima slobodu djelovanja, premda ima i konzervativnih glasova koji zahtijevaju potpunu *imitaciju Muhameda*.

Samo korištenjem svoje osobne slobode i mobiliziranjem svih svojih snaga M. je htio uspostaviti onaj privlačni primjer koji su njegove pristaše pozvani slijediti na temelju svojega religioznog uvjerenja. Svagdanji detalji iz njegova života sigurno nemaju nikakvu religioznu relevantnost. Vremenom se razvila jedna vrsta kulta Muhamedove osobe. Doduše, on nije o sebi stvarao nikakve slike, on nije izricao nikakve molitve, no u njemu se ipak vidi stanoviti zagovornik kod Boga. Muslimani se nadaju u njegov zagovor (šefaat) na sudnji dan. Muhamedov se rođendan višestruko slavi, što strogo vjerujuće uleme ipak odbacuju kao samovoljnu novotariju u vjeri (bid'a). Muhamedovo se ime također višestruko tabuizira. Svakako zbog zakona harmonije vokalâ koji vlada u turskom jeziku, Turci rabe ime M. u obliku Mehmed (Mehmet ili Memet; izvorno: Mehemmed). S. BALIĆ

N

NADA

1. židovski

a) Božja svakodnevna neposrednost: S vjerskim načelom »da je Stvoritelj... Prvi i Posljednji« (Majmonidov 4. članak vjere) molitelj se opredjeljuje za Jednoga, koji objedinjuje početak i kraj i kojega oni, koji se moraju dokazati između stvaranja i svršetka, doživljavaju kao svoje »okrilje (za sva vremena) od koljena« (Ps 90,1). Ako su ljudi sa svojom nadom željeli naći posvemašnje utočište u budućnosti, mudraci su im stavili pred oči nadu kao ideal ispravnih postupaka: mesijansko otkupljenje dogodit će se budu li svi izbjegavali zlo i činili dobro (b Bava batra 10b; Joma 86b; Sanhedrin 97b; Midraš Berešit raba XXXVIII,9; XLIX,6). Božja svakodnevna neposrednost treba odrediti djelo. Onoga koji polaže nadu u Boga tradicija uči o povezanosti Božjega i čovjekova djela: »Ti kažeš da je Bog milosrdan i milostiv; onda dobro, pa budi i ti milosrdan, čini dobro nesebično i svakomu. Nazivaš Boga pravednim, pa budi i ti pravedan. Ti kažeš: Bog je pun ljubavi u svemu što čini; pa onda i ti budi pun ljubavi« (Sifre Pnz 11,22).

b) Ovostrano izrečena n.: Djelo je dalo nadu: Pretrpljena povijest za volju Božju, s nametnutom nevoljom, dovela je židovski narod do toga da je naučio moliti i nadati se. Pritom su mu rabini bili velikim učiteljima. S njihovim pripovijedanjem o suosjećanju Mesije, čak suosjećanju samoga Boga sa svojim napaćenim narodom jačali su nadu u otkupljenje baš kad je narod bio potlačen u izgnanstvu (b Sanhedrin 98a). Već u razdoblju drugoga Hrama vrijeme oslobođenja od jarma tuđinskih vlasti nikada se nije približilo na dohvat ruke. Odonda je ono sačuvalo biblijsko razdoblje davidsko-salomonskoga kraljevstva kao čvrstu točku nade u otkupljenje koja se u svakom naraštaju ubraja u zbilju židovskoga naroda. Svi povijesni događaji svode se samo na nadu u otkupljenje, ne kao rezultat povijesnih procesa nego kao proboj u povijest. Međutim, Mesija, pun nade i strpljivo očekivan (Majmonidov 12. članak vjere), ostaje glasnik kojega se ne smije štovati (5. članak vjere). Prvi i Posljednji jedini je Stvoritelj; na njega se kao izvršitelja mesijanskog otkupljenja čvrsto veže n.

c) N. izrečena u »svijet koji dolazi«: Nakon starije, ovostrano usmjerene mesijanske nade izrasla je druga n. u konačni obnoviteljski rad Stvoritelja u »svijetu koji dolazi«, kada »Posljednji« jedini vlada (Zah 14,9). Tradicijska literatura omogućava uvid u gotovo vruću želju Židova za progonstava i dijaspore u prvim stoljećima nakon razorenja drugoga Hrama da postignu »*udjel u svijetu koji dolazi*« (b Bava batra 10b; Roš ha-šana 4a; Pesahim 8a). Na smrtnoj postelji Rabi Eleazara ben Hirkana (I./II. stoljeće) pitali su učenici: »Rabi, pouči nas o putovima za život kako bismo njima doprli do života u svijetu koji dolazi« (b Berahot 28b, usp. Joma 66b). Kad su upitali »tko će imati udjela u svijetu koji dolazi« (b Bava batra 10b; Berahot 4b; Šabat 153a), dobili su odgovor koji je one koji se nadaju uputio na djelo: »Tko je smjeran i skroman; tko se sagiba pri ulasku i sagiba pri izlasku i neprekidno proučava Toru i ne traži za sebe zaradu« (b Sanhedrin 88b).

Kraljevstvo Božje na zemlji očekivalo se uvijek kao otkupljenje cijelog Izraela iz svakog ropstva. Zavlačenje Mesijina dolaska ugrožavalo je sudioništvo pravednih u oslobođenju u posljednjem vremenu. Oni neće biti smrću oslobođeni konačne Božje vlasti, nego će, naprotiv, ustajanjem iz mrtvih biti u nju uključeni (Dn 12,2). Izrazito naglašavanje u kanonskoj liturgiji (Osamnaest blagoslova II; Berahot V,2) karakterizira već zarana *Nadu u*

uskrsnuće kao jedan od glavnih nauka rabinskoga židovstva (M Sanhedrin X,1; Majmonidov 13. članak vjere). Ne očekivanje Mesije, niti bilo koju izreku o »svijetu koji dolazi«, nego samo vjeru u obnoviteljsko stvaranje Božje, mudraci su proglasili dogmom: »Ti si moćan... oživljavatelj mrtvih... Koji daje živima ljubav, oživljava mrtve s velikim milosrđem«. Žalobnici se nadaju »onomu koji vas je... stvorio... prehranio... opskrbio... skupio; on će se jednoga dana pobrinuti da uskrsnete« ili zaključuju: »On zna broj svih vas, i on će vas jednoga dana oživiti i uskrisiti. Neka bude hvaljen on koji mrtve oživljava« (b Berahot 58b; j Berahot 13d; Tos. VI,6).

Onima koji polažu nadu u Stvoritelja, »koji je Prvi i Posljednji«, čini se vremenski ograničenom proživljena zloporaba ljudske slobode u smislu grijeha u svijetu, mržnje, nepravde, potlačenosti, nasilja i nemilosrdnosti; on, naime, ima posljednju riječ u svojem »obnovljenom svijetu« (Kala rabati 6,2; b Berahot 17a). Oni također znaju da Bog kažnjava krivnju. No svako dobro djelo budi u čovjeku nadu da »Stvoritelj... iskazuje dobro čuvarima svojih zapovijedi« (Majmonidov 11. članak vjere). U takvoj nadi u vjernost prema onima koji se nagrađuju zbog poštivanja zapovijedi (Iz 40,10) prodire n. da će naposljetku dobro donijeti ploda. U nadi, koja se temelji na »Prvom i Posljednjem«, izražava se raspon, svojstven svoj židovskoj pobožnosti, između blizine puta pojedinca i daljine cilja, između zahtjeva koji mu je postavljen i njegova izvršenja.

D. VETTER

2. kršćanski

N. je očekivanje željenoga, dostižnog budućeg dobra. S obzirom na smrt, patnju i krivnju, čini se da čovjek može izbjeći očajanje samo ako u bilo što polaže svoju nadu. Predmet nade može biti ostvarenje svih mogućih (izvanćudorednih) životnih dobara (koja u svakom slučaju ne mogu konačno zadovoljiti jer su prolazna i jer njihovo ostvarenje ne ovisi samo o slobodnoj volji) ili ostvarenje posljednjeg životnog smisla (koji se može sastojati samo u ostvarenju ćudoredne dobrote, jer ona isključivo ovisi o slobodnoj volji).

Na ovu nadu u ostvarenje konačnog smisla čovjekova života nadovezuje se kršćanska vjera. Onomu, koji je postao u ćudorednom smislu kriv, nemoguć je na ovome svijetu obrat koji bi proizašao iz njega samoga (jer se on, koliko to o njemu ovisi, potpuno i definitivno odlučio za loše u ćudorednom smislu) i taj se obrat ne može ostvariti makar se zahtijeva nastojanje za ćudorednim savršenstvom (za savršenom ljubavi). Prema tomu, prvenstveni je predmet kršćanske nade opraštanje krivnje i savršena ljubav u životu s Bogom u čije se milosrđe i moć vjeruje da mogu svladati krivnju i smrt. Ako je ćudoredno dobar dostojan da mu bude i dobro, nadamo se od Boga savršenom blaženstvu na drugome mjestu. Oboje je sažeto u pojmu spasenja. Takva n. može biti samo n. za sve ljude jer uključuje u sebi ćudorednu dobrotu, dakle, nepristranu ljubav.

Osnova te nade je Isusovo uskrsnuće od mrtvih i njegovo postavljanje za Gospodara svemira. Odlučujuće je pritom da je Uskrsli identičan s povijesnim, na križu umrlim čovjekom, Isusom iz Nazareta. Vjeruje se da je njegova smrt i njegovo uskrsnuće djelatni izraz Božje univerzalne spasenjske volje, njegova milosrda i prema grešnicima. Isus je umro zbog grijeha drugih; kao Uskrsli ostaje potpora grešnicima. Kršćanska n. proizlazi dakle iz vjere u Božji čin otkupljenja u Isusu Kristu i ona je kristološki određena. Kada se kršćanska n. (zajedno s vjerom i ljubavlju) u teologiji označava kao nadnaravna vrlina, tada time treba reći da se ona može živjeti samo na temelju i pomoću nadnaravne (koja nadilazi stvarnost stvorenog svijeta) Božje objave i milosti. N. sadrži u sebi elemente povjerenja, strpljivosti i ustrajnosti.

Lit.: J. Pieper, *Über die Hoffnung*, München ⁶ 1961; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München ⁶ 1966.

R. GINTERS

3. islamski

Za islamsku pobožnost n. je manje tipična od povjerenja u Boga. Okrenutost Bogu, kojoj se bezuvjetno teži u islamu, prije smjera na odnos povjerenja negoli na lebdeće stanje nade. No, budući da prema vladajući ašaritskom smjeru mišljenja Bog nije obvezan na pravednost, čovjek na kraju krajeva ipak mora graditi svoje povjerenje na milosti Božjoj. N. u milost postoji prije svega za sve muslimane. Ali, po Kuranu, na beznađe nisu osuđeni ni oni koji vjeruju drugačije, koji čine dobro: Oni

koji vjeruju, uključujući Židove, sabelijance ili kršćane, svi koji su priznali Boga, koji su sigurni u sudnji dan i čine dobra djela, ne trebaju imati nikakva straha. Šefaat, prorokova zamolba, predstavlja za pobožnoga muslimana oslonac nade u svim strahotama. Vjera u nju razvijena je iz vrlo slabih kuranskih naznaka; u stihu iz Kurana (2,255) kaže se: »Tko je taj koji bi se mogao zauzimati kod Njega osim s Njegovom dozvolom?«, no tu misao tradicija poznaje vrlo rano i izvodi je iz sure 17,81: »Možda će te Gospodin probuditi za časno mjesto« (Annemarie Schimmel, nav. dj., 227). Život muslimana treba se odvijati između straha od Božje kazne i nade (usp. 7,56–57).

Lit.: Annemarie Schimmel, Schöpfungsglaube im Koran und in mystisch-poetischer Dichtung, u: *Glaube an den einen Gott*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 203–237; Erwin Graef, Hoffnung im islamischen Glaubensverständnis, u: *Drei Wege zu dem einen Gott*, Freiburg 1976, 117–140. S. BALIĆ

NAROD BOŽJI

1. židovski

a) »... svojina mimo sve narode... narod svet.« Razmišljanje Izraela o Božjem posebnom odnosu prema svojem narodu stvorilo je različite jezične oblike. Jedan od njih opisuje podrijetlo tog odnosa s Božjim djelom: »A vas je uzeo ON i izveo vas« (Pnz 4,20); jedan drugi formulira rezultat: »Tad NJEGA njegov narod zapade, Jakov bi mjerilo njegove svojine« (32,9). Glagolima »izabrati« i drugim sličnim glagolima – »prepoznati/prihvatiti« (Am 3,2), »odvojiti/izdvojiti« (Lev 20,24.26), »uzeti«, »pozvati« i »odabrati« (Iz 41,9 – Izrael je izrazio predodžbu o sebi, prema kojoj se temelji njegovo postavljenje za n. B. isključivom i tajanstvenom odlukom Stvoritelja neba i zemlje (Post 14,19; Iz 40,26.28; 42,5; 45,7) i Kralja svih naroda (Iz 6,3.5; Ps 29; 47; 93; 95; 96; 98): »Tebe je ON, Bog tvoj, izabrao da među svim narodima koji su na zemlji...« (Pnz 7,6 = 14,2; usp. Iz 44,1 i d.; Ez 20,5). Izrael je izričito naglasio povijesno jaku volju Izbornika koja ne podliježe ljudskim mjerilima za ocjenjivanje i kriterijima izbora: »Nije vas ON odabrao i prihvatio zato što biste vi bili brojniji od svih naroda – vi ste zapravo u manjini – nego zato što vas ON ljubi (Pnz 7,7 i d.; usp. 4,38; 9,4–6; 10,14–16; Mal 1,2 i d.). No znaČenje izabranja u n. B. Izrael je povezao s izričajima: »mimo sve narode predraga svojina« i »sveti narod« (Izl 19,5 i d.; Pnz 7,6 = 14,2; 26,18 i d.; Mal 3,17; Ps 135,4). Iza riječi, kojima on sebi pripisuje »sav svijet« (Izl 19,5), »predraga svojina«, razabire se posebni odnos Boga prema Izraelu: on ima pravo na svoj narod koji je izabrao nalogom. Postavljenje naroda za »kraljevstvo svećenika« radi izvršenja toga naloga (redak 6), tj. za mnogobrojne sluge, koji Bogu u njegovoj kraljevskoj vlasti stoje neposredno na raspolaganju (usp. 2 Sam 8,18 i 1 Ljet 18,7 ili 1 Kr 4,5; 2 Sam 20,26; 1 Ljet 27,33), traži od Izraela potpunu predanost Bogu u svojem ponašanju i fizičkom postojanju: on se treba dokazati kao »narod svet« (*goj kadoš*, Izl 19,6).

Pjesničko oblikovanje Izraelove posebne egzistencije naglašava vid zajednice (*'am*) ljudi koji žive jedni »s« (*'im*) drugima po Božjoj volji; time se n. B. razlikuje od svih drugih nacija: »Gle naroda (*'am*) koji odvojeno živi, među narode on se ne broji« (Br 23,9). On će udovoljiti svojem pozivu Božjeg naroda samo poslušnim ostvarenjem odredbi Saveza: »Sve što je ON rekao, izvršit ćemo i poslušat ćemo!« (Izl 24,7; 19,8). Pogrešnom shvaćanju, prema kojem se u izabranju umjesto naloga želi prepoznati vlastita važnost, suprotstavili su se puristički samokritični glasovi u Izraelu (19,5; Pnz 7,6; 14,2; 26,18; usp. Am 9,7): bez izvršenja zapovijedi B. n. postoji tako reći samo u negaciji (Hoš 1,9). »Djeca Izraelova« (=Jakovljeva) došla su u Egipat kao rodovska zajednica (Post 46,8); ondje su prerasli u narod čiji ga je Bog »uzeo sebi«, kako je te događaje sažeto izložio kasniji Mojsijev govor: »Ili, pokuša li (koji) Bog da ode i uzme sebi jedan narod (*goj*) usred drugog naroda?« (Pnz 4,34). Kako bi Izrael kao jedinstveno narodno tijelo (*goj*) mogao poći putem prema cilju koji mu je zacrtan, kao ljudska zajednica povezana s Bogom (*'am*, usp. Izl 3,7.10), trebao mu je temeljni zakon (Izl 20,1–17; Pnz 5,6–18); ta se zajednica temeljila na neograničenoj vlasti jednoga Boga, na trajnosti Izraela kao naroda Božjeg u povijesti narodâ i na unutarnjoj povezanosti naraštajâ. U zemlji, koja je već bila obećana ocima i koju Bog daje njemu (Izl 3,8), Izrael treba živjeti kao »sveti narod«, kao prava ljudska zajednica (Lev 11,44; 19,2.37; 20, i d. 26) i postati moć blagoslova za druge narode (Post 12,2).

b) »...koji je svoj narod izabrao u ljubavi.« Biblijske odrednice temelj su rabinskoga tumačenja biti i zadaće Božjeg naroda. Određenje Izraela za »predragu svojinu mimo sve narode« objašnjava u midrašu sam Bog: »Vi ćete mi biti ono što sam stekao i baviti se Torom i nećete se baviti drugim stvarima. Kao što je tebi čovjekovo vlasništvo (tj. tvoj posjed ili ušteđevina) dragocjeno, tako ćete i vi meni biti dragocjeni« (Mehilta Izl 19,5; usp. Pesikta rabati 11/46b/; 10/36b). Mišna u »pet stvari«, koje Bog »naziva svojim posebnim vlasništvom u svijetu«, ubraja – osim Tore, neba i zemlje, Abrahama i svetoga Hrama – i »Izrael kao svojinu«, pozivajući se na Izl 15,6 i Ps 16,3 (Avot VI,10). Obvezu naroda u vlasništvu prema Bogu dočarava slikovita riječ što ju je prenio Rabi Jehuda bar Šimon (oko 320) u ime Rabi Levija (oko 300): »Kao što pčela skuplja sve za svojega vlasnika, tako i Izraelci skupljaju sva ispunjenja zapovijedi i dobra djela za svojega oca na nebu« (Devarim raba 1,1,1). I mudraci su podučavali da izabranje treba shvatiti kao nalog: »Rabi Judan (oko 350) rekao je u ime Rabi Šmucla b. Nahmanija (oko 260): ... I Mojsije je rekao pred Bogom: Gospodaru svijeta, od sedamdeset naroda koje imaš dao si mi samo zapovijedi o Izraelu... (Izl 3,15; 30,31; 33,5; 31,13; Lev 24,2; Izl 27,20; 30,12). On mu je odgovorio: Jer tijesno prianjaju uza me (Jr 13,11)« (Pesikta 15b; usp. Vajikra raba II,1,2). N. B. poznaje volju Božju (M Šabat VII,7; Makot III,7,8; Mehilta Izl 12,28; Sifra Lev 10,7; Devarim raba VII,28,1. Usp. načelo što ga je postavio Rabi Jišmael b Bava batra 60b; Šabat 148b; Beca 30a). Izraelovo izabranje otvara svjetskim narodima mogućnost obraćenja k Bogu (Šir ha-širim V,16; Pesikta 46a).

Rabini su naglašavali trajnost odnosa izabranja: »Kao što je trajanje neba nad zemljom – (to znači) da će oni (Izrael) živjeti i postojati zauvijek« (Sifre Pnz 11,21); u tome se ne odražava samouvjerenost, već bezuvjetno povjerenje u Božje obećanje: »Hiskija (b. Hija, oko 240) kaže: Mojsije je govorio (Bogu): Da si se njihovim ocima zakleo nebom i zemljom, onda bi dobro postupio prema njima da si uništio njihovu djecu... Ali, Gospodaru svijeta, nisi li se zakleo njihovim ocima da nećeš zatrti njihovu djecu? Nisi li rekao Abrahamu: Kunem se samim sobom (Post 22,16)? Što znači: Kunem se samim sobom? Bog je rekao Abrahamu: Kako ja živim i postojim za sve vijeke vjekova, onda i moja zakletva vrijedi za sve vijeke vjekova!« (Šemot raba XLIV,32,13, usp. b Berahot 32a). Ovaj svijet stvoren je radi Izraela (Pesikta raba 28/135a/); Vajikra raba XXXVI, 2642; Šir ha-širim VII,3); stoga je Izraelu bilo još bolnije što je bio izvrgnut sili drugih naroda i što je ovaj svijet za n. B. morao postati sužanjstvom (Šir ha-širim I,5; Mehilta Izl 15,1; Pesikta 110b). On se naviknuo da povijest svojeg izabranja prihvati kao povijest svoje odluke za Boga, koja je stoga povijest puna patnje (Berešit raba IX,1,31), pa je od onoga koji samo trpi bol postao onaj koji pati, kako je to jedan mudrac formulirao: »Ja sam čovjek koji se naviknuo podnositi bol; uvijek sam mislio: osudi me kako ti drago!« No jedan je drugi učitelj dodao: »On me je učinio jakim kako bih mogao u svemu (patnjama) ustrajati« (Eha rabati III,1).

Iako je svaki Izraelac dužan djelovati za Boga i njegovu Toru (M Avot II,8.15 i d.; b Menahot 99b; Sanhedrin 99b; Sifra Lev 11,45; 19,36; 22,33; 25,38), svi Izraelci ostaju Božja djeca bez obzira na svoj stav prema Bogu (b Kidušin 36a; Hagiga 5b; Baba Batra 10a; Joma 56b; Avoda zara 4a), i sudjeluju u nadi naroda Božjeg: »Sav Izrael sudionik je budućega svijeta« (M Sanhedrin X,1). Pobožni Židovi u molitvama svakodnevno ispovijedaju ljubav Božju prema njegovu izabranom narodu i Izraelovu ljubav prema Bogu u II. blagoslovu koji pripada u *berahot* za odlomke *Šema*: »Ljubio si nas bogatom ljubavlju... Jer Ti si Bog koji daješ pomoć, i nas si izabrao mimo sve narode i jezike i približio nas svojem velikom Imenu, *sela!*, uistinu, kako bismo te slavili i ispovijedali tvoje jedinstvo u ljubavi. Blagoslovljen bio, ti, Vječni, koji svoj narod izabra u ljubavi« (jutarnja molitva, usp. Berahot 11b). Martin Buber izrazio je 14. siječnja 1933. svoje uvjerenje u dijalogu s Karlom Ludwigom Schmidtom, stručnjakom za Novi zavjet iz Basela: »Ali, mi Izraelci poznajemo Izrael u dušu, u tami znanja koje dolazi iznutra, u svjetlu znanja koje dolazi iznutra. Znamo i drugo o Izraelu. Znamo... da mi, koji smo tisućustruko griješili prema Bogu, tisućustruko otpadali od Boga, mi koji smo tisućljećima iskusili tu sudbinu koju nam je dao Bog – zvati to kaznom, blago je, to je nešto veće od kazne

– znamo da ipak nismo odbačeni« (M. Buber, *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze*, 1933–35, 1936, 149).

Lit.: M. Buber, *Kampf um Israel, Reden und Schriften*, 1921–32, 1933, 225 i d.; isti, *Moses*, ³1966, 38 i d., 126, 159 i d.; L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, ⁶1966, 59 i d., 71 i d., 15 i d., 291 i d.; E. Simon, *Entscheidung zum Judentum*, 1980, 75–99. D. VETTER

2. kršćanski

Iako su kršćani u NZ nazvani »svetim pukom, narodom određenim za Božju svojinu«, dakle, »Božjim narodom« (1 Pt 2,9–10) i neki crkveni oci govore o njima kao o tertium gens, 'trećem narodu' uz Židove i pogane, pojam Božjeg naroda kao oznake za Crkvu u današnjoj teologiji razmjerno je nov. Tek u zavjetrini ponovnog otkrića velike teme o »kraljevstvu Božjem« na prijelazu XIX. u XX. stoljeće bila je protumačena važnost te oznake. U teologiji ekumenskog pokreta bila je prihvaćena kao temelj ekleziologije na ekumenskom susretu u Lundu (1952), ali unatoč polazištima u Tübingenškoj školi i kod Newmanna bila je potisnuta u katoličkoj teologiji izrazom 'Tijelo Kristovo'. Na Drugom vatikanskom koncilu ipak je pojam Božjeg naroda postao jednim udarcem strukturalno polazište i sadržajan temelj čitave ekleziologije, što je dovelo do pokreta obnove iznutra kao i do otvaranja prema van (usp. LG 9,13).

Pa ipak, pojam Božjeg naroda u današnjoj kršćanskoj uporabi sadrži stanovitu dvoznačnost. Crkva običava govoriti o sebi kao *novom* Božjem narodu, pozivajući se na *novi* Savez na temelju NZ. No, nerazjašnjeno je odakle se izvodi taj nemali zahtjev. Prvi su kršćani bili Židovi i shvaćali su se kao takvi; tek odluka o misiji za pogane i priključenje uz Rimsko Carstvo dalo im je povoda da prenesu stare oznake izraelskog naroda na Crkvu. Da su oni u svakom slučaju sebe povezali samo uz pozitivne slike i izreke dok su negativne – s njihovim čitavim potencijalom samokritike i poniznosti – primjenjivali na Židove, svjedoči o izvornoj i dubokoj krizi identiteta ranih kršćana.

Povijest Crkve sa Židovima, obilježena progonima i klevetama, pokazuje da ona nije nikada na zadovoljavajući način razradila tu krizu identiteta unatoč Pavlovim naporima da izađe na kraj sa sudbinom svoga naroda kojem »pripada: posinjenje i Slava, savezi ...« i od kojega »potječe Krist po tijelu« (Rim 9, 4–5). Umjesto toga Crkva se naviknula govoriti o sebi kao 'novom', 'istinitom' i konačno 'jedinom' Božjem narodu. Kako pojam Božjeg naroda u svom početnom značenju saveza izraelskog naroda koji se bori sa 'svojim' Bogom, saveza koji vapijući Ocu i primajući od njega objavu ostaje ukorijenjen 'uz JHWH' (Božju obitelj), njemu svojstvena partikularnost podnosi se loše, kao što se može zamisliti, s tobožnjom univerzalnošću rimske ideologije o carstvu. Pokušaji današnjih teologa da prošire pojam Božjeg naroda na čitavo čovječanstvo, više prikrivaju tu unutarnju proturječnost nego što je privode njezinu rješenju.

Pa ipak, unatoč povijesnom nijekanju Židova, Crkva nije nikada išla tako daleko da ustvrdi kako su obećanja Izraelu poništena. *Za* Izrael ona još uvijek vrijede, ali sada *preko* Crkve. To načelo nipošto ne prisiljava teologiju da prihvati 'uvrštavanje' Crkve kao 'drugoga Božjeg naroda' umjesto Izraela. Takva gledišta više potiskuju izvornu jedinstvenost i univerzalnost objave i obećanja koje se ne smiju napustiti. Na tom se temelju ipak može zamisliti paralelno 'nastavljanje povijesti Saveza' (R. Ruether) u obliku 'ispunjenog mesijanizma' (G. Baum) koji zdravo relativizira svaki previsok zahtjev da se kraljevstvo Božje izjednači s Božjim narodom na zemlji. Sjećajući se Pavlova upozorenja: »ne nosiš ti korijen, nego korijen tebe!« (Rim 11,18) i da Krist »uništi Zakon zapovijedi s njegovim odredbama, da od dvaju naroda stvori, u sebi, jednoga novog čovjeka« (Ef 2,15), Crkva se smije nadati kao »mesijanski narod ... ipak je za sav ljudski rod jaka klica jedinstva, ufanja i spasenja« (LG 9). *Jedan* je narod bio izabran da *svima* posreduje otkupljenje. U povijesnom kontinuitetu s Izraelom svijest da su kao n. B. izabrani, mogla bi za današnje kršćane predstavljati zajednički temelj razumijevanja sa Židovima i muslimanima kao zajednicama monoteističke vjere u objavu i tako pripremiti dijalog sa svim religijama čovječanstva.

Pa ipak, to će samo tada uspjeti ako se kršćani sjete svoje krivnje – u oba značenja te riječi – prema Židovima i pokušaju ponovo integrirati taj otkinuti dio svoje vlastite religiozne osobnosti. Daleko od toga da bi dovelo do oholosti ili uvelo novi prozelitizam, ovo sjećanje na punu važnost označavanja Crkve kao

Božjeg naroda moralo bi joj dati povoda da iznova posluša Pavlovu riječ: »Ne ponosi se više, nego se boj!« (Rim 11,20).

Lit.: W. Bühlmann, *Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung*, Freiburg/Basel/Wien 1981; M. Keller, *»Volk Gottes« als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970; J. Oesterreicher, Unter dem Bogen des Einen Bundes – Das Volk Gottes: seine Zwiegestalt und Einheit, u: C. Thoma (Hrsg.), *Judentum und Kirche: Volk Gottes*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1974, 27–69; R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, mit einem Vorwort von G. Baum, München 1978. J. MAY

3. islamski

Kuran doduše često i sasvim pozitivno govori o Izraelcima (Banu Isrā'il), no nikada kao o nekom narodu Božjem. Kuranski iskazi o narodima općenito ne sadrže nikakva razlikovanja. Osnovna misao, kojom su ti iskazi nošeni, jest da su svi ljudi jednaki. Njihov je odnos prema Bogu odnos sluge prema njegovu gospodaru. Pred Bogom su jednaki i svi proroci. Prizvuk pojma n. B. ima jedan stih iz Kurana, u kojemu se kaže da je Bog učinio muslimane najboljom nacijom zato što »promiču dobro i bore se protiv zla«. Ta je krajnje pozitivna prosudba uvjetna. U jednom se drugom stihu *uma* (*umma*: muslimanska → ekumena) vrednuje kao središnja zajednica, što joj po kuranskome shvaćanju u svakom slučaju jamči poseban status. S. BALIĆ

NASILJE/SILA

1. židovski

Židovstvo je uvijek uzimalo Toru kao nauk ostvarenja i prenosilo ga dalje (M Avot I,17; b Kidušin 40b); ono nije shvatilo njezin misaoni smisao kao postavljenu zadaću nego kao činjenicu da dobro djelo pojedinca u pravo vrijeme uvijek opravdava Božju vlast na zemlji: »ON ljubi one koji mrze zlo!« (Ps 97,10). Pozivanje na Božje upravljanje i na sličnost s Bogom (Post 1,27, usp. Lev 19,2; 18,5) razviło je u starom Izraelu senzibilitet za pravednost, koji ne poznaje granice (Post 18,19; Am 5,15.24; Ps 11,7; 106,3; Izr 14,34) i koji u »tlačenju« egipatske robinje osjeća ljudsku nepravdu (Post 16,6.9.11) kao i u bezobzirnu kraljevu »uzimanju« (2 Sam 11,4) ili bogataševu uzimanju (12,4), uvijek usmjerenom prema slabom. Socijalna pravednost u izraelskom pravu zahtijevala je priznanje vrijednosti svakoga čovjeka kao stvorenja Božjeg (Lev 19,17 i d.; 33 i d.; Izl 22,21 i d.; 23,9; Iz 1,17; Jr 22,3.15 i d.). Biblijska je konstanta: Bog se protivi svakom obezvređivanju bližnjega, a to je židovstvu dalo pečat: »Stoga je stvoren samo jedan čovjek kako bi te poučio da će se, prema Pismu, optužiti čovjeka koji uništi jednu osobu kao da je uništio cijeli svijet« (M Sanhedrin IV,5). Dojmljiv primjer nalazimo u tradicijskoj literaturi s vidljivom karakteristikom pojedinačnosti: Ako se u blizini starješina grada našao tko ubijen, a ne zna se počinitelj, Tora od njih zahtijeva da kažu: »Naše ruke nisu prolile ove krvi niti smo svojim očima išta vidjeli« (Pnz 21,7). Mišna ovom citatu pridodaje: »Bi li nam tada palo na um da su sudski starješine prolili krv? To bi prije trebalo značiti: Nismo ga, pošto je došao k nama, pustili da ponovno ode bez jela, i nismo ga vidjeli i pustili bez pratnje« (Sota IX,6). Komentar Mišne: Tko se ne pobrine za drugog čovjeka, kao da je skrivio njegovu smrt, kao da su njegove oči vidjele kako on umire. Mudraci nisu samo osuđivali brutalan fizički čin kao »n.« (Iz 60,18; Jr 6,7; Ez 45,9; Am 3,10), nego su »pljačkom« nazvali i odluku da se bližnjemu uskrati ono što mu se bilo dužno učiniti (b Bava mecia 111a; M Avot V,9) i žigosali one »koji su radnika lišili nadnice..., koji odbacuju jaram sa svoga vrata i njime opterete bližnjega« (b Suka 29b), pa i onoga tko kaže: »Moje je moje i tvoje je tvoje« (M Avot V,10). Vjerovniku su istaknuli postupak Boga: »Nema stvorenja koje Bogu ne bi bilo dužno, ali on je milostiv i milosrdan i oprašta sve prijašnje... Kao onaj tko od lihvara posudi i to zaboravi. Nakon nekog vremena taj se pojavi kod njega, a dužnik mu reče: Znam da sam dužan. Zašto, opovrgne ovaj, spominješ prvi dug (potraživanje), njega sam odavno izbrisao iz srca. Isto tako i vladar svijeta, ljudi griješe pred njim, i on vidi da se ne kaju i oprašta im stari dug, i kad dođu i spomenu prijašnji dug, on im kaže: Više nemojte na to misliti« (Šemot raba XXXI,22,25).

Da Bog hoće zaštititi siromašne od posjednikovih tlačenja i nasilja, dokazuju zapovijedi iz Tore o »oproštenju«, koje bi uvijek iznova trebale voditi ravnoteži najvažnijih životnih dobara i spriječiti nastanak sirotinjske klase

(Izl 23,10 i d.; Pnz 15,1 i d.; Lev 25,3 i d.; Izl 21,2 i d.; Pnz 15,12 i d.). Kad je odredba da svake sedme godine vjerovnik mora dužniku oprostiti dugove (Pnz 15,1–11) zbog promjene ekonomskih i socijalnih uvjeta u kasnohelenističkom razdoblju židovstva zakočila kreditiranje i time spriječila prvobitnu namjeru socijalne skrbi, Hilel je uveo »prozbul«: taj propis nije uklonio zapovijed iz Tore, ali je ipak dokinuo njegove faktički nasilne posljedice (M Ševiit X,3–7; Pea III,6; b Gitin 36a). – Iskustva o nasilju iz povijesti obnovila su u židovstvu poslušnost prema obvezi »Čuj, Izraele« (Pnz 6,4–9) i spremnost da pojedinci neprestance žrtvuju svoj život Božjoj zapovijedi »za svetost imena Božjeg« (Pesikta derav Kahana 87a). Zbog nasilja u povijesti židovskoga naroda povećao se broj mučenika i n. je oslobodilo snagu za održanje subjektiviteta pred nasiljem. D. VETTER

2. kršćanski

S. je riječ koja se prije svega u modernoj diskusiji o primjeni sile i odustajanju od sile primjenjuje često već s etičkim (većinom negativnim) vrednovanjem. Kada netko, primjerice, kaže da je zauzimanje američkog veleposlanstva u Teheranu bio čin u kojem se upotrijebila s., tada on time ne daje samo do znanja da se pri zauzimanju koristilo oružje i slično, nego i da osuđuje tu akciju. No, ako treba primjereno raspravljati o etičkom problemu sile bez donošenja suda, tada treba tražiti definiciju koja još nipošto ne donosi sa sobom (negativno) etičko vrednovanje.

a) Prvo čisto opisno značenje sile ne igra nikakvu neposrednu ulogu u spomenutoj diskusiji. Kada se o Isusu Mk 1,22 kaže da je naučavao kao netko tko raspolaže silom, tada ovdje s. stoji za 'punomoć' ili 'autoritet'. S. ovdje znači (institucionalnu) vlast zapovijedanja. U tom smislu govorimo o roditeljskoj i sudskoj vlasti, o podjeli vlasti ili o službenoj vlasti.

b) Vršenje vlasti u smislu punomoći često, ne uvijek, uključuje pravo da se vlast vrši u jednom drugom smislu. Tu se misli na fizičku (npr. policijsku primjenu sile protiv onih koji su uzeli taoce), psihičku (npr. silu koja se koristi kod duševnog mučenja) i institucionalnu ili strukturalnu (npr. silu koja se izražava u institucijama kao što je ropstvo ili kmetstvo). U ovom drugom smislu pod silom se tada razumijevaju (čisto opisno) sve fizičke, psihičke i institucionalne prisilne mjere i mehanizmi protiv volje ili protiv interpretirane volje dotičnih čije slobodno samoodređenje ograničavaju ili poništavaju. Pri samoj mjeri, koja se provodi protiv volje dotičnoga, nipošto se ne mora uvijek raditi o nekom zlu. Obično su gubitak života, zdravlja, imovine itd. svakako temeljno zlo. Kada se nekog čovjeka prisiljava na nešto protiv njegove volje, može se u stanovitim okolnostima raditi o velikom dobru. Tako su, npr., neki teroristi bili prisilno hranjeni; nije bilo ništa po sebi loše u tome što se činilo da bi se njihovi životi održali.

Ako se pri svoj primjeni sile radi o zadiranju u slobodno samoodređenje nekog čovjeka, a slobodno samoodređenje je vrlo veliko dobro, tada je svaka primjena sile zlo, tj. nešto što po mogućnosti treba izbjegavati. U normalnom slučaju treba još dodati i to da ono što je učinjeno i samo već predstavlja jedno zlo – često gore od zadiranja u slobodno samoodređenje. Etička problematika primjene sile sastoji se tada u pitanju je li uopće ima situacija, i ako ih ima, kakve su, u kojima se zlo zbog primjene sile u svladavanju postojećeg ili prijetećeg zla usporedbom treba ocijeniti kao manje zlo? Nasuprot tomu, nenasilnost ili odustajanje od sile znači propustiti primjenu sile, dakle odustati od zadiranja u slobodno samoodređenje neke druge osobe i obično od zadiranja u neka od njezinih temeljnih dobara (kao što su tijelo i život). Stoga je jasno da kod jednakog izgleda za uspjeh prednost uvijek zaslužuje nenasilnost, a ne primjena sile. Samo ne treba zatvarati oči pred činjenicom da je odustajanje od sile naočigled postojećeg ili prijetećeg zla uvijek povezano s njegovim prihvaćanjem. Etički problem odustajanja od sile predstavlja prema tomu obrat problema: Ima li situacija i ako ih ima, kakve su, u kojima su postojeća ili prijeteća zla koja treba prihvatiti odustajanjem od sile, u usporedbi manja od zla koje je povezano s uporabom sile? Pozivajući se na iskaze iz NZ (osobito na Mt 5,39: »Ne opirite se zlotvoru! Naprotiv, udari li te tko po desnom obrazu, okreni mu i drugi!«) katkada se kaže da se u zahtjevu za beziznimnim odustajanjem od sile pokazuje posebna radikalnost kršćanske etike. Pa ipak, ako je jednom prihvaćeno da je Isus stvarno zahtijevao beziznimno odustajanje od primjene sile

(i da u tom smislu treba tumačiti njegove iskaze), bismo li tada stvarno imali razlog nalaziti u tome izraz osobite radikalnosti ili radije sljepilo za stvari svijeta? Zar jednostavno ne bi bilo pogrešno kada bi, primjerice, policija u slučaju otmice djeteta odustala od svake primjene sile?

Lit.: L. Ramstedt (Hrsg.), *Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt*, Köln/Opladen 1969; G. Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1969; H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970. R. GINTERS

3. islamski

N. se u Kuranu (2,27) nedvosmisleno odbacuje. U islamskoj slici Boga pojavljuju se doduše pretežito crte koje su suprotne nasilju, kao blagost, milosrđe i milost, no Bog ipak nije lišen sile. To se podudara s pojmom Boga kao Stvoritelja i Uzdržavatelja svijeta. U Njemu je utemeljena ne samo ljubav; u njemu svoj praizvor ima i zagonetni i neizbježni prvobitni zakon prirodnoga događanja. Stoga se jadikovke zbog »neljubljenosti« stvorenja od Boga ne slaže s islamskim razumijevanjem svijeta.

U etičkom i pravnom nauku islama s. ima njoj svojstvenu mjesnu vrijednost. Ona služi kao sredstvo odgajanja i zastrašivanja. Preventivno pravosuđe, kakvo se zagovara u ortodoksnome islamu, ne može se odreći sile. Sama se ona susreće u procesu odgoja male djece. Za to je karakteristično da neke pravne škole daju roditeljima pravo, zapravo nalažu kao dužnost da pod prijetnjom kažnjavanja tjeraju svoju djecu na molitvu, ali i na posjećivanje džamije. Makar se taj stav činio objašnjivim uspoređivanjem sa školskom dužnošću naše djece – džamija je nekoć zamjenjivala školu –, stege koje su ustaljene u tradicionalnom islamu otežavaju k tomu pristup muslimanâ modernomu svijetu i njegovom osjećaju života. Sva odobravanja sile koja se nalaze u Kuranu i u tradiciji modernisti stoga žele pokazati kao uvjetovana situacijom i vremenom. Blagost, praštanje, velikodušnost i »lijepa riječ« (maw'iza hasana) nedvosmisleno imaju prvenstvo u cjelokupnom konceptu Kurana. Kada se musliman nalazi u situaciji, u kojoj vlada s., i koja ne dopušta nikakav drugi izbor osim odgovaranja silom, on je tada po Kuranu dužan uvažiti tu realnost i djelovati u skladu s njom. Postoji dakle »pravedan rat«. On se ipak treba prekinuti čim je prestala s. (proganjanje i protjerivanje). S. BALIĆ

NEBO

1. židovski

a) N. Boga i pravednikâ: Bog je stvorio n. (Post. 1,1.8); on ga može i potresti (Hag 2,6). On je »Bog neba« (Post 24,3) i »njegova slava nebesa nadvisuje« (Ps 113,4). »ON u nebu postavi prijestolje svoje« (Ps 103,19), »sazda sebi prijesto na nebesima« (Am 9,6). Prema »mjestu gdje prebiva«, prema »nebesima« mole usrdno ljudi (1 Kr 8,30; usp. Post 28,12). S neba Bog blagoslivlje (Post 49,25), putovanjem kroz pustinju pušta da »daždi kruh s neba« (Izl 16,4), »po nebesima u pomoć ti jezdi« (Pnz 33,26). Bog s nebesa gleda na ljude (Ps 14,2). »Nebesa će se sviti kao knjiga« (Iz 34,4) kad Bog stvori novo n. koje će se presvoditi nad novom zemljom (Iz 66,22). Apokrifno-pseudoepigrafski spisi proširili su biblijske predodžbe. Oni nazivaju mjesto na kojem pravednici uživaju u beskrajnom blaženstvu »edenskim vrtom« (IV Ezr 4,7; 7,36.123; 8,52; II Hen 42,3; 65,10) koji su već proroci povezivali s »nasladom« (Iz 51,3; Ez 36,35; Jl 2,3) ili – između ostalih imena (I Hen 39,4 i d.; 40,5) – »nebom« (61,12; IV Mak 17,5). On nije identičan »nebu« kao Božjem prebivalištu. No, kao što neka djela opisuju mjesto kazne (šeol, odnosno gehena) na više razina (IV Ezr 5/7/, 36 i d.), tako i »paradiz« (grč. izraz za »edenski vrt«, raj) ima nekoliko razina, jednu višu od druge; najviša dopire do »neba« Božjeg (I Hen 18,6–8). Kada će pravednici ući u mjesto rajskoga blaženstva, da li neposredno poslije smrti ili tek pri ustajanju iz mrtvih, apokaliptičari su u proturječju (IV Mak 5,37; 9,8; I Hen 60,8; 61,12; 71,16; II Hen 8,1; 9,1; 65,9 i d.; Mojsijeva apokalipsa 37); rabinski učenjaci, koji su oštro razgraničavali »Mesijine dane« od »svijeta koji dolazi«, zamišljali su da se pravednicima »edenski vrt« otvara tek u »svijetu koji dolazi« (Šemot raba VII,6,13). – Nazivi nebeskih boravišta za pravednike mijenjaju se jače negoli u apokaliptičkoj i rabinskoj literaturi: uz najupotrebljavanije nazive »edenski vrt« (M Avot V,20) i »svijet koji dolazi« (ibid. V,19; Berešit raba LXXXII,35,17) susrećemo se prije drugih s »nebom«. Rabin Jehuda (oko 150) poučavao je na temelju Pnz 10,14: »Postoje dva neba«, a s obzirom na raz-

ličita kanonska mjesta, Reš Lakiš (čitaj: Rabi Meir, oko 150) došao je do stajališta: »Ima ih sedam« (b Hagiga 12b).

b) »N. zapovijeda«: Zbog strahopoštovanja izbjegavalo se izgovoriti ime Božje od III. stoljeća pr. Kr. i nadomještavalo se imenom »Adonaj« (»Gospodin«) a poslije i nizom drugih izraza. U njih se ubraja od sredine, odnosno svršetka II. stoljeća pr. Kr. hebrejska i aramejska, odnosno grčka riječ za »n.«: »... čim spoznaš da nebesa imaju svu vlast«. Osim Dn 4,23, tu uporabu dokazuju najranije pojave u apokrifima (1 Mak 3,18; 4,10.24.55; 12,15; 2 Mak 7,11). U talmudskoj literaturi »N.« se upotrebljava kao vlastito ime. Umjesto »strah Božji« u Mišni se metonimski upotrebljava: »Neka se strah nebeski nadvije nad vas« ili: »Imaj strahopoštovanja kao prema strahu nebeskom pred svojim učiteljem« (M Avot I,3; IV,12), umjesto »Božjeg imena«: »Vi, mudraci, budite oprezni sa svojim riječima... Posljedica bi bila oskvrnuće imena nebeskoga (I,11: usp. IV,4; II,2; V,17). Rabi Hanina ban Hama (III. stoljeće) odlučno je naglašavao čovjekovu slobodu volje: »Sve je u rukama Neba, osim straha nebeskoga« (b Berahot 33b). Rabini su o šabatu poučavali: »Samo su tvoji poslovi zabranjeni, a dopušteni su oni nebeski« (b Šabat 113a). O bračnim problemima poznato je objašnjenje: »N. zna što se događa između mene i tebe« (M Nedarim XI,12). »Nebesa« se u prvobitnom značenju poistovjećuju s »Bogom«: »U budućem svijetu neće imati udjela oni koji kažu da se ustajanje iz mrtvih ne može izvesti iz Tore ili da Tora nije s nebesa.« (M Sanhedrin X,1; zatim npr. Nedarim X,6; b Sanhedrin 99a; Šabat 151b).

Lit.: H. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, ²1978, II, 265 i d., IV. 2, 1130–65, I, 862 i d.; E. E. Urbach, *The Sages*, 1975, 66–79. 185 i d. D. VETTER

2. kršćanski

N. u religijama naroda znači mjesto gdje stanuje božanstvo ili božanstva, odnosno nadzemaljske sile; istodobno je n. metafora za onostrano i beskrajno, simbol transcendentnog. Biblijsko-teološki treba razlikovati različite sadržaje značenja. *Kozmološku* predodžbu SZ o nebu treba shvatiti na pozadini antikne slike svijeta. N. je kao dio svemira svod, krupna polukugla iznad zemaljske pločе. *Teološki* n. znači Božji stan. Svod je njegovo prijestolje odakle upravlja sudbinama ljudi. Pa ipak, već sam SZ demitologizira tu predodžbu: n. i zemlja ne mogu obuhvatiti Boga; stanovanje na nebu znači njegovu transcendenciju, njegovu nepristupačnost i daljinu (Jr 23,23 i d.). No, istodobno je on i sasvim bliz i prisutan Bog čija slava ispunjava zemlju (Iz 6,3). On čuje i uslišava molbe svog naroda, pa i svakoga pojedinog čovjeka. Kako je n. Božji stan, riječ n. se upotrebljava i kao sinonim za samoga Boga i za opisivanje njegova imena. »S neba« je identično s: od Boga (usp. Dn 4,23; Iv 3,27); »na nebesima« znači: kod Boga (Mt 16,19; 18,18; Lk 19,38).

Tek u kasnijim pismima SZ javlja se *antropološki* kao i *eshatološki* relevantna predodžba da će pravednici biti vječno kod Boga (»na nebu«). Prema NZ kršćani trebaju težiti za onime što je »gore« (Kol 3,1), jer tamo je njihova domovina (Fil 3,20; Heb 13,14). Nebeska dobra su prava i stvarna (Heb 8,2; 9,24); na nebu je spremna nagrada za dobra djela (Mk 10,21; Mt 6,20). Pravednici će biti s Kristom na nebu i stajat će pred Božjim prijestoljem (Otk 3, 21); na nebesima imaju vječnu kuću (2 Kor 5,1).

Za NZ temeljna je *kristološka* perspektiva: Krist je prema svojoj naravi sišao s nebesa (Iv 3,13; 6,38.41 i d., 50 i d.) i nakon svoje smrti vratio se tamo svojim uskrsnućem da bi sjedio Bogu s desne strane (Mk 16,19; Dj 3,21; Ef 1,20; 2,6; Heb 8,1; 1 Pt 3,22). Tako je on ušao u Božji stan (Heb 9,11–24) da bi se na kraju vremena opet pojavio (Heb 9,28). U tom smislu Pavao opisuje kršćansko životno držanje kao iščekivanje u nadi Kristova ponovnog dolaska, koji treba očekivati s nebesa (1 Sol 1,10; 4,16; 2 Sol 1,7; Fil 3,20). Tada će nastati nova nebesa i nova zemlja (2 Pt 3,13).

Sažetak: N. je s kršćanskoga gledišta teološka *metafora* za konačno stanje spasenja ljudi koji su Kristovom smrću i uskrsnućem pomireni s Bogom i zauvijek s njim sjedinjeni. Prema tomu, n. nije mjesto koje postoji izvan vremena, nije nikakva prostorna onostranost, nego osobna stvarnost: Po Kristu omogućeno (Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,21), uvijeke trajno sjedinjenje ljudi s Bogom, životno zajedništvo s njime i međusobno. → Pakao, → Sud.

Lit.: H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Zürich/Einsiedeln/Köln ³1982, 734–738; LThK, Bd. 5, 352–358; J. Ratzinger, *Eschatologie, Tod und ewiges Leben* (*Kleine katholische Dogmatik*, Bd. 9), Regensburg ²1977, 190–193. L. HAGEMANN

3. islamski

N. se u Kuranu kao boravište blaženih najčešće označuje riječju dženet (al-djanna ili djannāt 'adn: rajski vrt). Za to se dva puta upotrebljava oznaka wirdafs (raj). N. ili raj jest prema Muhammadu Hamidullahu slikoviti pojam »za bolje razumijevanje onoga stanja koje je onkraj naše zemaljske mogućnosti shvaćanja« (*Der Islam*, Salmiyah-Kuwait 1973,99). Čitaju li se kuranski stihovi o dženetu čisto mehanički, tada se najprije stječe dojam da se u Islamu n. misli sasvim osjetilno. Naime, mnogi od tih stihova pružaju sliku tipično zemaljskih radosti i usrećenosti. Tako je A. J. Wensinck mogao – polazeći od tog dojma – napisati u svojemu *Priručniku islama* (*Handwörterbuch des Islam*): »Njegov (naime Muhamedov) raj u bitnome je vrt s lijepim ženama, sjedalicama od dragocjenih tkanina, obilnih pića i dobrih plodova«. Taj učenjak zaboravlja da je u istoj natuknici kratko prije toga morao ustvrditi kako se u Kuranu n. »vrlo često označuje kao sastavnica dženet/raj (sic!)« (HI, 111). Slikoviti karakter opisâ raja u Kuranu jasno proizlazi iz narednih stihova: »Nitko ne zna kakve su radosti sakrivene od njih, kao nagrada za ono što su radili« (32,17). »Bog je obećao vjernicima i vjernicama dženete ispod kojih teku rijeke, u kojima (*dženetskim vrtovima*) će oni vječno boraviti. I (*obećao im je*) divne stanove u dženetima Adna. A zadovoljstvo od Boga je najveća (*nagrada*). To je veliki spas« (9,73), a »Oni koji čine dobročinstva imat će dobročinstva i više od toga« (10,26). Prema jednoj egzegezi ovoga stiha, koja je utemeljena u hadisima, najviše što vjernik može očekivati jest zrenje Boga (visio beatafica). Osim dženeta kao Kraljevstva nebeskoga u Kuranu se izvješćuje i o zemaljskom raju, u kojemu su svoj prvi zavičaj imali Adam i Eva. U nebu vječno ostaju svi blaženi.

Lit.: Djanna, u: HI, 110–112. S. BALIĆ

NOVI ZAVJET

1. židovski

Sa židovskoga gledišta važna je činjenica što se NZ odnosi na hebrejsku Bibliju u svojem značaju kao Sveto pismo koje se tumači i koje židovski narod smatra čvrstom smjernicom kao svojom praslikom. Franz Rosenzweig (1886–1929) pronašao je paralelu između Talmuda i Novoga zavjeta u tome što i jedan i drugi »svoje božansko podrijetlo teoretski potvrđuju vezom sa Starim zavjetom, Talmud potvrđenim općim logičnim izvođenjem iz njega, a NZ potvrđenim općim povijesnim karakterom ispunjenja« (*Der Stern der Erlösung*, ^{4}1976, 129). U jednom dijelu Novoga zavjeta Leo Baeck (1873–1956) vidi »dokument povijesti židovske vjere«: naime, kada se uklone »gornji, natkrivni slojevi«, koji se ubrajaju u »povijest crkvene vjere« i koji »pokazuju simboliku i rađanje dogme« i otkrivaju zaokret prema grčko-rimskom svijetu i rimskim vlastima i izražavaju želju da »pred njima ne budu izjednačeni sa židovskim narodom«, pa »time ta stara tradicija dolazi na vidjelo«, tada »evanđelje, ono židovsko, kakvo je prvobitno bilo, postaje knjigom, ne malom, u židovskoj literaturi«. Baeck je objasnio svoje stajalište: »To je židovska knjiga... skroz-naskroz zato što je čist zrak, koji je ispunjava i koji ona diše, zrak Svetoga pisma, zato što u njoj vlada židovski duh, samo on, zato što u njoj odzvanjaju židovska vjera i židovska nada, židovska patnja i židovska nevolja, židovsko znanje i židovsko očekivanje, samo oni – židovska knjiga usred židovskih knjiga.« Najistaknutiji duhovni predstavnik njemačkoga židovstva prije uništenja dodao je opominjući: »Židovstvo je ne smije zaobilaziti, krivo shvatiti niti je se odreći. I ovdje židovstvo treba shvatiti svoje vlastito kako bi znalo svoje vlastito« (studija o Evanđelju, 1938, prihvaćena je u L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, 1961, 99–162,159.162).

Međutim, taj sud ne može prikriti činjenicu da se mnogih židovskih čitatelja Novoga zavjeta negativno doima kad se na tome mjestu govori o Židovima, posebice o farizejima (npr. Mt 23; usp. J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, ^{3}1952, 159 i d.; 285 i d.; M. Buber, Phrisäertum, u: *Der Jude*, posebni svezak 1925, 123–31; L. Baeck, op. cit., 39–98; E. L. Ehrlich, Zur Geschichte der Pharisäer, u: *Freiburger Rundbrief* XXIX, 1977, 46–52; R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord*, 1978, 66 i d.) čije je naslijeđe preuzelo rabinsko židovstvo. Problematičnom smatraju i povijest Muke (J. Klausner, op.cit., 459 i d.; S. Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, ^{2}1977, 156 i d.; D. Flusser, *Jesus*, 1968/1978, 117 i d.; isti, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*,

1982, 88 i d., 118 i d.). Rano kršćanstvo, koje se htjelo proširiti u Rimskom Carstvu, riješilo je problem, tj. činjenicu da su Isusa, prema njegovoj predaji, pogubili Rimljani, time što se glavna odgovornost s Rimljana prebacila na Židove: »To znači da su Židove svih vremena i mjesta okrivili za ubojstvo Boga« (S. Sandmel, *Anti-Semitism in the New Testament?*, 1978, 136). Židovima je prije svega Pavlovo shvaćanje »Zakona« bilo neprihvatljivo (usp. J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus*, 1950, 461 i d.; L. Baeck, op.cit., 6–37; S. Ben-Chorin, *Paulus*, 1970/1980, 52 i d.; P. Lapide/P. Stuhlmacher, *Paulus*, 1981, 40 i d.; W. Zuidema, *Gottes Partner*, 1983, 39 i d.): Nije li Bog dao Izraelu Toru (Zakon) radi posvećivanja; u njoj se izražava njegova volja; ona nipošto nije uzrok grijeha i smrti, već prije izvor života i svjetlosti. Ne odaju li Pavlove izjave apostatski prezir, odbijanje onoga što je napustio? (S. Sandmel, op.cit.; K. Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden*, 1978, 30 i d.).

Nastanak novozavjetnih tekstova, osim Ivanova Otkrivenja, navodno je nezamisliv bez njihove povezanosti s Pavlom. Do toga rezultata došao je Samuel Sandmel (1911–1979; *The Genius of Paul*, 1958, posebice 156 i d., 203 i d., usp. R. Neudecker, Das Neue Testament in jüdischer Forschung, u: *Freiburger Rundbrief* XXXI, 1979, 39–43), jedan od najznačajnijih židovskih istraživača veze Novoga zavjeta sa židovstvom: Prije Pavla postojalo je samo židovsko-palestinsko kršćanstvo. Helenistički Židov Pavao, koji je imao mnogo zajedničkog s Filonom, uveo je u helenističkoj dijaspori kršćanstvo koje se bitno izmijenilo njegovim naukom, prije svega o otkupljenju vjerom. Na sukobe nastale između pavlovskoga i palestinskoga kršćanstva odgovorili su razni novozavjetni tekstovi. Evanđelje po Marku odlučilo se protiv židovsko-palestinskog ostvarenja kršćanstva osporavajući, prije svega, njegov odnos s Isusom. Matej i autor Jakovljeve poslanice zalagali su se za zakon i red u mladom pokretu koji su ugrozili Pavlovi ekstremni pristaše doketskim nijekanjem povijesnog Isusa, neobuzdanošću i raskolima. Pomirljivo su djelovali Luka i Djela apostolska; oni su otklonili suprotnosti između palestinskoga i helenističkog pravca, između židovstva i kršćanstva općenito, svojom porukom o kršćanstvu kao pravom židovstvu i nasljedniku Izraela. Djela apostolska posredovala su između branitelja Pavlova nauka i njihovih protivnika time što je Petar, doduše, zadržao vodstvo, ali ga je mogla naslijediti svaka opunomoćena osoba. Ako su Matej i Luka sastavili svoja djela kako bi ispravili Marka, kojemu su prigovorili zbog prikaza potpunog prekida između kršćanstva i židovstva, Ivan je htio nadomjestiti sinoptike svojim evanđeljem i ponuditi tzv. Poslanicu Hebrejima kao najbolje moguće evanđelje u obliku kršćansko-helenističkoga midraša. Stoga je, prema Sandmelovu mišljenju, osim reakcije na Pavla, za nastanak pojedinih evanđelja prvenstveno mjerodavan odgovor na svaku prethodnu koncepciju. Oni su postaje na putu prema Crkvi kao instituciji. Jedan drugi židovski znanstvenik podsjeća kršćane svojim sučeljavanjem hebrejske Biblije i Novoga zavjeta na središnje probleme njihova odnosa prema matičnoj religiji: Prema Šemarjahuu Talmonu židovska Biblija obuhvaća »cjelokupnost ljudskog postojanja dok NZ... smjera na vrhunske učinke religijske spoznaje i gradi na njima. Židovska Biblija afirmira čovjeka u njegovoj egzistenciji punoj pogrešaka; život kao takav posvećuje se. Ni čovjek niti društvo nisu podložni pojmu istočnoga grijeha koji mora izazvati načelno pesimistički stav prema životu i prema čovjeku« (Kritische Anfrage der jüdischen Theologie an das europäische Christentum, u: *Einladung ins Lehrhaus [Arnoldsheiner Texte* – Bd. 4], hrsg. von W. Licharz/M. Stöhr, 1981, 58–80,61). Talmon naglašava zajedničko shvaćanje »svetoga« u hebrejskoj Bibliji i Novom zavjetu kao kvintesenciji života. Međutim, u židovstvu to ne vodi negaciji »profanoga«. Židov se ne okreće od profanog života nego se trudi da ga oblikuje pomoću 'svetoga'... Nada u onostranost nije se tako izoštrila da negira ovostranost, nego se onostranost shvaća kao savršenstvo koje se treba protezati u *ovdje* i *sada* i oblikovati ga. Židovstvo je naučilo iz svoje Biblije živjeti »u povijesti«. I povijest je stvarna, ne samo »spasenjska povijest« (op. cit., 63).

D. VETTER

2. kršćanski

a) Pojam: Povijesnospasenjsko-teološki »NZ« označava vrijeme Isusa Krista i apostola kao

vrijeme kršćanske objave za razliku od postapostolskog vremena Crkve ili razdoblja od Isusova uskrsnuća (zajedno s Duhovima kao spasenjskim događajem) do Kristove paruzije. Od II./III. stoljeća polučilo se da se tim naslovom imenuje kanonska zbirka od 27 spisa koji među svim spisima prakršćanstva i povijesti kršćanstva zauzimaju posebno mjesto autentičnog i normativnog temelja vjere za kršćane.

b) Zbirka spisa: Od teksta odnosno od pojedinih tekstova NZ nema originalnog rukopisa (praspis) nego samo prijepisi (papirusi, kodeksi na pergamentu) različite starosti i opsega i u različitim recenzijama. Grčki tekst koji se koristi u znanstvenoj egzegezi rezultat je tekstualno kritičke rekonstrukcije na temelju rukopisa i starih prijevoda koji su stajali na raspolaganju. Svi su pisani na grčkom općem jeziku, koine, i pokazuju tragove semitskih govornih navika pri čemu se jezična razina, stil i literarni oblik razilaze u pojedinačnom. Prakršćanski spisi, koji su obuhvaćeni u zbirci NZ, nisu napisani u jednom dahu, na jednom mjestu i od jednog autora. Začetnici većine tekstova ostaju uglavnom anonimni ili se skrivaju – prema nerijetkom običaju u antiknoj profanoj i religioznoj literaturi – pod pseudonimom.

Najjasniji povijesni profil novozavjetnog pisca pruža Pavao. Nadalje, kao izvorni prostor valja prihvatiti Bliski istok (Malu Aziju i Siriju).

Kanonsko priznavanje 27 novozavjetnih knjiga od strane kršćanskih crkava slijedi tek na kraju kanonsko-povijesnog procesa u kojem su se morali razviti kriteriji za ocjenjivanje prakršćanskih tradicija i u kojem se morala razbistriti pripadnost pojedinih tekstova u crkvama, odnosno između crkava i crkvenih područja. Od IV. stoljeća utvrđeno je kanonsko stanje stvari na Istoku (uz izuzetak Sirije) i na Zapadu: 39. uskrsno pismo biskupa Atanazija (367), sinode u Rimu (382), u Hipponu (393) i Kartagi (397 i 419). Tumačenje kanonskog pitanja koje je oživjelo humanizmom/renesansom, reformacijom i povijesnom kritikom nakon prosvjetiteljstva nije dovelo ni do kakve promjene u crkvenom utvrđivanju makar u teološkom kvalificiranju (bez obzira na prosuđivanje tzv. uvodnih problema kao što je autorstvo, mjesto i vrijeme nastanka, jedinstvenost itd.) i u priznavanju teološkog autoriteta pojedinih spisa postoje razlike između crkava, egzegeta i teoloških škola.

c) Uvod: Vrlo stara tradicija razlikuje u novozavjetnim spisima evanđelja i apostolus (svi spisi osim 4 evanđelja). Analogno s podjelom starozavjetnih knjiga govori se i o povijesnim (evanđelja, Djela apostolska), didaktičkim knjigama (poslanice) i o profetskoj knjizi (Otk). Egzegetski treba – prema načelu raščlanjivanja – razlikovati: sinoptička evanđelja (Mk, Mt, Lk) i Djela apostolska (Dj zajedno s Lk i kao Lukino dvočlano djelo); Ivanovo evanđelje; autentične Pavlove poslanice (1 Sol, Gal, 1 i 2 Kor, Rim, Fil, Flm); deuteropavlovske (2 Sol, Kol, Ef, pastoralne poslanice; 1 i 2 Tim, Tit); Heb i katoličke poslanice (Jak, Jd, 1 i 2 Pt, 1–3 Iv; Otk kao profetska ili apokaliptička knjiga). Ostale podjele obuhvaćaju pavlovske i deuteropavlovske spise kao Corpus paulinum, označavaju Rim, 1 i 2 Kor i Gal kao glavne Pavlove poslanice i Fil, Flm, Koli, Ef (2 Tim) kao poslanice iz sužanjstva. U pogledu priznatog odnosno osporavanog Pavlova autorstva razlučuju se homologumena od antilegomena.

d) Literarne vrste i oblici: U novozavjetnim spisima predstavljaju se sljedeće glavne vrste: evanđelje, poslanica, povijesna monografija i apokalipsa. Za razliku od vrste »evanđelje«, koja nema analogije u antiknoj literaturi, novozavjetni pisci mogli su preuzeti ostale tri vrste iz svoje okoline i koristiti ih za prikazivanje spasenjskog događaja i za tumačenje poruke spasenja. Nadalje se može razlikovati između tradicije riječi, odnosno govorne građe (npr. proročke riječi, riječi mudrosti i zakona, prispodobe [parabole, alegorije, primjeri, metafore], Ja-riječi, riječi koje potiču na nasljedovanje) i povijesne tradicije, odnosno pripovjedačke tradicije (npr. paradigme, rasprave, apoftegma, priča o čudesima, Kristova povijest, povijest uskrsnuća). Novozavjetne poslanice usmjeravaju se prema helenističkom ili židovsko-prednjoazijskom obrascu poslanice pri čemu dolazi do varijacija. Kao opća temeljna shema proizlazi: uvod u poslanicu (preskript) s navođenjem pošiljatelja i primatelja te obrazac pozdrava; zahvala; corpus poslanice sa stvarnim sadržajem poslanice; pozdravi; vlastoručno izražena želja da primatelj bude blagoslovljen (umjesto kod nas uobičajenog potpisa). Pa ipak, ima odstupanja. Heb i 1 Iv nemaju npr. preskripta. Adresiranje može biti osporeno (Ef). Iako je većina poslanica upućena određenim mjesnim crkvama, poje-

dinačnim zajednicama ili pojedinim osobama, neke ipak dobivaju značaj rasprava, poučavanja i upozorenja koji je poprimio oblik poslanice (npr. Heb, Jk, 1 Pt). Osobito su u poslanicama zapisani brojni mali oblici iz naviještanja, poučavanja i iz službe Božje kao npr. ispovijesti vjere (homologije, vjerske rečenice), pjesme (himni), liturgijski oblici (aklamacija, doksologija), parenetski oblici (etika u izrekama, popis kreposti i poroka, kućna ploča, popis dužnosti). Iz propovijedi i učenja potječe obrazac: nekoć – sada (npr. Rim 7, 5 i d.) i shema koja jasno određuje izgradnju nekih novozavjetnih poslanica: indikativ (spasenjski iskaz) i imperativ (etička posljedica), tako npr. Rim 1–11 i 12–15. – Definicija, odnosno razlikovanje vrsta i oblika (ili i obrazaca), nije jedinstveno u znanstveno egzegetskom povijesnom istraživanju oblika na osnovi kriteriologije koja se razilazi (usmjerenje na sadržaj ili oblik); nadovezujući se na znanost o literaturi i lingvistiku, biblijska se znanost trudi postići istančanost i točnost analize oblika, jedinstvenost terminologije i novo klasificiranje »tekstualnih vrsta« koje se javljaju u novozavjetnim spisima.

e) Nastanak novozavjetnih spisa: Spisima NZ prethode naviještanje Božjega kraljevstva po Isusu iz Nazareta, prve zbirke predaje o Isusu, uskrsna Kristova kerigma, misijska propovijed i katheheza zajednice. Prvo tekstualno fiksiranje našle su Gospodinove riječi iz predaje o Isusu. Pristup k njima otvara se rekonstrukcijom izvora za logione (Q) iz velikih evanđelja Mt i Lk, nezavisno od dobivenih iz Mk, i zajednički iz njih obrađenih, ipak ne u identičnom obliku tradicije koja je uzeta za osnovu. Q je nastao prije 70. pri čemu se ipak mogu prihvatiti redakcijsko povijesni stupnjevi. Usmena predaja i tradicijska jedinstva bila su ubrzo nakon 70. sabrana u Markovu evanđelju i redakcijski oblikovana u djelo. Mk 16,9–20 je vjerojatno dodano u II. stoljeću. Primjenom Q, Mk i zasebne građe sastavljena su oko 90. oba evanđelja Mt i Lk, nezavisno jedno od drugoga. Od autora Lukina evanđelja potječu i Djela apostolska kao drugi dio dvočlanog djela. Vrijeme pisanja treba staviti oko kraja I. stoljeća. Poseban položaj po načinu oblikovanja i teologije zauzima Ivanovo evanđelje koje je vjerojatno bilo napisano na prijelazu iz I. u II. stoljeće, a doživjelo je ipak redakcijsko preradivanje. Tako je npr. 21. poglavlje naknadno nadovezano na kraj 20,30 i d. Najstariji novozavjetni tekstovi sadržani su u Pavlovim poslanicama. Najraniji spis je 1 Sol (napisan oko 50, svakako između 49 i 52). Na to slijedi Gal oko 52–54 (ili 53–56), 1 Kor oko 53/54 (ili 54/55), 2 Kor (oko 54–56) koja ujedinjuje prepisku od otprilike 5 poslanica, Rim (možda oko 56), pri čemu je 16,1–24 kao vjerojatno izvorno samostalan dio poslanice tek kasnije dodan. Na to se nadovezuje Fil koja je možda sastavljena od triju pojedinačnih poslanica (oko 55–56), konačno Flm (oko sredine pedesetih godina). Iako Pavlovo autorstvo za Kol i Ef nije nipošto jedinstveno ocijenjeno kod istraživanja, ipak sadržaj, način argumentiranja i aluzije na situaciju govore u prilog postpavlovskog podrijetla pri čemu je Ef na teološki samostalan način preuzela Kol (oko 80–100). I 2 Sol, na temelju svoje eshatologije i očiglednoga korištenja 1 Sol (jezična sličnost) ukazuje na postpavlovskog autora (oko svršetka I. stoljeća). Pa ipak se katkada kao vrijeme nastanka drži oko 50/51 (Pavao napisao ubrzo nakon 1 Sol). Iako pastoralne poslanice (1 i 2 Tim, Tit) izgledaju kao da ih je napisao Pavao, njihova teologija koja se u svojim uputama usmjerava na razvijene službe u zajednici i protiv krivovjernika ističe pavlovsku i crkvenu predaju kao ispravno vjersko učenje, svjedoči da su ove u jeziku, stilu i argumentaciji nastale zajedno sa spisima koje treba smjestiti u postpavlovsko vrijeme (oko 100–110). Kanoničnost Heb kao i 2 Pt i Otk bila je dugo osporavana u ranoj Crkvi. Starocrkvena predaja, prema kojoj je Pavao autor ovog anonimnog djela, obilježenog propovjedničkim stilom, koje samo svršetkom podsjeća na poslanicu, ne može se podupirati povijesno-kritičkom egzegezom i to na osnovi razlika u jeziku, stilu, izgradnji i zbog vlastitih teoloških naglasaka. Kao vrijeme sastavljanja za Heb treba uzeti 80–90. 1–3 Iv s Ivanovim evanđeljem (v. g.) računa se u tzv. ivanovski zapis pri čemu 1 Iv nije samo jezično i teološki (unatoč razlikama vrijednim pažnje) srodan s Ivanovim evanđeljem nego i u 1,1–4 eksplicitno ukazuje na Evanđelje dok su zajedno povezani 2 Iv s 1 Iv a 3 Iv s 2 Iv. Pobliže određivanje autora (odnosno jednog autora), jedinstvo i redakcija 1 Iv kod istraživanja su osporavani. 1–3 Iv imaju svakako korijene u krugu iva-

novske škole, ali ipak ne potječu od autora Ivanova evanđelja. Problematična situacija (heretička strujanja) dopušta uvrštavanja u prvu polovicu II. stoljeća. Iako starocrkvena predaja u II. stoljeću identificira autora apokalipse Ivana (Otk) s autorom Ivanova evanđelja i Ivanovih poslanica, u tom smjeru ne upućuju jezik (stil koji podsjeća na semitski, rječnik) i teologija (eshatologija). Pa ni ime Ivan (1,1.4.9; 22,8) nema svoje mjesto uz potomke Zebedeja. I eshatološki određena knjiga, koja u kršćanskim sektama još danas ima osobito značenje kao izvor proročanstva, zahtijeva za svoje razumijevanje poznavanje povijesti i religijsko-povijesnih povezanosti (židovska i kršćanska apokaliptika) kao i literarno kritičku analizu (jedinstvo, izvori) i rasvjetljavanje da se vidi kako se obrađivala tradicija. Tako npr. brojni kratki himni nisu preuzeti iz službe Božje u zajednici nego ih je autor Otkrivenja stvorio čak prema njihovom kontekstu. Pomoć za utvrđivanje datuma pružaju aluzije na carev kult, progon kršćana (Domicijan) i unutarnje stanje maloazijskih zajednica. Ove upućuju na kraj I. stoljeća (oko 96). Ostali novozavjetni spisi (Jak 1 i 2 Pt, Jd) obuhvaćeni su – s 1–3 Iv (vidi gore) – u skupinu »katoličkih poslanica« (u starini nazvanih i »kanonskim poslanicama«), jer se ne obraćaju određenim primateljima (pojedinačnim zajednicama) nego čitavoj zajednici kršćanstva kao općem krugu čitatelja. Bez obzira na tu oznaku, one se ne slažu u povodu, postavljanju cilja i teološkom svojstvu. Dok se kod 1 Pt može prepoznati pavlovska pozadina, Jak stoji u suočeljavanju s neshvaćenim ili iskrivljenim pavlovskim učenjem. Literarno-kritička analiza od Jd i 2 Pt pokazuje sličnosti (do doslovnih suglasnosti) i postavlja pitanje o literarnoj ovisnosti: 2 Pt javlja se kao ispravak, proširenje i zaoštravanje od Jd pri čemu je 2 Pt upoznat i s 1 Pt. Kao vrijeme nastanka za Jak i 1 Pt proizlazi kraj I. stoljeća, za Jd i 2 Pt prva polovica II. stoljeća (oko 100–140).

f) Značenje: Povijesno: 27 kanonskih spisa pruža glavne izvore za povratno pitanje o povijesnom Isusu i za istraživanje prakršćanskog razvoja zajednice učenika do Kristove zajednice, odnosno od objave kraljevstva Božjeg Izraelu po Isusu iz Nazareta do misionarske proklamacije po Isusu Kristu, i povezano s njim djelotvornoga Božjeg spasenja na kraju vremena narodima nekoć poznate ekumene. U svom mnoštvu i raznolikosti oni su dokumenti složene Isusove recepcije, popraćene suočeljavanjima od strane kršćanskih zajednica u religijskom i sociokulturalnom kontekstu istočnoga sredozemnog prostora (židovstvo, helenizam) s vremenskim težištem otprilike između 50. i 100. Stoga je za stvarno primjereno shvaćanje ovih povijesno-religioznih djela prijeko potrebno poznavanje antikne okoline i uzimanje u obzir povijesti prakršćanstva.

Teološki: Svjedočanstvu NZ kao izvoru objave u kršćanstvu pripada značenje temeljne povelje po kojoj se pojedini kršćani i kršćanske crkve usmjeravaju u pogledu svog vjerskog shvaćanja i djelovanja da bi tako u povijesti djelovanja NZ obistinili i potvrdili svoj identitet kao Kristovi vjernici u drugim sociokulturalnim kontekstima i u produktivnoj recepciji kršćanske tradicije. Tako su spisi NZ kao Božja riječ u ljudskoj riječi trajna zadaća uprisutnjenosti i trajni kritički izazov za samoispitivanje vjerskog učenja i prakse kao i za reformu povijesnog oblika kršćanstva. Egzegezi i teologiji stavljaju na teret da u mnoštvu artikulacija pitaju o jedinstvu spasenjskog iskaza i da otkrivaju potencijal njihova smisla na temelju povijesno-kritičkog i teološki refleksivnog izlaganja u ozračju sadašnjosti

Lit.: a) Temeljni tekstovi: *The Greek New Testament*. Ed. by K. Aland i dr., 1966; *Novum Testamentum*. Hrsg. v. K. Aland i dr., 1979. Pregledi: K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum*, [5]1967; A. Huck/H. Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien*, [9]1936; B. de Solages, *Synopse Grecque des Evangiles*, 1959. b) Uvodna djela: *G. Bornkamm, Bibel. Das Neue Testament*, [2]1974; H. Conzelmann/A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, [4]1979; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, [20]1980; E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, [3]1979; W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, [4]1978; J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, 1976; H.-M. Schenke/K. M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, I–II, 1978–1979; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975; A. Wirkenhauser/J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, 1973. O pitanju kanona: H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, 1968; I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, 1971; K.-H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanon*.

c) Novozavjetna teologija: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, [6]1968; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, I–II, 1975–1976; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I,1971; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach den Hauptzeugen*, [4]1980; E. Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, 1974; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* I–IV, 1968–1976; W. Thüsing, *Die nutestamentalen Theologien und Jesus Christus* I, 1981. O Isusu: G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, [12]1980. O Pavlu: G. Bornkamm, *Paulus*, [4]1979; G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, [2]1977. O novozavjetnoj etici: W. Schrage, *Ethik des NT*, 1982. – Novije rasprave: G.

Strecker (Hrsg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, 1975; P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie*, 1975.

d) Okolni svijet i povijest prakršćanstva: K. Barrett, *Die Umwelt des Neuen Testaments*, 1959; H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, ⁴1978; H. Koster, *Einführung in das Neue Testament*, 1980; H. Kraft, *Die Entstehung des Christentums*, 1981; J. Leipoldt/W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums* I–III, ⁴1975; E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, ⁵1980; B. Reicke, *Ntl.e Zeitgeschichte*, ²1968; W. Schneemelcher, *Das Urchristentum*, 1981.

e) Natuknice u leksikonima: B. Kipper: SM I, 535–539; W. G. Kümmel: RGG ³I, 1130–1141; H. Neuhäusler: LThK ²11, 809–902; K. Rahner: SM III, 738–743; R. Schnackenburg: SM I 545–552; A. Vögtle: SM I, 589–598; H. J. Vogels/J. Schmid: LThK ²II, 339–344.350–355.

H.-J. FINDEIS

3. islamski

U islamu se kao NZ shvaćaju autentične Isusove riječi koje je kao objavu predao svojim učenicima. Izraz »NZ« po sebi nije ustaljen; umjesto njega rabi se naziv Indžil (evanđelje). Kao i svakoj drugoj objavi, u kojoj islam vidi jedini susret između Boga i čovjeka, tako se i Novom zavjetu pripisuje središnje religiozno značenje. S ostalim dijelom Biblije i drugim knjigama objava NZ čini treći stavak islamske vjere. Ali se sadržaj evanđelja koja su u opticaju ne prihvaća bez daljnjega kao čist zato što se u njima osjećaju interpolacije, ispuštanja i prevoditeljske pogreške. Kuran je mjerilo i optika svakoga pristupa Novom zavjetu. Gledano s tog stajališta shvatljivo je vrlo veliko zanimanje za »čisti prvobitni tekst« Novoga zavjeta. Tako je došlo do toga da je jedan tekst koji je u srednjem vijeku nastao pod imenom *Barnabino evanđelje* naišao na živi odjek u jednom dijelu muslimanske javnosti. Jedini rukopis tog »evanđelja« koji postoji u Austrijskoj nacionalnoj knjižnici bio je stoga ponovno izdan – svakako potpuno diletantski i nekritički.

U Kuranu se nalaze brojna mjesta koja se po sadržaju slažu s Novim zavjetom. Dijelom su to opće analogije s temeljnim vjerskim predodžbama i s etičkim zahtjevima, a dijelom su to varijacije novozavjetnih misli. Dobar primjer za to su stihovi 2,246 i 57,11, u kojima se ljudsko dobročinstvo vrednuje kao predanost Bogu. Prilikom čitanja tih stihova pravomu se kršćaninu te riječi nameću u ovome smislu: »Što si učinio najmanjemu od moje braće, učinio si meni«. Ali se u Kuranu ništa ne izvješćuje o Isusovu učenju niti o apostolima. U njemu se mogu jedino izvješća ili upute o čudesnom rođenju Nazarećanina i njegovim čudima, o njegovoj majci koja ga je rodila kao djevica i o rođenju Ivana Krstitelja. Bilo je vrlo istaknutih i od čitavoga islamskog svijeta priznatih učenjaka poput Muhameda al-Gazalija (u. 1111) koji su navodili NZ i koristili ga u pobožne svrhe unatoč shvaćanju da je on dvojben s obzirom na svoju autentičnost.

S. BALIĆ

O

OBEĆANJE

1. židovski

a) »... da vam dadnem budućnost i nadu.« »U čemu je razlika između obećanja i ispunjenja? Ona postoji, jer prvo ostaje, završeno je, čvrsto, a drugo... nastupa. Stoga se od obećanja do ispunjenja više ništa ne mijenja, sadržaj obećanja i faze ispunjenja jedna su cjelina; samo što se to završeno obrnulo na početak. Time su se dijelovi, od kojih je to završeno sadržajno sastavljeno, prometnuli u pretkazivanje događaja koji proizlazi iz njega i koji je ponovno postao početak.« Odnos što ga je Franz Rosenzweig utvrdio između početka (»Bog stvori«) i ispunjenja (»Bog reče«) u stvaranju (Post 1,1–3; *Der Stern der Erlösung*, 1921, ²1930, ⁴1976, 124) može pomoći za razumijevanje veze, koja postoji između povijesti naroda kakva se prenosila od Knjige Izlaska, i izvješća o praocima u Postanku, koji su s njom u najtješnjoj vezi: Bog u izvješćima o praocima jest Bog koji izvodi narod, koji s njim ide, koji ga vodi (Post 12,1; 15,7; Još 24,3; Post 21,22; 26,3.24.28; 28,15.20; 31,3.5; 35,3; 39,2a.21.23; 48,21). Vođeni narod predaje mu se s povjerenjem (Post 15,6), odaziva se na njegov poziv (12,4) sve do posljednje kušnje kako bi izvršio ono što mu je zapovjeđeno (22,3). Jedno kasnije doba karakterizira Abrahamov odnos prema Bogu s riječju »ljubiti« (Iz 41,8) koja opisuje odgovarajuću Izraelovu vezu s Bogom (Izl 20,6; Suci 5,31). Odluka o »odbacivanju tuđih kumira« (Post 35,2) razjašnjava odnos »otaca« prema Bogu. Sve crte »Boga otaca« susrećemo ponovno u karakteristikama Boga Izraelova: on izvodi Izraelce iz Egipta (Izl 3,8.10 i d.; 20,2; Pnz 6,21; 26,8; Još 24,5 i d.; 1 Sam 12,6), ide s njima (Izl 3,12; Još 1,5.9.17; 6,27; 1 Kr 8,57), predvodi ih (Pnz 8,2.15; Još 24,3; Ps 136,16) i zapovjednički se obraća svojem narodu (usp. Post 22,18 s Pnz 4,1; 6,4; 26,14) s obećanjem (usp. Post 12,7; 15,7; 26,3 i d.; 28,13 i d., Izl 6,4.8; Pnz 1,8.25; 6.23; 26,3.9 i d.) i sklapa Savez (usp. Post 15,18; 17,2 i d., v. Izl 19,4–6; 24,4–11; Pnz 5,2). Povijesna objava pojedinom praocu anticipira povijesnu objavu Izraelu. Prema tomu, izvješća o praocima u znaku su »obećanja« koje prethodi obećanju u povijesti Izraela: Bog poziva Izraelova praoca i daje mu o. za budući narod u vlastitoj zemlji (Post 12,1 i d.; 13,14 i d.). Događaj »obećanja« označava početak povijesti Izraela, i ta se povijest tumači kao ispunjavanje obećanoga. Kako bi se otkrila ta veza, rabini rabe izraz »o.« (ili: »uvjeravanje«): »(Bog reče Mojsiju:) Zbog obećanja (*havtaha*) što sam ga dao vašem ocu Jakovu (Post 28,14), razdvojio sam vam more... Rabi Jehuda b. Batira (oko 110) rekao je: Bog mu je rekao: Odavno sam ispunio obećanje koje sam dao vašem ocu Abrahamu (Izl 14,21)« (Meilta Izl 14,15; usp. Bemidbar raba II,2,32). No kad Izrael doživi izvođenje iz Egipta i uvođenje u zemlju kao ispunjenje Božje riječi (usp. Post 15,7 s Izl 20,2), tada u tome opaža istoga vjernog Boga čije je trajno djelovanje vodilo praoca izvedenog u neizvjesnost (Post 20,13; Pnz 26,5–9) i čija je »velika ruka« postala vidljiva iznad naroda i opravdala povjerenje u Boga (Izl 14,31, usp. Pnz 7,8; Ps 136,12), »pastira Izraelova« (Ps 80,2), koji na putovanju kroz pustinju i u zemlji ostaje uz njega i Izraelu u izgnanstvu obećava da će im dati »budućnost i nadu« (Jr 29,11).

b) »... drži svoj Savez... onima koji drže njegove zapovijedi.« Izrael je shvaćao svoju povijest kao put pod obećanjem i zapovijedi Božjom. Jedno se ne može odvojiti od drugoga. O tome govore izvješća o »Savezu«. Oni izražavaju Božju volju da prihvati životni odnos s Izraelom i spremnost Izraela da živi neposredno u službi Božjoj (Izl 19,4–8; 24,4–8; 34,27 i d.). U teološki odraženom jeziku »savez« postaje natuknicom za »o.«: Bog će »držati Savez svoj i milost za koje se zakleo tvojim ocima«. Sa-

držaj obećanja se konkretizira: »Ljubit ćete, blagoslivljati i razmnažati se;... u zemlji za koju se zakleo ocima tvojim da će je tebi dati« (Pnz 7,12 i d.). Darovano Božje »o.« u skladu je s Izraelovom poslušnošću u Savezu budu li ga »slijedili, slušali ove naloge, držali ih te izvršavali« (7,12; usp. 5,2 i d.; Izl 19 i d.). Svojim obećanjem i zapovijedi Bog je učinio Izrael svojim narodom: »Zato znaj da je ON, Bog tvoj, pravi Bog, Bog vjeran, koji drži svoj Savez i milost svoju iskazuje onima koji ga ljube i drže njegove zapovijedi« (Pnz 7,9, usp. Izl 20,2.6). »O.« i zapovijed nisu suprotnosti u hebrejskoj Bibliji, nego pripadaju jedno drugomu poput milosrdnoga i strogog obraćanja Boga Izraelu (Izl 20,5 i d.; 34,6 i d., usp. b Roš ha-šana 17b), što se može zaključiti po zajedničkom jezičnom obliku: zapovijed (Izl 20,3 i d.; Pnz 5,7 i d.; Lev 18,4 i d.; 19,17 i d.) u hebrejskoj sintaksi nije oblikovana drukčije od »obećanja« (Post 12,7; 15,4, v.14–16; 16,10.12; Izl 19,6; 2 Sam 7,10–16; Iz 2,1–4; 4,2–6; 7,7 i d.; Am 9,8 i d.; Jr 30,8–11; 31,33) i obrnuto. Bog koji zapovijeda jest Bog koji daje. Njegova se zapovijed proteže na budući životni put, na prednajavu čovjekova ponašanja: »Samo onaj tko živi čestito, koji čini pravicu, i istinu iz srca zbori« – drži i svoje »o.«: »Tko tako čini, pokolebat se neće dovijeka« (Ps 15,2.5). Onomu tko ispunjava o. pripada budućnost: »Onaj u koga su ruke čiste i srce nedužno... On blagoslov prima od NJEGA i nagradu od Boga, Spasitelja svoga« (Ps 24,4.5). Na svaki zapovijedeni cilj Bog stavlja i svoje »o.«: »Onaj koji hodi u pravdi i pravo govori, koji prezire dobit od prinude, koji otresa ruku da ne primi mito, koji zatiskuje uši da ne vidi zlo: on će prebivati u visinama, tvrdc na stijenama bit će mu utočište, imat će dosta kruha i vode će mu svagda dotjecati« (Iz 33,14–16). Svaki zahtjev Bog povezuje sa svojim obećanjem; u tome čovjekov život nalazi jedinstvo: »Tko je pravedan i poštuje zakon i pravdu...po mojim naredbama hodi i čuva moje zakone, taj je zaista pravedan i taj će živjeti« (Ez 18,5.8.9, usp. redak 17.21.28; Lev 19,2).

c) »Tko ima zapovijed, ima o.« Svi darovi Božji skupljeni su u Božju zapovjednu riječ. Odgovor posluha obuhvaća dva vida: tradicionalne stalne molitve održavaju na životu primanje i čuvanje darova: »Blagoslovljen budi, Vječni, koji si svoj narod Izrael u ljubavi izabrao«; »ta riječ ostaje uvijek i vječno kao dobra i trajna«; »ti pomoć si našim ocima dovijeka, zaštitnik i pomoćnik njihovim sinovima, i onima nakon njih u svakom narodu« (iz *Berahot* koji su okvir čitanja *Šema*). Molitva Osamnaest blagoslova obnavlja čvrsto uvjerenje molitelja u oce sjećanjem na »obećanja« (I. beraha). Značenje koje židovska predaja i židovska egzistencija pripisuju onoj riječi, u kojoj se dar i zapovijed dotiču, pokazuje drugi aspekt u odgovoru posluha, konkretno djelo: »Sveti budite! Jer sam svet JA, Bog vaš« (Lev 19,2, usp. 20,7, v. 26; 11,44). Božje se djelovanje želi izraziti u cjelokupnom ponašanju naroda. O.: »Vi ste svi zajedno određeni za život u budućem svijetu« (b Moed katan 9a), ne skriva ono zbog čega je čovjek određen sada i ovdje: »Tko je ponizan i skroman; tko se sagiba pri ulaženju i sagiba pri izlaženju i tko se stalno bavi Torom i ne zahtijeva za sebe nagradu« (b Sanhedrin 88b). Čak ako je »ovaj svijet nalik na predsoblje budućega svijeta«, ipak vrijedi ovo: »Oboružaj se u predsoblju kako bi mogao ući u blagovaonicu« (M Avot IV,16). Mudraci su upozorili na bijeg iz sadašnje zadaće u neobvezatno o. budućnosti: »Dragocjeniji je jedan sat u obraćenju i dobrim djelima negoli cijeli život budućega svijeta« (ibid. IV,17, usp. Avoda zara 3a). Onaj tko uči i izvršava »smije se smatrati sigurnim da je sin budućega svijeta« (b Megila 28b; Nida 73a). I rabinska tumačenja proročkih obećanja u konačnom vremenu uvijek iznova postavljaju pitanja o »pravednosti« čovjeka u »ovom svijetu« (usp. A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekinah in der frühen rabbinischen Literatur*, 1969, 309 i d.). Ni čežnja za obećanim savršenim svijetom ne nosi sadašnji svijet; on, štoviše, postoji nastojanjem *jednoga* pravednika da se ispune Božje zapovijedi (b Joma 38b). Riječi Lea Baecka točno pogađaju razumijevanje židovske zajednice: »Tko ima zapovijed, ima o. Smisao budućnosti je smisao života« (*Das Wesen des Judentums*, 1905, ^{6}1966, 251).

D. VETTER

2. kršćanski

SZ pod obećanjem razumijeva u svečanom obliku od Boga zadanu riječ blagoslova, sreće ili spasenja za budućnost. Božja vjerodostoj-

nost i vjernost jamstvo su ispunjenja. O. je bitni element starozavjetne Božje objave. Njezinu pozadinu čini izbor Izraela i njegov Savez s Bogom. Cilj je obećanja apsolutna Božja vlast, potpuno spasenje. Bog obećava Abrahamu posjedovanje zemlje, brojno potomstvo i blagoslov za sve narode (Post 12,1–3; 17,1–8; 22,17), što se drži da je materijalno ispunjeno osvojenjem zemlje nakon Izlaska (Izl 3,8; 13,5; Pnz 6,3; 11,8 i d.; 26,8 i d.; Jš 5,6 i d.; 21,43 i d.; 23,14 i d.). No Bog svoje obećanje čini ovisnim o vjernosti svoga naroda Savezu kao što je naglašeno pri sklapanju Saveza na Sinaju (Izl 24,3–8; 34,10–35). O. Davidu odnosi se na vječno trajanje njegove dinastije koju Luka prikazuje kao osiguranu u Mesiji iz Davidove kuće (usp. Lk 1,32 i d.). NZ, doduše, vidi u Isusu Kristu prepoznata i potvrđena starozavjetna obećanja, ali ne još sasvim ispunjena. Jer, pojavljivanje Isusa tvori sredinu između starih i njegovih vlastitih obećanja (vidi Govor na gori). Tako i novozavjetna zajednica živi u napetosti između obećanja u Isusu koje oblikuje povijest čovječanstva i eshatološkog očekivanja kraljevstva Božjeg (Rim 8,18–25; Heb 11,1; Pt 1,3–5).

Lit.: A. Grabner-Haider (Hrsg.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1969; H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968. G. GIRSCHIEK

3. islamski

O. se u Kuranu vrlo dojmljivo ocrtava u navodu jednoga razgovora između Boga i Isusa. Razgovor se događa ili sudnjega dana ili u vrijeme Isusova uzašašća na nebo. Za vrijeme tog susreta progovara Bog: »Ovo je dan kada će iskrenima koristiti njihova iskrenost!« Na te se riječi nadovezuje naredni kuranski tekst: »Njima pripadaju dženeti ispod kojih teku rijeke u kojima (*dženetima*) će oni vječno, neprekidno boraviti. Bog je zadovoljan s njima i oni su zadovoljni s Njim. To je velika sreća. Božja je vlast nad nebesima i nad zemljom i onim što je na njima. On je svemoćan« (5,122–123). Pobliže, svakako metaforičke opise, sadrži sura 55,46–78. O tim opisima Muhammad Hamidullah primjećuje: »Raj kao nagrada i pakao kao kazna predstavljaju slikovite pojmove za bolje razumijevanje stanja onkraj naše zemaljske mogućnosti shvaćanja. Kuran je o tome kazao (32,17): 'Nitko ne zna kakve su radosti sakrivene od njih, kao nagrada za ono što su radili'. Također (9,72): 'Bog je obećao vjernicima i vjernicama dženete ispod kojih teku rijeke, u kojima (*dženetskim vrtovima*) će oni vječno boraviti. I (*obećao im je*) divne stanove u dženetima Adna. A zadovoljstvo od Boga je najveća (*nagrada*). To je velika sreća'« (Muhammad Hamidullah, *Der Islam*, Salmiya-Kuwait, oko 1976, 99–100). S. BALIĆ

OBITELJ

1. židovski

a) O. je najuža zajednica (Post 2,18.24) u kojoj se prema Božjoj volji treba ostvariti pravi život čovjeka među ljudima (Lev 18,20; Izl 20,14; Pnz 27,20–23). Prema tradicionalnoj jezičnoj upotrebi muškarac se ne »ženi« ženom nego je »*sebi posvećuje*« (M Kidušin II,2 i d.). Formula koju izgovara zaručnik dok stavlja prsten zaručnici na kažiprst desne ruke – običaj koji se ne spominje u talmudsko doba; u ono doba bilo je dovoljno zaručnici dati novčić (ibid. I,1; b 2a) – glasi: »Budi mi *posvećena* prema Mojsijevim i Izraelovim zakonima.« Time je označen brak kao zajednica u kojoj su muž i žena izdvojeni kako bi bili ljudi sveti po ugledu na Boga (Lev 19,2; 11,44). Rabini su podsjećali na posljedicu sklapanja braka u smislu da je žena »posvećena«, a to znači da je time »zabranjena za svakoga drugog« (ibid. 2b). Pozivom na posvećenost života, koji se ponavlja pri svakom sklapanju židovskoga braka, objašnjava se spremnost predavanja životnom usmjerenju prema *jednom* Bogu, mjerilu svih odnosa i svih radnji u obitelji. Budući da se upravo na najveći blagdan (osim šabata), na Dan pomirenja, u sinagogama čita odlomak iz Tore, u kojemu se iznose propisi o uvjetima »posvećenja« žene mužu i o poslušnosti (Lev 16,1–18,30), može se razabrati značenje čistoće u smislu samoposvećenja za židovsku o. pomoću koje ona služi Bogu slijedeći njegov put.

b) Mudraci su izveli obvezu braka kao utemeljenja obiteljskoga života iz čovjeka stvorenog na sliku Stvoritelja (Post 1,26–28): »Muž ne smije biti bez žene i žena ne smije biti bez muža, a ni jedno ni drugo ne smiju biti bez *šekine* (Božje nazočnosti u svijetu)« (Berešit raba XXII,4): »Čovjek koji nema ženu živi bez radosti, bez blagoslova i bez dobrote« (b Jevamot 62b): »Čovjek koji nema ženu nije čovjek

(ibid. 63a, usp. 63b; Tos. VIII,4). Svrha braka nije ispunjena tjelesnim razmnažanjem. Učitelji židovstva naglašavali su zajednicu ljubavi i povjerenja između muža i žene: »Neka se čovjek čuva da ne povrijedi ženu. Ona lako prolije suzu i vrlo ju je lako uvrijediti... Neka se svatko potrudi da poštuje ženu, jer samo radi žene dolazi u kuću blagoslov« (b Bava mecia 59a); »ako ti je žena niska, prigni se k njoj kako bi se s njom dogovorio (tj. ne čini ništa a da ne pitaš svoju ženu)« (ibid.); »...o njemu, koji svoju ženu ljubi kao sama sebe i poštuje više od sebe... govori Sveto pismo (Job 5,24): ti znaš da u miru je tvoj šator« (b Jevamot 62b); »tko se oženi ženom samo radi njezina novca, imat će neodgojenu djecu« (b Kidušin 70a); »njegova kuća – to je njegova žena« (M Joma I,1).

c) Bitna je zadaća obitelji – osim njezina doprinosa održanju čovječanstva – sačuvati povezanost naraštajâ tako da djeci i unucima prenosi predaju otaca. U Tori Bog o Abrahamu kaže: »Da, prepoznao sam ga tako što je prenio svojim sinovima i svojoj kući što da čine nakon njega – da čuvaju MOJ put, istinitost i pravo«; ona obvezuje sve roditelje: »Riječi ove što ti ih danas naređujem neka ti se urežu u srce. Napominji ih svojim sinovima« (Pnz 6,7) i upozorava ih na prirodnu odgovornost: »A kad te sutra zapita tvoj sin: što su te upute, što zakoni i uredbe što ih je ON, Bog naš, vama propisao? – kaži svomu sinu: 'Bili smo faraonovi robovi u Egiptu, ali nas je ON izveo iz Egipta jakom rukom...« (6,20, usp. Izl 12,26 i d.; 13,14–16). Ona povezuje Izraelov opstanak u obećanoj zemlji s poštovanjem oca i majke (Izl 20,12; Pnz 5,16). Rabini također spajaju prirodnu pripadnost naraštaja sa zajednicom onih koji je ostvaruju: »Otac je obvezan dati obrezati sina i (ako je prvorođenac) otkupiti ga, učiti ga Toru, oženiti ga i dati ga da izuči zanat« (b Kidušin 29a, usp. Tos. I,11; Mehilta za Izl 13,13); »Ben Asai je rekao: Svaki je čovjek obvezan poučiti svoju kćer Tori« (M Sota III, 4); »u Uši je naređeno da je svatko obvezan brinuti se za odgoj maloljetne djece i u potpunosti ih uzdržavati« (b Ketubot 49b). Religijska i čudoredna pouka djece zadaće su roditelja, a u njihovu odgovornost ubraja se i skrb za tjelesni i duhovni razvitak njihovih potomaka, pa i pripreme za buduće zanimanje. Roditeljsko djelovanje imalo je velik ugled u židovstvu, a to pokazuje primjena Ps 106,3: »Blaženi što drže naredbe njegove i čine pravo (*cedaka*) u svako doba!« – »Je li moguće svakoga sata (u svako doba) činiti dobro (dobro djelo)? To su objasnili naši učitelji u Javneu...: To jest, onaj koji se vjerno skrbi za svoje maloljetne sinove i kćeri« (ibid. 50a). Autoritet roditelja sastoji se u takvoj skrbi za dobro djece; njihova punomoć nije neograničena; zapovijedi postavljaju ograde i njoj i traženoj poslušnosti djece prema roditeljima: na Boga se roditelji ne mogu pozvati s pravom roditeljskoga prvenstva. Oni su sa svojom djecom njegova stvorenja (Ps 103,13; 123,2). No Bog djeluje u realnostima i obrazlaže povezanost naraštaja koju ljudi stalno ugrožavaju (Ps 90). U izuzetnim napetostima između starih i mladih njemu je upućena nada »da će on obratiti srce otaca k sinovima, a srce sinova k ocima« (Mal 3,24). Na povezanosti generacija, izraženoj odgovornim djelovanjem, temelji se u rabinskom židovstvu shvaćanje o »zasluzi otaca« (*zehut avot*). To uvjerenje omogućava pojedincu – koji svoju vlastitu »zaslugu«, primjerenu odgovornosti slobodne odluke, tj. odgovornosti koju mu je predao Stvoritelj, smatra nedovoljnom – da se nada milosti Božjoj unatoč jadu i grijehu (b Berahot 27b; Šabat 30a; Roš ha-šana 11a).

d) Tek muž i žena zajedno zaslužuju prema midrašu naziv »čovjek« (Berešit raba VIII,1, 26). U svim odredbama o ponašanju djece prema roditeljima žena i muž su jednaki (Izl 20,12; 21,15.17; Lev 19,3; Pnz 5,16; 27,16; Izr 15,20; 17,25; 19,26; 20,20; 28,24; 30,11.17; Sir 3,2–8.16; 7,27; Tob 4,3 i d.; M Pea I,1; b Kidušin 30b; 31b; Ketubot 103a; Majmonid, Mišne Tora, Hilhot mamrim VI, 1,3; Šulhan aruh, Jore dea 240 § 1; 241 § 9) kao u propisima o proslavi šabata i blagdana (Izl 31,13.17; 12; 23,14 i d.; 34,18.22 i d.; Pnz 16). Židovski Zakon o braku i obitelji (u trećoj odredbi Mišne, Seder našim, s pet traktata: Jevamot, Ketubot, Sota, Gitin, Kidušin) utvrđuje međusobna prava i dužnosti partnerâ. Vjenčani list (Kidušin I,1) mora se napisati u suglasnosti sa ženom (b 9a) i spomenuti imena muža i žene (Šulhan aruh, Even ha-ezer 32 § 4). U bračnom ugovoru koji se upotrebljava od kasnoga srednjeg vijeka (ketuba, usp. b Ketubot 10a; 56a) obvezuje se muž: »... i ja ću raditi za tebe, poštovati te, hraniti te i bri-

nuti se za te, u skladu s običajima židovskih muževa... Preuzimam jamstvo za ovu ketubu, miraz i dodatak kako za mene tako i za moje nasljednike nakon mene, pa ih valja isplatiti mojom najboljom i najizvrsnijom imovinom... koju sam stekao ili ću steći...« Židovstvo pridaje najveću važnost poštovanju žene (Izr 31,10–31). Ono se prenosi na židovski obiteljski život koji se smatra posebno čvrsto povezanim. Značenje obitelji za slobodni razvitak ličnosti pojedinoga Židova i za opstanak židovskoga naroda kao manjine u dijaspori ne može se precijeniti.

Lit.: *Die Lehren des Judentums* 1, [3]1928, 206–30, 390–410; 2, [2]1930, 95 i d.; L. Hirsch, *Jüdische Glaubenswelt*, 1978, 37 i d., 81 i d.; H. J. Grünewald, *Die Lehre Israels*, 1970, 31 i d., 143 i d., 265 i d.; P. Navè Levinson, Die Frau im Judentum, u: B. Rübenach (Hrsg.), *Begegnungen mit dem Judentum*, 1981, 189–97; isti, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 63 i d.; S. Breuer, *Belehrung und Mahnung I*, [2]1982, 48 i d.; R. Gradwohl, *Grundgesetze des Judentums*, 1984, 49 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Osuđeni su na neuspjeh napori koji se ravnaju po prirodnom pravu, a hoće iz fiksiranosti prvotnih (»prirodnih«) oblika braka i obitelji izvesti etičke postulate valjane za sva vremena. Tu spoznaju ne može mimoići ni teološka refleksija, pa je ona ušla i u novije službene crkvene dokumente. O. se javlja kao dinamična tvorevina koja je tijekom povijesti iskusila raznovrsna obilježja i institucionalna pravila, a koja se i dalje mijenja. Iz toga proizlazi da dostatna definicija obitelji treba uslijediti iz sjecišta različitih znanstvenih motrišta. Ovdje je iz velikog broja perspektiva izabran interakcijsko-teoretski pristup.

a) Sociološki: Empirijski se društvena stvarnost obitelji može obuhvatiti prema načinima ponašanja koja sudionici i društvo drže kao specifično obiteljske. Proces društvenog diferenciranja najprije je u industrijskim zemljama pospješio strukturnu promjenu obitelji koja je dovela do toga da ona postane jedno izdiferencirano područje uz ostala područja djelovanja. Kao središnji aspekti ove »moderne privatizirane sržne obitelji« mogu se navesti (usp. Tyrell) sljedeći: Ona je razmjerno autonomna, tj. jako zaštićena od vanjskih zahvata i upletanja. Iskusila je funkcionalno specificiranje koje je doduše dovelo sa sobom gubitak prijašnjih postignuća, ali koje istodobno znači porast vrijednosti; o. je mjesto primarnog osobnog razvoja; u središtu stoji njegovanje prisnih vrijednosti bračnoga zajedničkog života kao i velika pozornost koja se posvećuje odgoju djece. S time je kao treći aspekt tijesno povezano oblikovanje stila ponašanja koji vrijedi kao tipično »obiteljski«. On ističe ljudsku blizinu, prisnost i solidarnost, a dopušta u osobitoj mjeri osjećajnost. O. – u shvaćanju kakvo se nametnulo u građanskom društvu i kakvo uživa ustavnu zaštitu – ne ocrtava se samo u materijalnom oblikovanju zajedničkoga životnog okružena nego i u osmišljavanju toga zajedničkog života. To joj daje specifičnu sklonost prema religiji. U svakom slučaju takva isključivost u ljubavi, seksualnosti, mogućnostima zakonitoga zajedničkog života muža i žene kao i odgoj djece, što je sve institucionalno usredotočeno na o., nije bez problema, kao što najočitije pokazuju sadašnje težnje da se iskušaju i alternativni oblici.

Psihološki: U psihoterapiji je već neko vrijeme postalo utjecajno gledanje na o. kao na otvoren sustav. Tako se o. javlja kao splet utjecaja koji se oblikuje obrascem interakcije članova međusobno, dok s ostalim sustavima (susjedstvo, rodbina, škola, poduzeće itd.) razmjenjuje utjecaje. Kao jedinstvo slobodnih subjekata – za razliku od mehaničkih sustava – ima povijest, »nije zatvoren za prošlost kao ni za budućnost, neprestano se mijenja i predstavlja cjelinu koja se ne može svesti na zbroj svojih pojedinačnih elemenata« (Wetzel, u: Eid/Vaskovics). Na temelju istraživanja tipične obitelji, »uspješan« obiteljski sustav ovisi osobito o tome jesu li zadovoljeni neki formalni kriteriji: Strukture interakcije i strukture uloga moraju očigledno biti takve da dopuštaju fleksibilan odnos između blizina i udaljenosti, jednakosti i razlika, vlastitih inicijativa i ovisnosti, izvana i iznutra. Optimalna ravnoteža nije nikada jednom zauvijek dana, nego se premješta ovisno o psihičkom i ostalom razvoju sudionika, pa se stoga neprestano mora među njima iznova uspostavljati. Tada o. daje doprinos, koji se inače teško može adekvatno nadomjestiti, kako u razvoju dječjeg Ja, tako i u osiguravanju i razvoju identiteta odraslih. Istodobno se pokazuje da je o. tvorevina koja je krajnje osjetljiva na poremećaje. Različitost partnera, koja ne može nestati unutar obitelji, očigledno samo tada ne vodi do kraja veze nego do neprestanog napora da se jedno dru-

gomu približe, kada su u interakciji postignuti određeni rezultati: npr. uvježbanost u zajedničkom životu koji je bogat relacijama na temelju uzajamno priznate individualnosti; svladavanje kritičnih faza u obiteljskom ciklusu, koje zahtijevaju integritet na novim razinama.
c) Teološki: Određenost interakcijske strukture, koja je karakteristična za o. na temelju sociooloških i psiholoških analiza, ukazuje na to da se u međusobno ophođenje upleću već i pravila. Razmišljati o takvim zahtjevima i mogućnostima u ponašanju, zadaća je (filozofske i) teološke (socijalne –) etike. Pritom se ona ne može provoditi izdvojeno od aktualnih tendencija razvoja. Inače dolazi do opravdanog prigovora da su norme, potvrđene kao valjane pod nekim drugim pretpostavkama, odveć neupitno postavljene kao apsolutne. To se može predusresti samo tako da se u diskursu izvide zatečeni različiti »smislovi obitelji«, da se istraže njihove različite moralnosti – u kontekstu teologije i Crkve – i ispita njihova mogućnost povezivanja s biblijsko-crkvenom tradicijom. Tu leži posebna mogućnost i zadaća za formiranje obiteljskog savjetovališta. Jer, upravo u crkvenom prostoru jako nedostaje odgovarajući stil ponašanja prema obiteljima, na što one reagiraju prešutnim okretanjem od crkvenih očekivanja i normi.
Takav tijek zbivanja treba, i to ne samo u crkvenom interesu, ocijeniti kao zlokoban. I o. je time pogođena ukoliko su njezini članovi sve manje u stanju spoznavati i tematizirati religioznu dimenziju u svojim interakcijskim odnosima i tako potiskivati ili nesvjesno zauzimati drugačiji stav prema području koje nije nevažno za održavanje i razvoj obiteljskog sustava. Ne samo kad su u pitanju granična stanja, čije je prevladavanje sve više postalo čisto unutarobiteljska stvar, oni na koje se to odnosi na duboki se način suočavaju s problemom kako naći smisao za daljnje međusobno druženje. Konstitutivno je iskustvo za židovsko-kršćansku tradiciju da se izreka »dobro je da postojiš«, kao što je temeljna za obiteljsku interakciju, isto tako protegne i na apsolutnu slobodu i ljubav koja zapravo omogućuje i nosi ovo bezuvjetno potvrđivanje drugoga. Odatle dobivaju stvarni temelj pomirenja koja su postignuta i u obiteljskoj svakodnevici: Njih mogu međusobno zahtijevati, jer su moguća »kod Boga«. O. je – i u tome je njezin znakovit karakter – mjesto prokušane solidarnosti i bezuvjetne naklonjenosti drugomu, oblik međuljudskoga zajedničkog života koji se obistinjuje i na drugim područjima. No u tome leži i njezina relativnost: kršćanskoj vjeri ne sviće u obiteljskom odnosu.
S obzirom da je crkveni govor daleko od stvarnosti u kontekstu braka i obitelji, teološka refleksija o takvim temeljnim iskustvima mora pomoći da se dođe do novog jezika. Tek tada se može uvjerljivo pokazati da su crkveno-institucionalna pravila učinjena »za čovjeka« i da se u tome moraju potvrđivati. Pa ipak, teologija i Crkva nisu ostale samo kod apeliranja, nego su doprinijele i izgradnji sadašnjeg shvaćanja obitelji. I ubuduće moraju sudjelovati u oblikovanju obiteljskog ozračja koje omogućuje obiteljima da udovolje onomu za što su određene; ne treba u tome izuzeti njihovu vlastitu praksu.

Lit.: K. Lüscher/F. Böckle, Familie, u: F. Böckle i dr. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 7, Fr 1981, 87–145; V. Eid/L. Vaskovics (Hrsg.), *Wandel der Familie – Zukunft der Familie*, Mz 1981; H. Tyrell, Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kleinfamilie, u: ZfS 5 (1976), 393–417.
N. METTE

3. islamski

Po islamskome shvaćanju brak nije nikakav sakrament, već građanski ugovor između dva partnera različitoga spola. On služi prirodi i čovječanstvu, a time i Bogu, te tek čini život potpunim. Supružnici moraju razvijati one kvalitete koje čovjeka približavaju Bogu i oplemenjuju svakodnevicu. Islam pripisuje braku istaknuto religiozno značenje. U njemu se jednako tako vidi kulturna i socijalna nužnost zato što je on prva škola i najbolja zaštita za pojedinca.
»Ženite se i brinite za potomstvo; na sudnji ću dan s vama stvoriti kraljevstvo«, govorio je Muhamed. »Uzmite za svoje supruge pristojne žene koje vam se dopadaju: muslimanke, kršćanke ili Židovke, no ipak se čuvajte od toga da u njima gledate kurtizane« (Kuran). »I ne priječite ih da svojim udvaračima daju ruku.« »Ponašajte se prema ženama na pristojan, uljudan način, jer one su od vas dobile težak zavjet.« »Najbolja je žena ona«, govorio je Muhamed, »čiji izgled zrači srećom, koja pazi na muževu riječ i koja u njegovoj odsut-

nosti čuva samu sebe i njegov imutak.« »Čuvajte se«, govorio je drugi put, »od rđavoga roda.« Upitan, što je pod tim mislio, odgovorio je: »Lijepe žene iz rđave sredine«. Islam je uvelike ograničavao mnogoženstvo koje je u Arabiji zatečeno kao pojam društvenoga poretka. Teorijski se prednost daje jednoženstvu. »Čovjek koji ima više od jedne žene lako zapada u grijeh. Zato oženi samo jednu ženu ako želiš da ti se pomogne da ostaneš u pravednosti« (Muhamed). Kuransko dopuštanje mnogoženstva odnosi se na posebnu historijsku situaciju. Ali sam je Muhamed kao vladar Medine oženio više žena. Objašnjenje za to pruža biblijska pozadina njegove osobnosti. Poput njega su postupali i poznati vladari i proroci iz biblijske povijesti, David i Salomon. I Abraham je imao dvije žene. Abraham je za Muhameda važio kao uzor istinskoga vjernika i proroka. Od starina potječe pravilo vođenja politike putem ženidbe. To je činio i Muhamed. Prije sklapanja braka s njime dvije su ili tri žene bile udovice. On ih je oženio zbog društvene dužnosti. On se, naime, brinuo za žene svojih poginulih sljedbenika.

Jedan stih iz Kurana (4,3) priznaje i Muhamedovim sljedbenicima pravo da mogu oženiti najviše četiri žene pod pretpostavkom da su dali jamstvo da će u braku s više žena na gospodarskoj, pravnoj i osjećajnoj razini osigurati ravnopravnost svim ženama. Korištenje stihova 2,25 i 4,128 u tumačenju ovoga teksta ipak pokazuje da je to odobrenje vremenski uvjetovano. Njegova je svrha bila u tome da se nakon bitke kod Uhuda 625. udajom – pa i u poliginoj situaciji – socijalno zbrinu djevojke koje su ostale same zbog gubitka oca i skrbnika.

Jednoženstvo je sukladno tomu normalni religijski preporučeni oblik zasnivanja obitelji. Postojeće pravne škole, uključujući i šijizam 12 zakonitih imama, ipak shvaćaju 3. stih 4. sure kao naputak koji nije vremenski uvjetovan. Nasuprot tom stanju stvari kao opipljiva mogućnost nudi se selektivno postupanje s postojećim pravnim tvrdnjama, mogućnost da se šerijatsko obiteljsko pravo približi razumijevanju modernoga čovjeka. Smisleno je i potrebno da se u cjelokupnom konceptu pravnih škola mjerodavnim smatraju ona stajališta koja govore u korist žene. Malikitska pravna škola priznaje, npr., ženi pravo da prije zaključenja braka svojega budućeg muža zakonski obveže da za njezina života i za vrijeme braka ne smije oženiti nijednu drugu ženu. U istom obliku ona može za sebe zadržati pravo rastave.

Unatoč naglašeno pozitivnom stavu islama prema umnažanju potomstva, ipak je dopušteno planiranje obitelji. Preporuča se *coitus interruptus* ili pak primjena zaštitnih sredstava pod pretpostavkom da ona ne uzrokuju nikakve zdravstvene teškoće. Život trudnice u medicinski opasnoj situaciji važniji je od života nerođenoga djeteta. Tradicija zastupa nazor da plod (fetus) nakon 40 dana ima status živoga bića. Nakon tog vremena pobačaj stoga nije dozvoljen ni pod kakvim okolnostima – makar život majke bio u opasnosti.

Lit.: Muhammad al-Ghazzālī, *Das Buch über Ehe*, njemački prijevod Hans Bauer, Halle/S. 1917. S. BALIĆ

OBJAVA

1. židovski

a) U hebrejskoj Bibliji: Karakterističan izraz »o.« nije poznat u hebrejskoj Bibliji. Imenica gotovo ne bi odgovarala njezinoj jezičnoj strukturi, ali čvrst teološki pojam nije nastao ni od glagolskih korijena. Glagol »otkriti« (*glh*) katkada znači određeno Božje djelovanje čiji je cilj Božja o. posredniku (1 Sam 9,15; Iz 22,14), odnosno običnu čovjeku (Job 33,16; 36,10.15) ili – s distance promišljanja – primanje proročke riječi (1 Sam 2,27; 3,7.21; Am 3,7; Dn 10,1), specifična objava proroku Bileamu (Br 24,4.16, usp. 22,31), Božje djelovanje u povijesti (Iz 40,5; 56,1; 53,1), teofanija (Post 35,7) i, naposljetku, slobodna pristupačnost Božje riječi Izraelcima (Pnz 29,28). Zbog modifikacije, koja se češće odnosi na Boga, »dati se vidjeti« (pojaviti se, pokazati se) izvedene od glagola »vidjeti« (*r'h nifal*), prijašnje značenje pojave Božje na mjestu koje je time posvećeno (Izl 3,2), blijedi iza novoga cilja – Božje riječi (Post 12,6 i d.; 26,24 i d.; Izl 3,7 i d.) – odnosno potpuno nestaje (Post 17,1 i d.; 39,9 i d.) i služi još samo kao uvod u priču o Božjim riječima (Post 18,1–15; 26,2 i d.; Suci 6,12 i d.; 1 Kr 3,5 i d.; 9,2 i d.). Kasnija uporaba odnosi se na Božje »dati se vidjeti« (pojaviti se, pokazati se) na Sinaju, odnosno na ulazu u »Šator sastanka« (Br 14,14; Pnz 31,15)

te na epifaniju (Zah 9,14; Mal 3,2; Ps 102,17). Kao izraz objave može se susresti i glagol »spoznati« (*jd'*) s Bogom kao subjektom u promjenama svoje osnove u značenju »javiti se« odnosno »nekomu se pokazati«. U svjesnom razlikovanju Božjeg »dati se vidjeti« (pojaviti se, pokazati se), karakteristično za stare kultne etiologije i govore s Božjim obećanjima, suprotstavlja se Božje »pokazati se« »ocima« u imenu JHVH od Mojsija (Izl 6,3). U himanskim očitovanjima Božja samoobjava odnosi se na njegovo povijesno iskazivanje moći (Ps 9,17; 48,4; 77,15.20), ali koja se ne smije odijeliti od objave imena Božjeg (Iz 64,1; Ps 76,2). Povratni i kauzativni oblik toga glagola pokazuju određene sadržaje objave Božje: priopćenje zapovijedi Mojsiju (Izl 25,22) ili neposredno Izraelcima (Izl 20,11), šabata Izraelu (Neh 9,14), obećanja Davidove dinastije (2 Sam 7,21 = 1 Ljet 17,19), objašnjenja faraonova sna Josipu (Post 41,39). Hebrejska Biblija izvješćuje o objavi Božjoj uvijek kao o događaju; stoga joj nedostaje objektivirani pojam objave. Događaji, o kojima ona priča, razlikuju se; Božjim govorima i djelovanju pripisani su razni događaji, koji se svaki put zovu drukčije (usp. Sinajsko bogojavljenje Izl 19–34, poslanje Mojsijevo Izl 3,10 i d. i proročka svjedočanstva Iz 6, Jr 1,4 i d.; 4,19; 20,7; Am 3,7 i d.; 7,15; Mih 3,8; Ez 1–3 sa silaskom Božjim radi spasenja Suci 5,4–5; Hab 3,3–15, što narod moli u tužaljkama, Ps 80,2 i d.).

b) U talmudskoj i midraškoj literaturi: Značenje rečenice Izraelaca iz povijesti objave: »Sve što je ON rekao, izvršit ćemo i poslušat ćemo!« (Izl 24,7, usp. 19,8) uneseno je i u poslijebiblijsko židovstvo: objavu ne treba samo doživjeti nego i *proživjeti*, i doživljaj mora voditi ispunjenju: »Uzmi k srcu zapovijedi Božje, pa ćeš spoznati Boga i naći njegove putove« (Sifre Pnz 6,6). Spoznaja Boga ne može se odvojiti od spremnosti čovjeka da provodi Božju volju. Stoga za židovstvo nije odlučujuća ugasla neposredna proročka o. (1 Mak 4,46; 9,27; 14,41) već objavljena riječ Božja »da je vrše« (Pnz 30,14). Njemu je povjerena zauvijek mjerodavna Božja o. u Tori kako bi je izvršio i kako bi ona time odredila njegov životni put: »Što je skriveno, pripada NJEMU, Bogu našemu, a o. nama i sinovima našim zauvijek, da vršimo sve riječi ovoga Zakona!« (Pnz 29,28). Sam Bog objavio je cijelom narodu jakim glasom »deset riječi« (= zapovijedi, Izl 34,28; Pnz 4,31) i omogućio da svaka od tih »riječi« (preko jednog anđela ili bez njega) dopre do svakoga pojedinog Izraelca (Šir ha-širim I,2). Preostali dio Tore predan je Mojsiju da ga prenese Izraelu (*matan tora*, b Berahot 58a; Berešit raba XXXIV, 8,21). Premda samo jedna stara izreka (Rabi Akive, 1. stoljeće) govori o podrijetlu objave Mojsiju iz Tore (Sifre Pnz 14,7; b Hulin 60b), općenito vlada uvjerenje da Mojsije ni jednu riječ iz Tore nije progovorio sam (Sifre Pnz 1,6; b Sanhedrin 99a; Sifre Br 15,31). Tradicija je prenijela razna mišljenja samo o vrsti »predaje Tore« Mojsiju. Prednost ima stajalište da je Bog Mojsija učio Toru (b Nedarim 38a; Menahot 29a). No, rabini su objasnili i to da je Bog dao Mojsiju Toru u pismenom obliku (Šir ha-širim V,14; b Megila 19b; Nedarim 38a) ili mu ju je izdiktirao (b Bava batra 14b.15a; Gitin 60a; Sifre Pnz 34,5); pritom su posegnuli za starom idejom o diktatu (Jubileji 2). U vezi s prvom zamisli učenjaci su raspravljali o pojedinostima – da je Bog s Torom učio Mojsija i propise (*halahot*) koji tumače Toru: »Kad se Bog objavio na Sinaju kako bi Izraelcima dao Toru, redom ju je tumačio Mojsiju, tj. Pismo, Mišnu, Talmud i Hagadu« (Šemot raba XLVII,34,27; usp. j Pea II,17a; Megila IV,74d; Hagiga I,76d): Mojsije je sam napisao Toru jer ju je naučio od Boga: to je »pisana Tora« (*tora še bi-hetav*, b Šabat 31a), ali ne i »usmena Tora« (*tora še-be-al-pe*), koja je trebala ostati Izraelova tajna i tradicijski se prenositi s roda na rod (Šemot raba XLVII, 34.27; j Pea II. 17a; Pesikta rabati V,14b), pa odatle »Halaha Mojsijeva sa Sinaja« (*halaha le-moše mi-sinaj*, b Kidušin 38b). – Bog se postupno već bio objavio Adamu, Noi i Abrahamu, ali: »Onako kako je zvao Mojsija, nije zvao Abrahama« (Vajikra raba I,1.1); i proroci su je primali u manjoj mjeri od Mojsija: »Proroci su gledali kroz devet zrcala... No Mojsije je gledao samo kroz jedno zrcalo... Svi proroci gledali su kroz jedno mutno zrcalo... No Mojsije je gledao kroz fino brušeno zrcalo« (ibid.). Analogno tomu rabini su drukčije ocjenjivali i božansko podrijetlo nemojsijevskih knjiga u Kanonu (b Nedarim 22b): »Čak sveti duh, koji počiva na prorocima, počiva samo određenom težinom, jer jedan proroku je jednu knjigu, a drugi dvije knjige« (ibid.

XV, 13,2). S razorenjem prvoga Hrama (Kohelet XII,6; j Taanit II,65a; b Joma 21b), odnosno prema drugima, sa smrću posljednjih proroka, Hagaja, Zaharije i Malahije (Tos. XIII,2), ugasio se proročki duh u Izraelu. Nadomjestio ga je vrlo slabo »nebeski glas« (*bat kol*, »kći glasa«), jeka glasa Božjeg (b Sota 48b; Sanhedrin 11a; Joma 9b) koji se čuje na zemlji. No čini se da predodžba o gašenju svetoga duha u Izraelu nije općenito priznata u Izraelu. Izreka iz III. stoljeća da je proroštvo, doduše, oduzeto prorocima, ali da je dano učenjacima, odgovara svakako raširenom mišljenju. Naime, prema teoriji ordinacije (ređenja), polaganje ruke izvršila je riječ duha (Br 27,18; Pnz 34,9) te isključila pretpostavku da je među rabinima ikada prestao proročki dar; u određenih mudraca izričito se slavila i poslije njihove smrti (Tos. Pesahim I,27; Sota XIII,4; b Sota 48b; Sanhedrin 11a; Vajikra raba XXI, 16,3). Osim toga, učenjaci su smatrali dostojnim svakoga da primi svetoga duha »tko se žrtvuje za Izraelce (Bemidbar raba XV,11,16), »tko uči (Toru) kako bi poslije prema njoj djelovao« (Vajikra raba XXXV,26,3) i »tko Toru javno poučava« (Šir ha-širim I,1). Takva očitovanja vuku korijenje iz uvjerenja da proročki dar i dalje živi u židovstvu: »Pobožnost/pravednost vodi k svetome duhu« (M Sota IX,15). Opća oboružanost svetim duhom proroštva očekivala se ipak tek u mesijansko doba (Bemidbar raba XV,11,16; Eha rabati III,50).

c) »Stvaranje, o., otkupljenje«: Židovstvo svih vremena smatralo je objavu na Sinaju temeljnim događajem u svojoj povijesti. Sva istraživanja, razmišljanja i tumačenja usmjerena su na razumijevanje sadržaja objave. Kad bi i otkrili novo značenje, činjenica o sinajskoj objavi ostala bi netaknuta. Za mistike je »o. nastala iz jednog čina koji se neprestance ponavlja« (Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, 10). Prema Franzu Rosenzweigu, »vremenski oblik prošlosti u kojoj je stvaranje kao čin zasnovano i kao rezultat dosegnulo vrhunac, odgovara sadašnjosti. O. je prisutna, ona je čak sama sadašnjost« (*Der Stern der Erlösung*, ⁴1976, 207). Martin Buber opisao je trozvuk velikih riječi iz židovske religije: »Stvaranje je početak, otkupljenje je cilj, ali o. nije točka između njih koja miruje, koja je čvrsta i koja se može datirati; sinajska o. nije sredina, nego nešto što se uvijek može ponavljati i čuti« (*Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, 1926, u M. Buber/F. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, 13–45,20). »Stvaranje i otkupljenje istinito je... samo uz prisutnost objave. Održati objavu znači izdržati puninu odluke trenutka, znači odgovarati za trenutak: njega učiniti odgovornim« (ibid. 22).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* 14, ⁴1978, 117–126; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 20 i d., 122 i d., 366 i d.; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 1980, 142 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

O. je novovjeki ključni pojam kršćanskog samorazumijevanja. Kao takav označava radikalno i potpuno Božje samopriopćavanje svijetu u utjelovljenju Isusa iz Nazareta. Tako se kršćanski pojam objave razlučuje od svih nekršćanskih religijsko-znanstvenih kao i nereligijskih i etimoloških shvaćanja objave. U svakom slučaju o. nije bila u svim razdobljima povijesti kršćanstva središnji izraz za ono što je kršćanski razlikovno. Zato iako je o. danas kršćanski izraz za *Proprium Christianum*, nisu nevažna ni ostala shvaćanja ukoliko, usporedujući se s kršćanskim samorazumijevanjem, pomažu ostvariti njegovu komunikativnost.

a) Biblijski: starozavjetno kao i novozavjetno izražava se Božje ophođenje s ljudima u povijesti mnoštvom glagola radnje: Bog govori, dade se vidjeti, dade se osloviti, susreće kao prijatelj, ozdravljuje, pomaže, poziva u zajedništvo sa sobom, blizu je. U iskustvima sa svojim Bogom izraelski narod uvida njegovu sveobuhvatnu moć i isto ga tako priznaje kao Stvoritelja neba i zemlje kao što priznaje očekivanje konačnog objavljivanja Božjega kraljevstva na kraju vremena. Taj se kraj opisuje grč. terminom »apokalyptein, apokalypsis« = objaviti, o., naime, otkrivanje stvarnosti Boga i ljudi, povijesti, u uskrsnuću mrtvih i na sudu. Središnji lik »apokalipse« (lat. revelatio) bio je Sin čovječji koji je novozavjetno izjednačen s Isusom iz Nazareta. Važan obrat u predodžbi objave učinilo je usmjeravanje pogleda na smrt na križu trpećeg Sina čovječjega koji Božju bit nije objavio u moći nego nemoći kao neobjašnjivu, neizmjernu ljubav. Današnjim teološkim rječnikom to bi se reklo: Radikalno Isusovo samoponištenje (usp. Fil 2) potvrđuje

se kao temelj radikalnoga Božjeg samopriopćavanja u kojem on nc objavljuje ni ne predaje *nešto* od sebe, nego nenadmašivo *samoga sebe* u svom biću. O. je tako, po tom shvaćanju, iskaz o samome Bogu koji se čovjeku i svijetu pozitivno objavljuje kao njihov spas i – nakon čovjekova grijeha – kao otkupljenje od grijeha, krivnje i smrti, kao neiscrpna ljubav i to ni iz kakva drugog razloga osim ovoga: samo je Božje biće – trostruko – očigledna ljubav.

b) Povijesno-teološki: Koncentracija kršćanskog samorazumijevanja u objavi nije dakako izvorne vrste. Povijesno-teološki treba pripaziti na sljedeće momente: apokaliptičko ozračje očekivanja i razmišljanja vrlo je brzo nakon Isusove smrti bilo potisnuto u onoj mjeri u kojoj je izostalo s njim povezano skoro očekivanje konačnoga Božjeg pojavljivanja nakon Isusove smrti. Na višestruk je način ostala djelotvorna svijest o jednom u njegovim granicama, njegovu početku i kraju povijesno nedohvatljivom okviru, unutar kojega se odigrava međuvrijeme, povijest koja se za kršćanina nalazi pod trajnim utjecajem, odnosno u trajnoj prisutnosti Gospodina koji već stoji i živi na apokaliptičkom svršetku (»Isusovo uskrsnuće«) i ta povijest konkretno iz njegove riječi i sakramenta (prije svega euharistije) živi i ostvaruje svoj spas. Prakršćanska napetost između 'već' i 'još ne' bila je skraćena u korist onoga 'već'.

Time o. više nije bila događaj koji treba očekivati, odnosno i u sadašnjosti uvijek iznova primjećivati; umjesto toga ona je bila svedena na spoznajno područje – očevidno u atribut vjerskog sadržaja: objavljeno učenje u suprotnosti s postignutom, »naravnom« Božjom spoznajom na putu čovjekove umne djelatnosti. U raspravi oko izvora ovog objavljenog učenja jednom je bila riječ o Svetom pismu, koje je bilo predstavljeno kao od samoga Boga ostvaren (»nadahnut«) izraz božanskog objavljivanja, a drugi put o procesu izlaganja i usvajanja Svetoga pisma, odnosno o predaji (»tradiciji«) koja se poslije reformacije manje držala kao događaj a više kao dodatni izvor koji posreduje sadržaj. Koncentracija na spoznajno područje dovela je do toga da se o. pretežito promatrala pod vidom riječi. O. je, prema tomu, bila riječ Božja pri čemu je spekulativno bavljenje riječju dugo vremena prekrivalo konkretno biblijsko podrijetlo kršćanskog razumijevanja riječi.

Novo usmjerenje kršćanskog razumijevanja objave treba pripisati vremenu nakon prosvjetiteljstva u kojem su međusobno bile u suparništvu »jasnoća« i »osvjetljenje«: »Prosvjetiteljstvo« uz pomoć svjetla ljudskog uma i »jasnoća« koju jedino Bog može darovati čovjeku uz pomoć svjetla svoje objave. Odlučni obrat od poučavateljsko-teoretskoga do »osobno kvalificiranog komunikacijsko-teoretskog razumijevanja objave« (M. Seckler) izvršilo se tada paralelno uz kritičko bavljenje s prosvjetljenom uporabom uma. Jer, prosvijetljeni je um gubio u onoj mjeri svoju bezuvjetnost u kojoj je čovjek postajao svjestan povijesne uvjetovanosti svoje uporabe uma i tako je ljudski um bio upućen natrag u svoju konačnost. Djelomično i za Crkvu mučan proces (modernizam, *Nouvelle théologie*) doveo je na Drugom vatikanskom koncilu do jednog u stanovitoj mjeri zaključnog formuliranja objave u 1. poglavlju Dogmatske konstitucije *Dei Verbum*. Novo u *Dei Verbum*, 1. poglavlje, nije toliko njegov sadržaj koliko način na koji je on izrečen. O. je, kao što se razvija iz biblijskoga temeljnog razumijevanja, međusoban susret Boga s čovjekom, čovječanstvom, na kojem Bog priopćava *samoga sebe* ljudima za njihovo spasenje. O. se ispunjava povijesno »u riječima i djelima«. Sama se povijest opisuje od svoga početka kao povijest božanskoga spasenjskog dara u kojem sam Bog privodi svijet njegovu vrhuncu, samopriopćenju Boga u Isusu iz Nazareta. »Sveukupnom svojom prisutnošću i pojavom, riječima i djelima, znacima i čudesima, a osobito svojom smrću i slavnim uskrsnućem od mrtvih i konačno poslanjem Duha istine – On objavi daje puninu i dovršava je te je božanskim svjedočanstvom potvrđuje: Bog je s nama da nas iz tmina grijeha i smrti oslobodi i na vječni život uskrisi« (br. 4). O. ovdje više ne kazuje neku dodatnu spoznaju nego radikalno zajedništvo (»komuniju« i komunikaciju) čovjeka s Bogom iz radikalnog zajedništva Boga s čovjekom (»inkarnacija«). Doduše, samo Božje utjelovljenje ne dopušta više nikakvu ponudu (u tom je smislu o. zaključena), ali je utoliko nedovršeno ukoliko je trajni poziv ljudima da na svoj način u svom životu utjelovljuju Božje utjelovljenje u nasljedovanju Isusa.

c) *»Riječju-djelom«*: U središtu uobičajenoga normativnog pojma objave u današnjem naviještanju i teologiji stoji međuosobnost Boga i čovjeka koja proizlazi iz Božje inicijative koja je konstitutivna za židovsko-kršćanski odnos: Bog – čovjek, i precizirana je u kršćanskom shvaćanju. No, međuosobnost je obilježena i povezanošću riječi i djela, riječi i života, riječi i šutnje. Predstavljenost objave riječju i djelom kao Božjeg samopriopćavanja u dotičnoj sadašnjosti poziva na njezino zapažanje kao i na pravila razlikovanja. Radikalnosti današnjega kršćanskog shvaćanja objave pridružuje se njegova »relativnost« utoliko što i današnje radikalno shvaćanje objave uvijek stoji u odnosu na ranija, drugačija kršćanska kao i izvankršćanska shvaćanja objave, a toj radikalnosti bitno pripada »estetika« kao prosuđivanje onoga što se označava kao »o.« i uostalom iz relativnosti »prema natrag« slijedi takva relativnost »prema naprijed«, jer ono što je osebujno kršćansko mora biti uvedeno na današnje područje »estetskoga«, tj. područje današnjeg zapažanja i iskustva.

Povezanost objave i estetike objašnjava da zapažanje objave uza sve naglašavanje »slušatelja riječi« uvijek nadvisuje riječ. Govor o objavi po svojstvu je blizak govoru o iskustvu Boga i priopćava se u znakovima, simbolima, uputama, aporetskim kao i prospektivnim, u situacijama otvaranja ljudskog života, u sjećanjima i sudjelovanju u tudem iskustvu koje se narativno posreduje, u kultnoj anamnezi i ostalome. Estetika na koju mislimo artikulira se ujedno u pozivima da poštujemo život koji se osmišljeno živi. Ona vodi iznad područja izričite religije i religioznosti i dopušta da se poštuju mnogostruki načini poziva na ljudsko ispunjenje života i – analogno – na spasenje.

Pluralnost proživljenih pokušaja da nađemo smisao, zrcali se i u množini »objava«. Upravo zato jer o. nije izvorno kršćanski pojam nego ju je kršćanstvo preuzelo i ispunilo svojim središnjim sadržajem, ne može kršćanstvo ostalim religijama jednostavno zabraniti njihovo pravo na objavu. Može samo pokušati, predkršćanski kao i postkršćanski, pridružiti objave vlastitom shvaćanju objave, razlikovati nju od ostalih i učiniti vlastite kriterije razlikovanja drugima razumljivima. Upravo zato jer se kršćansko prisvajanje prava na objavu udružuje s prisvajanjem prava na opću valjanost, kršćanstvo je postavljeno pred zadaću ne samo teoretski utvrdivati tu opću valjanost nego je i praktički pokazati »riječju-djelom« kao ostvarivu, gledajući na Isusa iz Nazareta.

Lit.: HDG I/a i b (Geschichte des christlichen Offenbarungsbegriffs); W. Pannenberg (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen (1961), 1982; P. Eicher, *Offenbarung*, München 1977; M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 21, 6–78; W. Strolz/S. Ueda (Hrsg.), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg 1982; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, Teil II, Kap. 4; W. Kern i dr. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie II*, Freiburg 1985.

H. WALDENFELS

3. islamski

Suprotno kršćanskomu shvaćanju objave kao čina božanskoga nadahnuća koja se udjeljuje čovjeku u okviru njegovih duhovnih sposobnosti, islam pod tim spoznajnim procesom podrazumijeva pasivno prihvaćanje viših duhovnih sadržaja koje je praćeno božanskom zapovijedi daljnjega predavanja. Čovjeku, prema tomu, nije dopušteno da vrši izmjene na sadržajima objave ili na tekstovima. Stoga za muslimane kao evanđelje vrijede samo autentične riječi historijskog Isusa. Ono što su uz to dometnuli apostoli, to su po njihovu mišljenju ljudske dopune koje ne pripadaju objavi. Takvo shvaćanje objave objašnjava nepristajanje islama da kao potpuno čiste prihvati sveta pisma Židova i muslimana. Budući da o. zrcali božanski Duh, ona ne može biti upućena na čovjekovo suoblikovanje.

Terminus technicus za objavu u islamu jest arapska riječ *al-wahy*. Ona znači *nadahnuće, inspiraciju, intuiciju, uputu, nagovještaj*. Sva se ta značenja mogu posvjedočiti u Kuranu. U jednom se stihu kaže da je Bog dao pčeli al-wahy (nadahnuće) kako bi mogla »praviti kuće (*košnice, ulišta*) u brdima i u drveću i u onom što (*ljudi*) prave« (16,68). Ovdje al-wahy očigledno znači: *instinkt*. Kuran rabi još jedan izraz za objavu: *anzala* ili *nazzala* (odložiti, položiti na srce). Iz njega bi se trebalo razabrati da o. ne uključuje bezuvjetno i neki verbalni proces, što je danas općenito prihvaćeno u islamskoj teologiji. Primatelj dakle ne mora imati ni neku viziju niti mora čuti neke glasove, no ipak mora postati svjestan poruke (W. M. Watt, *Islam*, I, 73).

Objavu na višestruk način posreduje anđeo (Gabriel: Džibril); u tom je slučaju prijam ver-

balan. U Kuranu se govori i o »svetom« ili »pouzdanom Duhu« kao posredniku Božjih poruka. Opisi iz islamske predaje o načinu na koji je Muhamed obično primao svoju objavu, pri čemu se izvješćuje o izvjesnim psihičkim popratnim okolnostima u njegovu ponašanju, doveli su do tvrdnje da je on patio od padavice. Montgomery Watt smatra: »Nema, međutim, nikakvih čvrstih dokaza za tu hipotezu. Ti simptomi ne odgovaraju, k tomu, simptomima padavice, a pred kraj svojega života Muhamed ne pokazuje nikakve znakove narušenosti tjelesnoga i duševnoga zdravlja koji idu skupa s tom bolešću« (Watt, 74).

Premda je Tvorac objave Bog, njezini su sadržaji višestruko utkani u povijest. U Kuranu se to vidi po tome što je on, npr. u svojim društvenim i pravnim stavovima, pošao od stanja arapskoga društva u VII. stoljeću, čiji duhovni stav uvelike uzima u obzir, te u vlastitim redakcijama prenosi židovske i kršćanske pripovijesti. »Mnogi se stihovi iz Kurana mogu ispravno razumjeti samo ako smo upoznati s posebnim bitnim obilježjima arapskoga načina života, posebice sa životom u pustinji i s arapskim načinom mišljenja« (Watt, 75). W. M. Watt smatra da utjecaji koji se očituju u Kuranu »nisu utjecaji na pisca Kurana, već na one, za koje je Kuran napisan« (Watt, 75). Svijest o nužnosti prilagodbe onima kojima je Kuran upućen izričе i jedna Muhamedova uputa jednom od njegovih sljedbenika: »Razgovaraj s ljudima tako da i njima bude shvatljivo!«

Istinitost se zahtjeva objave mora dokazati ako računamo s vjerom u objavu. Okolnosti i način primanja objave ne mogu neupućenomu pružiti nikakav upotrebljiv dokaz. »Valjanost ili istinitost poruke spoznaje se po 'plodovima' koje ona donosi u životu cjelokupne zajednice. Širenje islamske religije i kreposne promjene načina života kod mnogih njezinih pristaša predstavljaju nepobitni ukaz na to da je u učenjima Kurana sadržano mnoštvo istina. I Muhamed je bio uvjeren da bi od svojih vlastitih misli mogao razlikovati to što je primio kao objavu. U tome je morao biti iskren; jer nezamislivo je da velika svjetska religija počiva na svjesnom varanju. Ljudi koji svjesno varaju druge ljude ne uzimaju na sebe toliko breme koliko je na sebe uzeo Muhamed; Muhamedu ne bi promakla nečasnost ni tako časnih ljudi kao što su Abu Bekr i Omer« (Watt, 74).

Činjenica da se u Kuranu reflektiraju brojni židovsko-kršćanski pojmovi i čitave pripovijesti iz Biblije može se svesti na to da u Kuranu govori jedan te isti Bog (→ riječ Božja), Tvorac biblijske objave. No Kuran ovaj put posebice uobzirije arapskoga čovjeka, njegov vidokrug i njegovu viziju budućnosti. To je smisao »razgovijetnoga arapskog jezika«, na kojem je Kuran sišao ljudima.

Lit.: W. Montgomery Watt/Alford T. Welch, *Der Islam*, I, Stuttgart 1980, 72–77; Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971.

S. BALIĆ

OBRAĆENJE → POKORA

OBREZIVANJE → INICIJACIJA

ODGOJ → RELIGIJSKA PEDAGOGIJA

ODGOVORNOST ZA SVIJET

1. židovski

a) »...zemlju dade sinovima čovječjim.« Hebrejska Biblija iznosi na mnogim mjestima da se Bog odgovorno ponaša prema »svijetu« (biblijski: »nebu i zemlji«) smatrajući ga zrelim u njegovoj stvorenosti (»djelo njegovih ruku«, Ps 102,26), tj. upućenosti na njega (Post 1–11). Ta ovisnost »svijeta« o Bogu pozitivno obilježava uzajamni odnos Stvoritelj – stvorenje, međusobnu vezu koju je zasnovao Bog između Stvoritelja i stvorenoga. Odgovorno ponašanje Stvoritelja Izrael je iskusio u tome što se On obvezao svojim stvorenjima da mu se ona mogu obraćati (pitati ga: Ps 64,1–10, držati ga za riječ: 89,20 i d., moliti ga da ih usliši: 102,2 i d.) i mogla se nadati da će ih uslišiti kako je obećao: »Blagoslovio vas ON koji stvori nebo i zemlju! Nebo je nebo NJEGOVO, a zemlju dade sinovima čovječjim« (115, 15 i d.). Stalno povećanje broja blagoslova od jednog naraštaja do drugog temelji se od samoga početka na tajni stvaranja. No, prema volji Stvoritelja, ljudi trebaju nasljedovati Stvoriteljevo djelo ljubavi (*hesed*, redak 1) tako da »svijet«, Božje stvorenje, u ljubavi čuvaju, u ljubavi grade, u ljubavi unapređuju. »Zemlja« mora ustrajati u toj suprotnosti povjerenja u Stvoritelja i čekanja čovječjega dje-

la, u napetosti prirode i kulture – do otkupljujućeg dolaska Božje vlasti. No do tada čovjek mora uskladiti svoje djelovanje sa Stvoriteljevim djelovanjem kako bi se u odgovornom čovječjem djelu moglo ostvariti Božje (Post 1,26–28). Stvoritelj nije dao čovječjem životu vrijednost i smisao samo zato da postoji. Čovjek od Boga ima svoj život *i* uputu (Toru); on je u stanju birati između dobra i zla, između života i smrti (Pnz 30,19). Činiti Božje dobro znači provesti Božju volju u svijetu. Služiti odgovorno Bogu znači ujediniti »svijet« i Božju zapovijed u cjelinu (Lev 11,44; 19,2.37; 20,7–22). Sam Bog postaje zadaća, koju čovjek u svijetu mora ostvariti tako da taj svijet »obrađuje i čuva« (Post 2,15) i drugim ljudima također prizna stvorenost na sliku Božju (19,17.33 i d.). Čvrsta povezanost rečenica »NJEGOVA je zemlja i sve na njoj« i »Tko će uzići na Goru NJEGOVU?« (Ps 24,1.3; usp. redak 4–6, v. Ps 15) naglašava potrebnu vezu službe Bogu i odgovorne službe svijetu. No i na životinjama, nad kojima čovjek vlada (Post 1,28), dokazuje se čovjekova odgovornost; jer s vlašću nad životinjama predana mu je i dužnost da ih štiti. Pravno načelo, koje treba pomoći zaštiti životinja od štete (Lev 24,18), zadržava težinu i u drugom propisu u Knjizi Saveza, koji nalaže čovjeku da pomogne i životinji u nevolji (Izl 23,4 i d., usp. Pnz 22,4.6). I životinjama, koje su uključene u radnu zajednicu, čovjek treba priznati pravo na dan počinka (Izl 20,10; Pnz 5,14); treba im pružati ljubav kao da plaća dug Bogu (Pnz 25,4; Ps 147,9; 104,14.7). Svijet kao Božje stvorenje može govoriti samo da objavi djelo Božje ako čovjek poštuje Božji zakon i čini ono što Bog od njega zahtijeva (Ps 19A i B).

b) »Čovjek mora sudjelovati u boli zajednice.« Prema tradiciji, čovjeka Bog nije samo stvorio; on se svakodnevno ponovno rađa Božjom voljom: »Moj Bože, čista je duša koju si mi dao« (jutarnja molitva). On je odgovoran za svoje zamisli, djela i njihove posljedice (b Sanhedrin 38a; uz to Rašijev komentar). Mudraci su ga smatrali sposobnim da slijedi osobine i djela Božja u svakodnevnom društvenom životu, u odnosu čovjeka i bližnjega, te čovjeka prema svojoj okolini. »Idite samo za NJIM« (Pnz 13,5). Na pitanje može li čovjek slijediti Boga, Rabi Hama ben Hanina (III. stoljeće) odgovorio je: »Štoviše, (to nas uči) da se postupci Svetoga, hvaljen bio, moraju oponašati. Kako on odijeva gole... (Post 3,21), tako i ti odijevaj gole. Kako Sveti, hvaljen bio, posjećuje bolesnike... (18,1), tako i ti posjećuj bolesnike. Kako Sveti, hvaljen bio, tješi ožalošćene... (25,1), tako i ti tješi ožalošćene. Kako Sveti, hvaljen bio, pokapa mrtve... (Pnz 34,6) tako i ti pokapaj mrtve« (b Sota 14a, usp. Šabat 133b). O ostvarenju tih pravila ponašanja u životu pojedinca i u okviru društva detaljno je govorio Seadja Gaon (IX./X. stoljeće) u posljednjem poglavlju svojega slavnog religijsko-filozofskog djela (*Sefer ha-emunot ve-hade'ot* /Knjiga o vjerovanjima i mišljenjima/). Šmuelova izreka i njegovo tumačenje bacaju karakteristično svjetlo na odgovornost pojedinca prema javnosti: »Neka se čovjek ne isključuje iz zajednice« (b Berahot 49b). Predaja ga ne dovodi u vezu samo s pozivom na molitvu, već ga tumači kao načelo društvenog morala: »Kad zajednicu (*cibur*) snađe bol, tada se ne smije reći: Idem kući jesti i piti i mir s tobom, dušo moja...Naprotiv, čovjek mora sudjelovati u bolu zajednice« (b Taanit 11a). Obveza odgovornosti prema cjelini nije se ograničavala samo na doba patnje; bila je izražena i u obilju opomena i propisa radi zaštite čovjekova prirodnog okoliša – primjerice, stari su tumači uporno ponavljali zabranu uništavanja stabala (Pnz 20,19): »Čovjekov život ovisi o stablu« (Sifre u vezi s tim mjestom; o tome i komentari Abrahama ibn Ezre /XI./XII. stoljeće/; S. R. Hirsch /XIX. stoljeće/); kada Mišna propisuje da se ima čuvati zeleni pojas oko gradova (Arahin IX,8; Bava batra II,7) i štititi poljodjelstvo od stočarstva (Bava kama VII,7), a midraš promiče sadnju i sjetvu (Vajikra raba XXV,19,23). To obuhvaća i skrb za zaštitu društvenog okoliša: zapovijedi iz talmudskoga doba o održavanju čistoće stambenih područja i zraka, o izbjegavanju nepotrebne buke i obziru prema susjedima služile su očuvanju i poticanju zdravlja ljudi u gradovima s natprosječnom gustoćom stanovništva (M Bava batra II,1–4.8 i d.; Tos. Terumot VII,14). Oslanjajući se na biblijsko-talmudske izvore, Majmonid (XII./XIII. stoljeće) se potanko bavio pitanjima odgovornosti čovjeka za okoliš (Mišne Tora, Hilhot šehenim X,4.11 i d.; XI,1.4 i d.; Hilhot niske mamon I,1; XII,1 i d.; XIV,2.5.15; Hilhot roceah X1,4–6; XII,4.14), a time se bavilo i halaško djelo *Šulhan aruh*

(*Hošen mišpat* 156 § 1-4; 417 § 1.5. i d.) Josefa Kara (XV./XVI. stoljeće), koje je s vremenom postalo kanonsko.

Lit.: P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 108 i d.; R. Gradwohl, *Grundgesetze des Judentums*, ³1984, 113 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Problem *svijeta* nije dugo vremena bio tematiziran u povijesti duha. Što se filozofski misli pod svijetom, ostalo je većinom nejasno. Sadašnja filozofija svakako se trudi »oko točnijeg shvaćanja fenomena i pojma« (H. R. Schlette). Slično vrijedi za pojam *odgovornost*. Današnja etika bavi se njime u znaku tehnologije radnjama posljedice kojih daleko prelaze sve što je dosad bilo uobičajeno. To pomiče »odgovornost u središte etike« (H. Jonas) i čini nužnom ontološki utemeljenu teoriju odgovornosti.

Iskazi o svijetu u NZ različiti su i čak suprotni. Svijet se s jedne strane doživljava kao nesavršen i opasan i isto se tako drži da je pod vlašću sotone (Rim 16,20; 1 Kor 5,5; 7,5; 2 Kor 2,11; 4,4; 1 Sol 2,18), a s druge strane nema ni najmanje sumnje da svijet ima svoj izvor u Bogu i da stoji »pod Božjom providnošću« (Mk 13,19; Dj 4, 24; 17, 24; Rim 1, 25; 1 Kor 8,6; Ef 3,9; Heb 1,10; Otk 4,11; 10,6 i dr.) (N. Brox). Svijet je stvoren po Kristu (Iv 1,3; 1,10; 1 Kor 8,6; Kol 1,15 i d.; Heb 1,2; Otk 3,14) i stoga ne može biti bitno loš (Rim 14,14; 14,20; 1 Kor 10,25 i d.; 1 Tim 4,3 i d.). Negativne iskaze o svijetu treba razumijevati samo u svezi s antitetičkim pojmovima spasenja kao što je dualizam i to kao »dualizam odluke« (R. Bultmann), ali ne i kao kozmološki dualizam. Prema tomu, po NZ, odnos kršćanina prema svijetu zahtijeva istodobno odmak i služenje, odluku za Boga koja ne dopušta nikakav bijeg od svijeta kao ni ikakvo nijekanje svijeta (F. Mussner).

Kršćanska o. z. s. počiva – ako sažmemo iskaze NZ – na *tajni postanka* (Post 1,28). Čovjek »je pozvan na suradnju u razvoju božanskog stvaranja svijeta« (A. Auer). Ona nadalje proizlazi iz *tajne zla*: Kršćanin je kao partner »Boga koji spašava svijet« (A. Auer) pozvan svladati raspadajuće, razarajuće sile u svijetu pa i zastupničkom pokorom (E. Schillebeeckx). Kršćanska o. z. s. počiva nadalje na Kristovoj tajni na temelju koje je čovjek povezan s Kristom i obvezan na suradnju u »posvećivanju svijeta« (A. Auer), a to znači da je dobio nalog misionariti. *Povijesno* gledano, proizašla su različita naglašavanja. Dugo je djelovalo shvaćanje svijeta koje je dominiralo u srednjem vijeku, a karakterizira ga praktički dualizam. Nasuprot tomu, praktički bez šireg djelovanja, ostala su »suprotna polazišta kao npr. ljubav prema prirodi Franje Asiškoga ili teologija Akvinca« (H. R. Schlette), osobito njegovo učenje o značenju drugih uzroka. Dok je sve do novoga doba svijet mogao vrijediti kao vestigia Dei (Božji tragovi), dotle se u sadašnjosti više doživljava kao svijet (stvaralačkog) čovjeka, kao vestigia hominis, »kao što se pokazalo u novovjekovnom procesu posvjetovljenja« (J. B. Metz). I ovaj »svjetovni svijet« (J. B. Metz) neopozivo je prihvaćen od Boga u njegovu Sinu. Odatle kršćanin stječe razumijevanje svijeta primjereno svojoj epohi. Svijet je primjereno svojoj stvorenosti istodobno *autonoman i upućen* (na Boga), što se ne isključuje ako je ta upućenost kao uzor više usmjerena na zakonitosti osobnog ponašanja (prijateljstvo) nego na zakonitosti s područja prirode, svijeta stvari. Bog prihvaćajući oslobađa »ono drugo u vlastitost samoga bitka« (J. B. Metz). Tako gledano, kršćaninu više no ikada postaje vidljiva njegova kršćanska o. z. s. kao »posredniku, gotovo kao mjestu za prekrcavanje oslobođenog svijeta« (J. B. Metz).

»Teologija svijeta« (A. Menningen) najprije snažno ističe *autonomiju* ovozemnih stvarnosti, »autonomiju ljudi, društava i znanosti« (Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu, 36). Vlastite zakone i vrijednosti ovih područja »čovjek mora postupno otkrivati, primjenjivati i sređivati« (isto mj.). Čovjek sudjeluje kao suradnik i Božji partner u Kristu u stvaranju i otkupljenju svijeta na svim područjima koja pripadaju vremenitom redu kao što su obitelj, »kultura, ekonomija, umjetnost i struke, ustanove, političke zajednice, međunarodni odnosi« (Dekret o apostolatu laika, 7). To konkretno znači da kršćanska o. z. s. uključuje sve, primjerice, odgovornost za život, neroden kao i ostario, za živi svijet (ekologija), za oblikovanje političkih i gospodarskih struktura, za promicanje ljudskih prava, za mir u svijetu. Unutar Katoličke crkve izražavaju se težnje za sve većom odgovornošću za svijet i u ciljevima religioznih zajednica,

svjetovnih instituta koji su nastali u XX. stoljeću i koji vide svoju zadaću *u* svijetu, bilo na pojedinim mjestima bilo u zajedništvima, u pokušaju stvaranja uzora. Jako naglašavanje autonomije zemaljskih stvarnosti, osobito čovjeka, moglo bi dovesti do kobne jednostranosti ako čovjek u vidljivim dimenzijama svoje slobode i svog stvaralaštva ne bi bio upućen na apsolutnu slobodu, na samog Stvoritelja. Kršćanska o. z. s. uključuje svjedočenje o Božjem suverenom pravu.

Lit.: N. Brox/H. R. Schlette, natuknica: Welt, u: Heinrich Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. II, München 1963, 813–834; F. Mussner/J. B. Metz/A. Auer, natuknica: Welt, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10. Bd., Freiburg ²1966; *Der Christ in der Welt, Konzilsdekrete* 4, Recklinghausen ⁴1966; A. Menningen, *Christ in welthafter Existenz*, Vallendar/Schönstatt 1968; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968; W. Huber/H. E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1977; Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hrsg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Kevelaer 1976; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt ⁴1983; H. Schlosser, *Menschliches Zusammenleben in Frieden und Freiheit. Zur Theorie und Praxis des internationalen Schönstattwerkes*, Vallendar/Schönstatt 1985; E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Freiburg 1977. H. SCHLOSSER

3. islamski

Čovjek je u Kuranu, kao *vicarius Dei*, pozvan na čuvanje i njegovanje njemu povjerenih materijalnih i duhovnih dobara. »Svaki je pojedinac pastir koji snosi odgovornost za svoje stado«, rekao je Muhamed. Namjerna su uništavanja prirode grijeh protiv Boga. Potpuna vjera uključuje solidarnost s ljudima i životinjama. U Meki je neka mačka bila mučena do smrti. Umrla je od gladi i žeđi vezana za kolac. Obaviješten o tome, Muhamed je prasnuo i kazao: »Neka sudnjega dana neljudi te vrste požele seliti se u pakao«. U manje dramatičnim situacijama on je običavao uvijek iznova blago opominjati, misliti na stvorenje (*malik*: *makhlūk*) i ne zanemarivati dužnost brige za bližnje. Zabranjivao je sječu drveća ako to nije nužno i u svemu je savjetovao umjerenost.

Muhamed je jednoga dana primijetio kako su beduini htjeli žigosati magarca. Upitao ih je zašto to čine. Odgovor je bio: »Kako bi se zaštitili od krađe«. Na to je Muhamed pomislio da bi bilo razboritije stavljati žig ne na glavu, nego na stražnjicu, zato što ga taj dio manje boli. To od čovjeka zahtijeva sućut (supatnja). Taj je savjet poslušan. Od tada su životinje žigosane na taj način. Također je zasluga navjestitelja islama to što je ukinuo barbarsku praksu vađenja krvi iz živih kamila u svrhu pravljenja krvavica.

Lit.: James, A. Michener, Islam – eine mißverstandene Religion, u: *Der Islam* (Zürich) 19/1986, Sept., 16–23.

S. BALIĆ

ODJEĆA/RUHO

1. židovski

a) »Dvovrsnu odjeću, miješanu tkaninu, ne stavljaj na se.« Talmudska predaja nabraja osamnaest odjevnih predmeta; oni daju potpunu sliku ondašnje nošnje. Rabini su ih smatrali prijeko potrebnim i dopuštali da se i na šabat čuvaju od vatre (b Šabat 120a; j XVI,5,15d). U »lijepom ruhu« vidjeli su izraz čovjekova dostojanstva (b Berahot 57b; Šemot raba XXVII,18,5) pa su smatrali da ga nemarnost u odijevanju vrijeđa, a prljava o. i pokrpane cipele mudraci su smatrali obeščašćenjem Boga pred ljudima (b Šabat 114a; Berahot 43b). Iako su se Židovi odijevali uglavnom poput Grka i Rimljana (Berešit raba LXXXIV, 37,23; b Šabat 140b; Mehilta uz Izl 22,25), ipak su biblijski propisi tražili od njih određeno razlikovanje od okoline: bilo im je zabranjeno miješati vunu i lan: »Dvovrsnu (*kilajim*) odjeću, miješanu tkaninu (*šaatnez*) ne stavljaj na se« (Lev 19,19, usp. Pnz 22,11). Mišna je jasno izuzela svećenike od te zabrane (Kilajim IX,1) jer je njihovo r. bilo napravljeno baš od takve miješane tkanine (Izl 28,6.8.15; 39,29). Svim ostalim Židovima rabini su oštro nalagali poštivanje te odredbe (M Kilajim IX,8; b Nida 61b; Taanit 27b). Budući da je posrijedi Božji propis (*hok*), ne treba mu razumsko objašnjenje; unatoč tomu, židovski učenjaci stalno su nastojali objasniti svoju namjeru. Majmonid je stoga u »miješanoj tkanini« naslutio tabu zato što je r. poganskih svećenika bilo od takva tkanja (More nevuhim 3,37). Nahmanid je u »miješanju raznih vrsta« otkrio izazov za ljude da nadmaše oblike koje je stvorio Bog (Komentar na Lev 19,19). S. R. Hirsch vidio je u zabrani opomenu čovjeku da sačuva dodijeljenu mu svrhu i mjesto u svijetu, baš kao što se moraju sačuvati razne vrste (Komentar na Lev 19,19). Zapovijed »sinovima Izraela«

da »moraju sebi praviti bijele rese (*cicit*) na skutovima svojih haljina« dobiva u Bibliji jasan cilj: »Imat ćete rese (*cicit*) zato da vas pogled na njih sjeća na sve NJEGOVE zapovijedi, vršite ih, a ne zanosite se svojim srcem i svojim očima što vas tako lako zavode na nevjeru« (Br 15,38 i d.; usp. Pnz 22,12). »Ljubičasta (nebeskiplava) vrpca« (Br 15,38) treba možda podsjetiti na nebo, tj. na Boga (b Menahot 43b). Pri izgovoru riječi »cicit« u jutarnjoj molitvi za vrijeme čitanja trećeg odlomka *Keriat Šema* (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Br 15,37–41) resa (*cicit*) pritišće se na oči i usta kao znak ljubavi prema Bogu (F. Thieberger (Hrsg.), *Jüdisches Fest. Jüdischer Brauch*, 1937, ²1967/1979, 70, A.8).

b) »... ogrnuo se (talitom) i molio.« Takozvani »talit«, ogrtač, nosili su muškarci, žene (Sifre Br 15,38, § 115 /34a/), djeca (b Menahot 40b), siromasi (M Pea IV,3), uglednici: »Ako je čovjek stekao znanje o Tori, stekao je i *talit*« (Berešit raba LXX,28,20). Talit se susreće kao karakteristični odjevni predmet učenjaka, dug »tako da se ispod njega ne vidi ni pedlja košulje« (b Bava batra 57b), a »učenjaka se prepozna prema načinu na koji se ogrnuo talitom« (poslijetalmudski traktat Dereh erec Zuta 5; usp. Sifre Pnz 33,2, § 343 /143a/). Predaja osuđuje onoga »koji se kiti učenjačkim talitom a da nije učenjak«; »njega se ne vodi u krug Svetoga, hvaljen bio« (b Bava batra 98a). Talit se, naposljetku, javlja kao molitveni ogrtač koji se stavlja pri molitvi: »R. Kahana (II., oko 375)... ogrnuo se (svojim talitom) i molio« (b Šabat 10a; usp. Roš ha-šana 17b; Megila 16a). Na sličan način i Josef Karo bilježi u obrednom i pravnom kodeksu židovstva vjernoga Tori: »Učenjaci i njihovi učenici obično su se molili samo kad su se ogrnuli svojim talitom« (Šulhan aruh, Orah hajim § 91,6).

c) »... ne hodite prema njihovim zakonima.« Halaška, moralna i socijalna načela zapisana u rabinskoj literaturi utjecala su na odijevanje Židova u poslijetalmudsko doba. U mnogim propisima zajednice u vezi s odijevanjem dugo su djelovale zabrane povođenja za običajima narodâ u načinu odijevanja i češljanja: »Nemojte raditi kako se radi u zemlji egipatskoj, gdje ste boravili; niti radite kako se radi u zemlji kanaanskoj, kamo vas vodim, ne hodite prema njihovim zakonima« (običajima) (Lev 18,3; usp. 20,23; Pnz 12,30; Sef 1,8). Rabinski propisi tražili su odricanje od skupocjene odjeće, jer o. mora biti odraz prikladnosti i skromnosti onoga tko je nosi. Žene se moraju odijevati i kititi umjereno. Od udanih žena halaha zahtijeva da se izvan kuće pokazuju samo pokrivene glave (Sifre Br 5,18, § 11 /5a/; b Ketubot 72a; Nedarim 30b). Šabatom bi svi trebali nositi biranu odjeću, a na blagdane još finiju (b Šabat 113a.114a). Osim toga, u procesu nastanka posebne židovske odjeće imale su udjela diskriminirajuće odluke protiv Židova. Prva je donesena 849. u Egiptu pod islamskom vlašću; prema njoj, Židovi su morali nositi odjeću koja ih označava. Isti je cilj u kršćanskom svijetu imalo prvo zakonodavstvo Četvrtoga lateranskoga koncila 1215. godine.

d) »Ne idem četiri lakta nepokrivene glave.« U XX. stoljeću uglavnom je nestalo izrazite židovske odjeće. Ipak, i danas pobožni Židovi nose *talit* i *tefilin* (molitveno remenje) dok se mole; na *tefilin* su pričvršćene kožnate kutijice koje sadrže četiri odlomka iz Tore, napisana na pergamentu (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Izl 13,1–10 i 11–16). Na Dan pomirenja stoje pred Bogom »u halji i *sargenesu*« i nose i na večeri *Seder*, svećenički bijelu halju u kojoj će jednoga dana biti pokopani (F. Thieberger, op. cit., 160.162. 210). Pokrivalo za glavu postalo je znak ortodoksnih Židova. U Erec Jisraelu nekoć je nepokrivena glava muškarca bila simbol njegove slobode (Onkelov targum Izl 14,8; targum Suci 5,9); kao i onda, Židovi vjerni Tori ne idu stoga nikada gologlavi kako bi objavili da se pokoravaju vlasti Božjoj i osjećaju vječno strahopoštovanje pred Bogom: »Rav Huna ben Jehošua (oko 350) rekao je: Ne idem nepokrivene glave četiri lakta; rekao je: Šekina (Božja nazočnost) boravi iznad moje glave« (b Kidušin 31a; usp. Šabat 118b; 156b). U ortodoksnim krugovima udane žene poštuju i dalje obvezni propisani običaj pokrivanja kose (M Ketubot VII,6; Tos. Sota V,9; j Sota I,16b). Ultraortodoksne skupine, koncentrirane u Jeruzalemu i Bene Beraku u Izraelu, ali i u ograničenim predjelima u drugim dijelovima svijeta, još nose karakteristični krzneni šešir (*štrajml*) na šabat i na blagdane te dugi kaftan.

Lit.: A. Rosenzweig, *Kleidung und Schmuck in Bibel und talmudischen Schriftum*, 1905; *Jüdisches Lexikon* IV/2, 1927/1982, 1009–27, 1629–31; *Encyclopaedia Judaica* 6, ⁴1978, 212–23; 15, ⁴1978, 743–45. D. VETTER

2. kršćanski

Službena o. onih koji vrše službu u bogoslužju naziva se parament. Ona se razvila iz zahtjeva da se za liturgijsku službu nabavi svečana o. U početku nije se razlikovala od uobičajene odjeće. Tek kada su pod carem Konstantinom klerici dobili rang državnih službenika, stekli su pravo da nose određene znakove službe i komade odjeće koji su bili određeni za više staleže. Tek nakon seobe naroda nastalo je liturgijsko r. koje se razlikovalo od svakodnevne odjeće. Svećenstvo zadržava za svaki dan kao i za službu Božju staru rimsku odjeću: dugu donju odjeću (tunika) i gornju odjeću (toga, dalmatika) iz kojih se razvila alba i misno ruho. U srednjem vijeku pod utjecajem starozavjetnih tradicija ova o. dobiva hijerarhijski karakter: pojedinačni se komadi blagoslivljaju, tumače alegorijski i oblače uz molitve. Osobito se biskup svečano odijeva. Boja odjeće, barem na Zapadu, dobiva značenje. U početku to je trebala biti posebno svečana o. u kojoj je bilo izmiješano što više dragocjenog purpura. Prema množini purpura nastale su različite boje koje su kasnije bile pripisane određenim svetkovinama ili blagdanskim razdobljima: bijelo za Uskrs i Božić, crveno za blagdane mučenika i Duhove, zeleno za opću crkvenu godinu, ljubičasto za vrijeme došašća i korizme, crno za spomen na mrtve. Danas još i dalje vrijedi ovo tradicionalno svrstavanje pri čemu se mogu zbog svečanih razloga primijeniti skupocjeni paramenti makar ne odgovarali boji toga dana. Izražajna snaga boja ne smije se ni danas podcjenjivati, jer njihova simbolička vrijednost još i danas govori ljudima. S druge strane sve više se nameće spoznaja da bi r. koje se upotrebljava u liturgiji trebalo imati jednostavnu osnovnu crtu dostojanstvene odjeće. Danas je neosporno da svaki veći svečani skup zajednice zahtijeva posebnu odjeću. I reformacija koja je ukinula sve dijelove odjeće, koji su odgovarali srednjovjekovnom shvaćanju, zadržava barem dugački talar. Kao tkanini prednost se daje pamuku, ali biskupske konferencije na Zapadu imaju pravo odrediti oblik i tkaninu.

Lit.: J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg 1907; A.-Th. Khoury, Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier, u: Th. Maas-Ewerd, K. Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl*, Freiburg ²1976, 370–374.

K. RICHTER

3. islamski

Vjera od muslimana zahtijeva da održava čistoću tijela, vjeroispovijesti i kućanstva. Molitva se ne smije obavljati nečistoga tijela ili u prljavoj odjeći. Muhamed je običavao kazati: »Čistoća je neotudivi dio vjere«. Kada je Kuran dao izvjesne preporuke u odnosu na ponašanje na ulici, tada je to u određenom historijskom trenutku bio vidljivi znamen pripadnosti boljem društvu, naime islamskom. Time bi se žena trebala zaštiti od tlačenjâ. Tada je zar na glavi mogao zamijeniti šešir na glavi suvremene žene. Uostalom, mnogim je starim narodima Istoka bilo svojstveno da žene u javnosti prekrivaju lice (v. Klaus E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Wiesbaden 1967, 242).

Istočni način mišljenja polaže veliku vrijednost na odjeću. Ona se smatra sredstvom čuvanja čudorednosti. Ma kakva bila do izvjesnoga stupnja, njoj se u etičkome području ipak pridaje pretjerano veliko značenje. Suprotno vladajućem mišljenju Kuran zastupa stajalište da je čuvanje samoga sebe – tzv. *tekva* (*taqwā*) – najbolja moralna zaštita žene i muškarca: »O sinovi Ademovi, Mi smo vam poslali odjeću koja će pokrivati vašu golotinju i odjeću (*za ukras*). A o. bogobojaznosti je najbolja« (7,25).

Nadahnut europskim načinom razmišljanja turski je reformator Mustafa Kemal Atatürk (1880–1938) uveo europski način odijevanja. On je time htio potaknuti progres. No Turska nije zbog toga postala naprednom. Unatoč vjernosti svojoj izvornoj tradiciji, u tom je pogledu mnogo više uznapredovala jedna druga azijska zemlja, Japan. Za ženu u Iranu to nalikuje ponovnom uvođenju obveznoga nošenja zara (vela) na ulici. Obratan je jedino cilj. U oba se slučaja odjeći pridaje pretjerano veliko značenje. Islamski moral zahtijeva pristojnu odjeću. Od žena se očekuje da ne nose nikakvu izazovnu odjeću koja pruža pogled u njihovu »gizdavost« (*zîna*).

Naročito je važno da se pristojno odjevenim bude prilikom obavljanja obveznih molitvi. Žene pritom nose maramu na glavi ili šamiju, čime na vidjelo izlazi razlika spram profanoga ponašanja. Mnogi se muslimanski duhovi rasplamsavaju na pitanju o obvezi nošenja zara

kod žena. Rigoristi vjeruju da su u Kuranu našli propis o odijevanju, po kojemu bi se muslimanske žene i djevojke smjele pokazivati na ulici samo kao časne. No iza toga se krije način razmišljanja jednoga klasnog društva koje je običavalo propisivati nadzor za sve posebne skupine stanovništva. Mnogi su se konzervativni muslimani na sličan način osjećali vjerski obvezanima nositi nekakav zar preko glave, a to je stav koji se može svesti na židovske utjecaje.

Lit.: Osman Nuri Hadžić, *Muhammad a. S. i Kur'an*, Sarajevo 1968. S. BALIĆ

OKOLIŠ → PRIRODA, → EKOLOGIJA

OPRAVDANJE

1. židovski

a) »Kada je ona vaš život? Kada se za njega trudite.« S obzirom na iskrivljen prikaz židovstva kao »religije apsolutnoga samootkupljenja«, koje se, prema tom prikazu, postiže »nagomilavanjem ispunjenja zapovijedi i vršenjem dobrih djela« tako da »Bog gleda na čovjeka kao pravednika«... »ili ga (proglašava) pravednim« (H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1928, [6]1975, IV/1,6.5; usp. I,250 i d.; III, 160 i d.), cilj je židovskoga života naglasak na posvećenosti cijelog života tako da Bog u čovječjem djelovanju u svijetu postane vidljiv (Sifra Lev 18,5; b Sanhedrin 74a; Avoda zara 27b; Joma 85a); naime, zapovijed koja se temelji na Božjem »atributu« i u hebrejskoj se Bibliji, u sličnim ili različitim oblicima, ponavlja pet puta: »Sveti budite! Jer sam svet JA, Bog vaš« (Lev 19,2, usp. 11,44 i d., 20,7.26), polaže temelje trajnom životu židovskoga naroda te poziva i njihove pojedine članove na oponašanje Boga. Analogija postupaka, »ako budete... hodili svim njegovim putevima« (Pnz 11,22), »idite samo za NJIM, Bogom svojim« (13,5), spaja čovjeka s Bogom: »Ako poštuješ zapovijedi, poštuješ mene; ako ih prezireš, prezireš mene« (Tanhuma uz Post 46,28). No zapovijedi treba izvršiti čovjek kako najbolje zna i s punom namjerom: »Svi tvoji postupci neka budu radi Neba (= Boga)« (M Avot II,12, usp. II,2; Nazir 23b). Namjeri Božjih uputa ne odgovara mnoštvo postupaka nego to da čovjek u njima i njima nauči usmjeriti svoje srce prema Bogu: »Nije važno čini li se mnogo ili malo ako se samo srce usmjeri prema Nebu« (b Berahot 17a; usp. 63a; Kidušin 82a; Sanhedrin 106b). Stoga onaj tko je spreman za to, moli prije negoli se u stvarnosti susretne s Gospodarom: »Blagoslovljen bio, Vječni, naš Bože, Kralju svijeta, koji si nas posvetio svojim zapovijedima i naredio nam...« (b Šabat 23a uz Pnz 17,10 i d.; usp. Majmonid, *Mišne Tora*, Hilhot berahot I,4) kako bi izvršenjem zapovijedi bio »svet«, tj. kako bi postigao »usmjerenost srca« (*kavana*) i u potpunosti ispunio volju Božju. On vjeruje u oblikovnu moć zapovijedi, jer ima povjerenja u njega koji ne nameće nego, štoviše, i obećava: »Držite moje zakone i vršite ih, JA sam onaj koji vas posvećuje« (Lev 20,8). Smisao zapovijedi doista je objašnjen: »Prema Ravu (u. 247) propisi su predani samo stoga da bi se ljudi oplemenili« (Berešit raba XLIV,15,1). Samo egzegeza, omalovažavana u postojećem tradicijskom kontekstu diskusije, uzima iz tradicijske literature formuliranu pouku prema kojoj »plaćevni i vrijednosni odnos koji postoji između zarade i duga... (daje) postojeće stanje pravednosti čovjeka pred Bogom« (Strack/Billerbeck, op.cit., IV/1,5.10 u vezi s M Avot III,15 i d., i IV,22 i Vajikra raba XXX,23,40); ona previđa da mudraci ni iz kakva pobožnog čina ne izvlače pravo na Božju milost na kojem bi »pravednik« smio inzistirati: »Ne budite poput slugu koji služe gospodaru da bi bili plaćeni, već budite poput slugu koje služe gospodaru bez namjere da budu plaćeni, i neka nad vama bude strahopoštovanje pred Bogom« (M Avot I,3).

Ta izjava Antigona iz judejskoga grada Soha oko 200. pr. Kr. sadrži farizejsko temeljno učenje prema kojem svaki bogougodni čin nalazi hvalu i zadovoljstvo u samom sebi, u tome što čovjek u ljubavi Božjoj nalazi svoje izvorište i svoju »nagradu« u stalnosti zadaće. Čovjeka ne treba voditi osvrtanje na »zaradu« i strah od kazne; samo ljubav potiče na ispunjenje volje Božje: »Što činite, činite samo iz ljubavi; tek to znači ljubiti Boga« (Sifre Pnz 11,13), poučavali su stari tumači i opominjali: »Nemoj pitati za nagradu za sve, nego znaj: blago čovjeku koji to čini i sinu zemlje koji se toga drži« (Mehilta Izl 16,28). Iako su rabini čovjeku priznavali sposobnost da se sam slobodno odluči za dobro (M Avot III,16) i sna-

gu koja se oslobađa iz takve slobodne odluke i koju Bog zahtijeva da se ispuni Božja volja objavljena u Tori (ibid. IV,2; b Šabat 104a; Makot 10b; usp. Mehilta Izl 15,26; 19,5; Sifre Pnz 11,22; 12,28; b Berahot 40a; Suka 46b), oni su ipak bili svjesni toga da nitko ne može potpuno ispuniti zahtjev da bude svet kao što je Bog svet, a kamoli da može tvrditi kako je činio više nego što je zapovjeđeno. Pred Bogom nema zasluge, ali ima samo predanosti njegovoj ljubavi i milosti: »Tvoja je, Vječni, pravednost a naš sram lica. Na što se možemo potužiti, što reći, što govoriti i kako se opravdati!« (dio molitve koji slijedi neposredno nakon tefile = Osamnaest blagoslova, ponedjeljkom i četvrtkom). Molba u triput na dan izgovaranoj molitvi Osamnaest blagoslova glasi: »Vladaj nama, Vječni, samo u milosti i milosrđu i opravdaj nas na sudu« (XI. blagoslov). Upravo onima koji su se trudili i revno tražili Boga mudraci su nastojali pomoći da uvide kako čovjek nikada neće biti dovršen, potpun i savršen, ali da mora naučiti podnijeti napor: »Nije ti dano da dovršiš posao, i nisi ovlašten da ga se kloniš« (M Avot II,16). Propovjednici su krijepili svoje slušatelje na tom putu: »Raba Benaja (oko 220) znao je reći: Ako izvršavaš riječi Tore radi nje same, riječi Tore za tebe su život« (Sifre Pnz 32,2); pojačavali su pozornost i opravdavali nadu: »On (Rabi Akiva, u. 135) rekao je (Rabi Jišmaelu): Nema prazne riječi daleko od vas (tj. od koje se možete okrenuti, Pnz 32,47), i ako je prazna, onda potječe od vas (tj. sami ste krivi za to). Zašto? Zato što je ne znate protumačiti, jer se i ne trudite. 'Ona je vaš život' (Pnz 32,47). Kada je ona vaš život? Kad se za nju trudite« (Berešit raba I,1,1; usp. j Pea I,15b; Ševiit I,33b; Šabat I,33b).

b) »Tko se želi očistiti, njemu se pomaže (Bog).« Dogadaj u židovskom životu blizak »opravdanju« koje postoji u opraštanju grijeha jest *pomirenje*. Rabi Elcazar (oko 270) opisuje njegov dvostruki karakter: »Posvuda je uobičajeno da kad netko javno uvrijedi bližnjega i kad to nakon nekog vremena nastoji izgladiti, uvriježeni kaže: Javno si me uvrijedio i želiš se izmiriti u četiri oka? Idi i dovedi one muškarce u čijoj si me prisutnosti uvrijedio, pa ću se s tobom pomiriti. No, s Bogom je drukčije: ako čovjek stane na trg i Boga grdi i omalovažava, on mu kaže: Pokaj se u četiri oka (bez svjedoka), i ja ću te primiti« (Pesikta Rabi Kahane /S. Buber/ 163b). Pomirenje nije jedino djelo Božje milosti, nego i zahtjev čovjeku da se pomiri sa sučovjekom kojega je uvrijedio: »Šmuel (u. 254) kaže: Tko se ogriješi o bližnjega, neka mu kaže: Pogriješio sam prema tebi. Ako čovjek to prihvati, dobro je; ako pak ne prihvati, neka povede sa sobom druge ljude i pomiri se s njim u njihovoj prisutnosti... Ako je pak uvriježeni umro, čovjek koji ga je uvrijedio mora se s njim pomiriti na njegovu grobu i reći: Pogriješio sam prema tebi« (j Joma VIII,45c). Židovstvo kao religija pomirenja shvaća zapovijed ljubavi prema bližnjemu posve konkretno: »Rabi Jichak (oko 300) kaže: Tko bližnjega uvrijedi makar i riječima, mora tražiti pomirenje« (b Joma 87a). Tko uspostavlja mir između bližnjega i sebe (M Avot I,12), pomiruje: »Rabi Eleazar kaže: Ovdje se pokazalo (1 Sam 1,17) da onaj tko nečim sumnjiči bližnjega, a to je neopravdano, njega mora umiriti, udobrovoljiti (pomiriti se s njim); i ne samo to, mora ga i blagosloviti« (b Berahot 31b). Bez obraćanja bližnjemu nitko ne može iskusiti snagu pomirenja Božjeg: »Grijehe čovjeka prema bližnjemu ne okajava Dan pomirenja... Ako čovjek griješi prema drugomu i moli ga za oproštenje, oprašta mu Bog« (b Joma 87a; usp. M VIII,9; Sifra Lev 16,30). Za grijeh protiv Boga (b Joma 86b; Bava batra 164b) koji ne doživljava kao sudbinu, nego griješi i zbog toga grijeha postaje žrtvom vlastita postupka (Izl 32,30; Br 32,23; Pnz 9,16.18; 30,15; Jr 40,3; 44,23; Ez 18,24; Hoš 10,9; Izr 5,22), odgovoran je sam čovjek (M Avot IV,2). On grijehom razara temeljni odnos sa svojim Stvoriteljem udaljujući se od činjenice da je on stvorenje. Samo Bog može ponovno uspostaviti vezu: »Očistit ćete se od svih svojih grijeha pred NJIM« (Lev 16,30, s tim u vezi M Joma VIII,9), a »on će mu dati pomirenje« (b Joma 86b) nakon što se čovjek vrati obraćenjem u svoj status stvorenja za koji je samo on odgovoran: »Ako pak čovjek griješi prema Bogu, tko bi mogao moliti za njega? – samo obraćenje i dobra djela (vraćaju ga k Bogu)« (ibid. 87a). Obraćenje (→ Pokora) čovjek mora provesti u cjelini; ništa je ne smije spriječiti: »Ako netko kaže, ja ću griješiti i činiti pokoru (obraćenje, pokajanje, *tešuva*), neće mu se dopustiti pokora... ja ću grijcšiti, a Dan pomirenja će me očistiti (oka-

jati), tada Dan pomirenja (*jom ha-kipurim*) nema okajničko djelovanje« (M Joma VIII,9). Međutim, Bog je uvijek spreman omogućiti grešniku obraćenje – i njegov je udio dovoljno jak: »Tko je on pred kim se čistite i tko je on koji vas čisti? Vaš Otac na nebesima« (ibid.). Svijet postoji samo zbog jedinstva »pravednosti« i »milosti« u Bogu, ne samo zbog »milosti« nego zbog njezina zajedničkog djelovanja s »pravednošću koja kažnjava«; jer Bog izlazi iz *mide* suda (postupka strogosti) i ulazi u *midu* smilovanja (j Taanit II,1; usp. b Berahot 7a): *mida* milosti je jača (b Sanhedrin 100a). Milost prevladava, ne tek u budućem otkupljenju, nego i u cijeloj povijesti čovječanstva: »... mjera dobrote veća je od mjere naplate« (Tos. Sota IV,1). Budući da je tako, na obraćenje se ne sprema nitko komu Božja milost već ne dolazi u susret: »Tko se želi očistiti, njemu se pomaže (= Bog)« (b Šabat 104a). Jezik mudraca, blizak stvarnosti, konkretizira to ovako: »Rabi Jichak (oko 300) kaže: ... Bog je rekao Izraelcima: Činite pokoru u onih deset dana između Nove godine i Dana pomirenja, i ja ću vas proglasiti pravednima na Dan pomirenja i napraviti od vas novo stvorenje« (Pesikta rabati 40 /169a/).

Lit.: G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I*, 1927/1962, 443–552; E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 1975, 448 i d., 462 i d. D. VETTER

2. kršćanski

a) U kršćansko-religijskom jeziku o. vrijedi kao moto pavlovskog učenja o otkupljenju iako kod Pavla srodan pojam »pravednost« (dikaiosyne – 34 puta samo u Rim) dolazi daleko češće. Grčku riječ dikaiosis, koja se u Septuaginti samo u Lev 24, 22 javlja kao prijevod od mišpath = »pravo«, Pavao primjenjuje dvaput (Rim 4,25; 5,18) i to u značenju »o.«. U Septuaginti poznatu riječ dikaioma (za hebr. hoq, huqah mišpath) primjenjuje doduše 5 puta u Rim, ali samo jednom u značenju »o./suđenje« (5,16; inače »zakonit čin/zahtijevanje/prava«). Drugačije stoji s glagolom dikaioo = »opravdati/osuditi«: Pavao ga upotrebljava 25 puta (Rim: 15 puta; Gal: 8 puta; 1 Kor: 2 puta) iako u Septuaginti stoji samo 45 puta, većinom kao prijevod od sdq.

Ovi pojmovi pozajmljeni iz pravničkog jezika u NZ snažno su obilježeni Septuagintom: Tko ispravno postupa, treba mu »dati pravo« (Izl 23,7; Pnz 25, 1; 2 Sam 15,4); komu se događa nepravda, treba mu »vratiti pravicu« (Ps 81/82, 3; Iz 50,8). Pravednost neke osobe treba dakle dobiti javno priznanje kako pred bližnjima tako i pred Božjim očima koje sude (Ps 50/51, 6; 142/143,2). »Pravednik« se nada na posljednjem Božjem sudu trijumfirati što, dakako, ne izgleda moguće bez Božje milosrdne vjernosti (Ps 142/143, 1; usp. 1QH 13,17; 4 Esdr 8,36).

b) Iako kod *Mt* i *Lk* pojmovi »pravedan« (Mt: 17 puta, Lk: 11 puta) i »pravednost« (7 puta u Mt kao osobito etičko savršenstvo koje se zahtijevalo kod učenika a da se nije naročito isticao milosni značaj) igraju veliku ulogu, malo je govora o »opravdati«. U O-logiji (Mt 11, 19; Lk 7,35) nalazi se forenzički smisao Septuaginte: Mudrost se svojim djelima odnosno djecom »opravdala« (ili: »ona se dokazala kao pravedna«).

Dvaput Lk primjenjuje povratni glagol »opravdati se« na farizeje, jednom u redakcijskom vezivnom odlomku (10,29), zatim u osudi farizejske umišljene pravednosti (16,15). O farizejskom samoopravdanju (odnosno preziru grešnika) radi se i u Lk 18,14 a, izreci koja pripada tradiciji: Ovdje Bog jasno ukazuje na o. kao na dokaz milosti raskajanom grešniku. Kako ova izreka počiva na Isusovu povijesnom ponašanju naspram carinika i grešnika, po svoj prilici je jasno da pavlovsko učenje o opravdanju nije tude Isusovu učenju i ponašanju.

c) Polazna točka *pavlovskog* učenja o opravdanju svakako je Pavlovo uvjerenje da Bog ne prihvaća samo Židove nego i pogane i to na temelju vjere u Isusa Krista (Gal 3,8; Rim 3, 29 i d.). To je on najprije iskusio na samome sebi. Prije svoga obraćenja bio je, »po pravednosti koja dolazi od Zakona, besprijekoran« (Fil 3,6); ipak zatim »ne pravednošću koja bi bila moja – onom koja dolazi od Zakona – nego onom koja se dobiva po vjeri u Krista, pravednošću koja dolazi od Boga na osnovi vjere« (Fil 3, 9). Osuđuje svoju židovsku braću u vjeri, gledajući unazad i priznavajući njihov žar, jer su htjeli ustanoviti svoju vlastitu pravednost pa tako ne poznaju pravednost koja dolazi od Boga (Rim 10, 2–3).

d) U borbi protiv judaizanata koji su htjeli nametnuti kršćanima poganskog podrijetla u crkvama Galacije obdržavanje židovskih zakonskih dužnosti kao nužno za spasenje, Pa-

vao u *Poslanici Galaćanima* razvija svoje učenje o spasenju. Njegova teza glasi: Čak mi, rođeni Židovi, prepoznali smo i povjerovali u svjetlu Kristova događaja »da čovjeka ne opravdava vršenje Zakona, nego samo vjera u Krista Isusa« (2,16). Kao dokaz primijenio je najprije Ps 142/143, 2 LXX, ali bez doslovnog citiranja i uz dodatak izraza koji daju objašnjenje. Tekst Septuaginte glasi: »Nijedan se živi stvor ne opravdava pred Tobom.« Pa ipak, Pavao kaže (Gal 2,16c; usp. Rim 3,20): »*Vršenje Zakona* 'neće *nikoga* opravdati'«. Time Pavao ne želi reći da Bog ne priznaje onoga koji ispravno postupa: »Tko ispunjava Zakon, živjet će od njega«, vrijedi još uvijek (Rim 10,5); ali on vjeruje da nitko ne može sve činiti što je u Zakonu napisano (Gal 3,10) i da zato svi stoje pod prokletstvom Zakona (Pnz 27,26). Zato je praktički isključen put opravdanja »djelima Zakona« (Rim 5,1; 10,4); o. je samo milosni dar za onoga koji vjeruje. Pavao donosi dva pisamska dokaza za to; najprije Abrahamov primjer »'Vjerova Bogu i to mu se uračuna u pravednost'« (Gal 3,6; usp. Rim 4,3; Post 15,6 LXX). O. vjerom, koje se uzorno i unaprijed navještajući dogodilo u Abrahamu, postaje sada blagoslov za sve narode, jer od sada »Bog vjerom opravdava pogane« (Gal 3,8). Drugi pisamski dokaz je iz Hab 2,4, Gal 3,11; usp. Rim 1,17: »Pravednik živi od svoje vjere«. Nakon što je došla vjera u Isusa Krista, Zakon je izgubio svoju ulogu čuvara i oslobodio nas je »da se vjerom opravdamo« (Gal 3,24).

e) U *Poslanici Rimljanima* (3–4; 5; 8,30–33) Pavao još jednom nabacuje tu problematiku; dalje ipak diže ruke od toga. O. grešnika počiva na neospornoj Božjoj vjernosti koja se ne da zbuniti od ljudske nepravednosti (3,3–5).

Da nitko u Izraelu ne može sloviti za pravednika, da dakle svi trebaju milost, Pavao dokazuje nizom starozavjetnih tekstova (3,10–18) iz čega slijedi: Zakon je donio samo »točnu spoznaju grijeha« (3,20b). Samo je Bog pravedan, svi su drugi grešnici (3,23). On sada očituje svoju pravednost tako što »opravdava bezbožnika« (4,5) ne na temelju bilo kakvih djela nego »darom svoje milosti, otkupljenjem u Kristu Isusu« (3,24). Kratko rečeno: Bog opravdava (samo) onoga koji vjeruje u Isusa (4,25); a to su i Židovi i pogani (3,29–30). Abraham, koji je već prije obrezanja vjerovao i to mu se uračunavalo u pravednost, vrijedi opet kao uzor i otac svih onih koji su opravdani vjerom (4. poglavlje) – Ovo o. u Kristovoj otkupiteljskoj smrti sada je već za vjernika stvarnost (5,1.9; pa ipak 3,30; 5,19; Gal 5,5; 1 Kor 4,4–5 izgledaju – kao da konačno proglašenje pravednim odlažu u budućnost), ali istodobno je priprema za konačno spasenje od Božjega strašnog suda i ulazak u Božju slavu (5.2.9 – 10; 8,30). Dok vjernici ostaju u tom opravdanju koje je dala Božja i Kristova ljubav (5,5.8; 8,31–39), nema nikoga tko će podići tužbu protiv njih (8,33).

f) Pavlovsko učenje o opravdanju kao Božjem spasenjskom daru u Kristu ima odjeka u dvama nepavlovskim tekstovima. U Dj 13,38–39 pisac pušta Pavla ovako govoriti: »Od svega od čega se niste mogli opravdati Mojsijevim zakonom, po ovome se opravdava svaki koji vjeruje«. Ovdje je očigledan napor da se govori pavlovski. No ipak odzvanja druga predodžba o nedostatnosti Zakona: Njegovo pridržavanje bilo je teško (usp. Dj 15,10.19; naprotiv Rim 7,7–11). *Jakovljeva poslanica* polemizira protiv »vjere bez djela« (2,14–26). Otvoreno je pitanje pobija li Jakov ovdje neposredno pavlovsko učenje ili libertinska strujanja koja se žele protegnuti nad Pavlom. U svakom se slučaju poziva osim na Rahabu također i na Abrahama i njegovu pravednost. Na crti židovskog izlaganja (usp. 1 Mak 5,52; Sir 44,20) tvrdi da je Abrahamova vjera (Post 15,6) u žrtvovanju njegova sina (Post 22) bila usavršena i da je zato (tj. zbog djela) nazvan Božjim prijateljem (2,21–23; usp. Jub 19,9; CD 1,2–3). On iz toga izvlači načelo: »Što koristi, braćo moja, ako tko rekne da ima vjeru, a djela nema?« (2,14). Vjera i djela organski pripadaju zajedno. No, ta se tvrdnja ne sukobljava s pavlovskom mišli: Nema doduše više povratka židovskom zakonu, ali vjera se mora potvrđivati u ljubavi (Gal 5,6) i donijeti »plod Duha« (Gal 5,22–23). I po pavlovskom gledištu ima »suda prema djelima« (usp. 2 Kor 10,5; Rim 14,18).

g) Povijest izlaganja novijeg vremena obilježena je naporom da se pavlovska teza oslobodi od nepotrebne polemike. Uvida se da je njegovo učenje bilo formulirano u konkretnom sučeljavanju s judaizirajućim tendencijama i

da može svoju soteriologiju izraziti i u kategorijama »učenja o pomirenju«. Je li o. *proglašavanje* pravednim ili *činjenje* pravednim, moglo bi biti suvišno prepiranje: Božja riječ ostvaruje ono što izriče; Božjim opravdanjem grešnik je stvarno učinjen pravednim, jer je to Božje stvaralačko djelovanje (Rim 4,17; 2 Kor 5,17.21).

Lit.: *Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann*, hrsg. von J. Friedrich u. a. Tübingen 1976; K. Kertelege, *Rechtfertigung bei Paulus*, München ²1971; isti, natuknica: dikaioo, u: EWNT I; D. Lührmann, *»Gerechtigkeit III. Neues Testament«*, TRE 12; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/I, Neukirchen 1978, 202–233; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, MSSNTS 20, Cambridge 1972.

H. HAUSER

3. islamski

Budući da islam ne poznaje istočni grijeh i sukladno tomu nepotrebnim smatra Kristovo žrtvovanje za spas čovječanstva, islamu je također strano o. Prema islamskomu nauku čovjek je po svojoj naravi upućen na milost i mora se truditi dopasti se Bogu. Put k tomu vodi preko bogoslužja, zatim preko povjerenja u Boga i – prema shvaćanju mistikâ – preko Božje ljubavi. Ta se ljubav naposljetku oblikuje u *unio mystica*. Musliman postaje pravedan svojom vlastitom snagom, u čemu mu pripomaže Bog. Krepostan zemaljski život vodi k zrenju Boga, k miru i raju. Tek će se u onostranosti uspostaviti onaj red koji se u potpunosti dopada Bogu.

S. BALIĆ

ORTODOKSIJA/PRAVOVJERJE

1. židovski

Unatoč raseljenosti među drugim narodima, židovstvo se čvrsto držalo sve do novoga vijeka svoje predodžbe o sebi ukorijenjene u zajedničkom podrijetlu, tradiciji i povijesti, a u toj predodžbi nacionalnost, religija i obećana zemlja (Erec Jisrael) čine nedjeljivu cjelinu. Proces asimilacije u stoljeću emancipacije (usp. H. J. Schoeps (Hrsg.), *Jüdische Geisteswelt*, 1980, 233 i d.; J. H. Schoeps, *Moses Mendelssohn*, 1979, 126 i d.; H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 1980, 94,126 i d., 137 i d.) naveo je brojne Židove da prekinu svoju povezanost s naslijeđenim konformizmom i da se snažnije identificiraju s državama i narodima čiji su ravnopravni građani postali. Židovi stopljeni na taj način sa svojom okolinom gledali su u židovstvu još samo religiju i kulturu. U molitvenicima reformatorskoga pokreta nema ni jedne upute na židovski narod i na Erec Jisrael (C. Seligman, *Geschichte der jüdischen Reformbewegung*, 1922; J. J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe*, 1968). U načela Konferencije u Pittsburghu 1885. samo su moralni zahtjevi Tore prihvaćeni kao obvezni, ali su odbačena sva ona koja se odnose na nacionalni život u »Palestini«, te oni mojsijevski i rabinski propisi koji se protive modernom židovskom duhovnom i religioznom osjećaju (*Pittsburgh Platform*, III./IV.). Iz kritičke prosudbe prenošenja židovskoga životnog puta kroz tradiciju neizbježno je uslijedio velik broj brakova židovskih partnera s nežidovskima i prelaska na kršćanstvo. Cionizam koji se nije temeljio na religiji pospješio je raskol u protivnom smjeru; on je odustao od religijskoga vida tradicije i dodijelio vrhovni položaj židovskoj naciji i obnovi »Ciona«. Židovstvo nazvano od početka XIX. stoljeća »ortodoksnim«, poslije »židovstvo vjerno Tori« i sl., za razliku od reformista (N. Lamm/W.S. Wurzburger, nakl., *A Treasury of Tradition*, 1967), ne smatra se jednim od mnogih ogranaka židovstva nego eksponentom autentične tradicije koji zahtijeva normativnu valjanost i autoritet nad svim Židovima. Polazeći od njegova glavnog uvjeta, istine i autoriteta vječno obvezne jedine Tore (»pismene« i »usmene«), pripadnost židovskom narodu uključuje ljubav prema zemlji otaca, dok odvajanje od nacije ili nijekanje Erec Jisraela predstavlja odbacivanje Tore kao životnoga pravilnika i životnog puta. Sve dotle dok netko pripada židovskoj zajednici, ostaje Židov i kad griješi; no, tko se odvoji od svojega naroda, prestaje biti Židov u halaškom smislu, kad bi i zadovoljavao sve propise (I. S. Ben-Meir, *Israel-Magazine I*, 1968, br. 5; usp. prijevod M. Neuefeinda, Gesetzgebung und jüdische Religion in der Sicht der Orthodoxen, u: *Emuna* V, br. 4, 1970, 216 i d.). Na istoj osnovi objašnjava se ortodoksni zahtjev da država Izrael mora ustrajati na odredbama halahe neovisno o tome što se samo manjina njezinih židovskih državljana drži ortodoksnog židovstva, jer samo židovski životni put može opravdati nacionalno ujedinjenje. Različita samoodređenja ortodoksnoga židovstva neprekidno naglašavaju primat poveza-

nosti s *jednom* Torom, pa im se stoga više sviđa naziv »Židovi vjerni Tori« ili »halaški« Židovi (u Njemačkoj često »vjerni Zakonu«). On odražava poslušnost i spremnost i bezuvjetnu podređenost objavljenoj Božjoj volji u »pismenom« i »usmenom nauku«. Ispunjenje te norme u svakodnevnom životu nije teret već privilegija, a ona se odnosi na »Toru sa Sinaja« (M Avot I,1) ili na »Mojsijevu halahu sa Sinaja« (M Pea II,6; Edujot VIII,7; Jadajim IV,3; b Kidušin 38b) koja svoje opunomoćenje i potvrdu izvodi neposredno ili posredno iz objave; prema ortodoksnom shvaćanju, to je židovski put k svetosti (Lev 19,2; 18,5), sredstvo davanja dostojanstva i smisla ljudskom društvu. Normativno židovstvo ne razlikuje »religijsko« od »svjetovnog«, kao što ni u Bibliji nema pojmova »religija« i »svijet«; tradicija prati nedjeljivi ljudski život i obuhvaća sve aspekte egzistencije. Ipak, iz važne promjene povijesnih uvjeta morale su nastati posljedice u »Nauku« o oblikovanju života, premda cilj svetosti ostaje nepromijenjen. »Pismena« Tora dokumentira potrebu da se jedna stara odredba interpretira na nov način u promijenjenim okolnostima (npr. odredba o šabatnoj godini u Pnz 15,1–11, usp. Izl 23,10–13; Lev 25,3–7). Klasični primjer »usmene« Tore je *prozbul*, a Hilelu se pripisuje njegovo uvođenje; on je ukinuo biblijski propis o redovitom oprostu duga svake sedme godine kako bi se zajmodavstvo u drugom gospodarskom poretku oblikovalo realistički (M Ševiit X,3, usp. Pea III,6; b Gitin 36a). Talmud odražava razvitak halahe; naime, osim šezdeset i tri traktata Mišne, u kojima su skupljene stoljećima stvarane izvršne i dopunske odredbe biblijskih propisa (konačna redakcija potkraj II. stoljeća), on sadrži objašnjenja i dorade Mišne u Gemari (završeno oko 500. pos. Kr.), koje su nastale u daljnjoj fazi razvitka. U sljedećim stoljećima bilo je raznih pokušaja uspostavljanja učinkovitosti halahe u židovskom životu, među njima i Majmonidova *Mišne Tora*; međutim, samo je *Šulhan aruh* Josefa Kara (prvo izdanje 1564/65) zadržao u ortodoksiji najveću vrijednost kao normativna zbirka halaških odluka. Međutim, ni jedan od tih procesa ne smije se zamijeniti pokušajem prilagodbe židovskoga životnog puta »duhu vremena«. Prema tradicijskom stajalištu, mjerilo je riječ Božja u sinajskoj praobjavi i u njezinu komentaru u predaji, i prema njemu se moraju ocjenjivati sva druga pravila. »Revizije« Halahe mjerodavne su samo ako novi razlozi vode k novoj interpretaciji i novoj primjeni zbog promjena u povijesnim situacijama. Kad je Rabi Akiva nakon Hagade našao novi smisao u Tori, kojega se Mojsije privremeno klonio (b Menahot 29b), nije time stvorio novu Toru kako bi je prilagodio situaciji svojega doba; naprotiv, proučavajući Toru u svjetlu uvjeta svoje sadašnjosti, otkrio je nova značenja koja su mu pomogla primijeniti Toru na uvjete što su prevladavali u tom povijesnom razdoblju. Legitimni razvitak komentara ne otklanja prvobitni smisao nego tek omogućava ostvarenje temeljnoga poretka u životu tako da se dotad skrivena značenja (b Šabat 88b; Sanhedrin 34a) u Tori tumače u skladu s posebnim generacijskim zahtjevima (Josef Albo, *Ikarim* /Knjiga načela/, 3,16). No, kako nas uči povijest novoga vijeka, živoj tradiciji ne prijeti samo nestanak zbog radikalne reforme nego i opasnost fosilizacije zbog fundamentalističke ortodoksije.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* 12, ⁴1978, 1486–93; E. L. Ehrlich i dr., *Religiöse Strömungen im Judentum heute*, 1973.

D. VETTER

2. kršćanski

O. ili p. je prihvaćanje i priznavanje pravoga kršćanskog učenja u stvarima vjere i čudoređa koje je Crkva utvrdila kao obvezatno. O. može značiti i zbroj onih vjerskih istina i čudorednih normi koje su definirane i objavljene kao obvezatne. Prema katoličkom shvaćanju Crkva u vršenju svog → učiteljstva, polazeći od → Božje objave u → Svetom pismu i pod vodstvom Duha Svetoga definira ono što je vjerska istina (to su dogme) koja se ne može napustiti i što je obvezatna čudoredna norma. Dogmama i obvezatnim čudorednim normama definira se temeljni kršćanski identitet katoličke vjerske zajednice. Odbijanje tih vjerskih istina i tih čudorednih normi te zastupanje drugog učenja jest → hereza; ona stavlja heretika izvan zajednice.

Lit.: Osim u tekstu navedenih natuknica pogledaj još → Vjera, → Vjeroispovijest, → Koncil, → Papa. A. KHOURY

3. islamski

Kriterij ortodoksnosti (pravovjernosti) u islamu je pripadnost jednoj od četiri priznate

sunitske pravne škole ili duodecimalnom šijizmu koja se zgodimice smatra petom ortodoksnom školom cjelokupnog islama. Svako odstupanje od modela vjerovanja i ponašanja, koje je propisala svaka od dotičnih škola, izaziva sumnju u ortodoksiju onoga koji je odstupio. Vjerniku je dopušteno da se opredijeli i za nauk druge škole, kojoj on izvorno ne pripada. Taj eklekticizam, koji se zove *at-takhayyur* (»biranje«) ili *talfiq* (»kombiniranje«), olakšava prilagodbu postojećim prilikama. Ta prilagodba može također omogućiti novo tumačenje izvornih tekstova, kada ih vrši pozvana strana i kada to ona vrši sa svom potrebnom akribijom, a da se o. ne dovodi u pitanje.

Al-Gazali definira heterodoksiju (*zandaqa*) kao sklonost ateizmu. No to se može obrazložiti samo teškim odstupanjima od temeljnoga nauka. Kao heterodoksna važi npr. pretpostavka da je svijet nastao »nepostojanim miješanjem četiri elementa«. Ekstatične sekte, koje putem duševnoga sjedinjavanja s Bogom nastoje izbjeći religiozne propise i zakone, sumnjiče se kao heterodoksne. Takva je sumnja mogla zgodimice biti opasna po život zato što je heterodoksija smatrana čaranjem protiv islamske države. Izraziti slučajevi heterodoksije (*zandaqa*) bili su kažnjavani smrću. Heterodoksija (*zandaqa*) nužno vodi k manje-više izraženoj permisivnosti koja se izjednačuje s ukidanjem zakonitoga religioznog poretka. U tome leži njezina društveno-politička ubojitost. Konzervativne apologete označuju danas mnoge slobodno misleće muslimane kao *zindiq* (čarobnjak, vještac). Nasuprot tomu, kao *fâsiq* (»bezgrešan čovjek«) važi onaj tko ne poštuje vjerske propise, ali tko se ispovijeda u islamu. S. BALIĆ

OSLOBOĐENJE → OTKUPLJENJE

OTKUPLJENJE

I. židovski

a) Nema vjere bez zapovijedi: Židovstvo je oduvijek tražilo obilje zapovijedi. Čisti čin vjere, koji otvara vrata otkupljenju, židovstvu je stran. »Riječ Božja« nije mu nikada samo dar i sredstvo za o., nego ostaje uvijek *Tora* – Božji nalog koji treba izvršiti. Židovstvo ne traži prihvaćanje određenih doktrina spasenja i milosnih darova i ne izvršava učinkovite radnje koje tako reći vuku nebo na zemlju. O. mu ne ovisi o pravoj vjeri niti o pravoj teologiji: »Nije nauk glavni već čin« (M Avot 1,17). *On*, preko kojega čovjek ide Božjim putevima, *oponaša Boga*, jest ono što »otkupljuje« čovječji opstanak. Ta bezuvjetna vrijednost čina u židovstvu ne znači ni »aktivizam« niti uvjerenost u vlastitu nepogrešivost. Nije mu ni nakraj pameti da veliča samouvjerenu ćudorednost, iskrivljenu sliku podijeljenoga duhovnog svijeta: ovdje opravdanje milošću, ondje opravdanje djelima.

b) »Budite sveti«: Nikakva uvjerenost u milost ne može nadomjestiti zapovijed. »Tko uvijek govori da za njega ne vrijedi ništa osim nauka..., za njega ne vrijedi ni nauk« (b Jabmut 109b). Nauk je neraskidivo povezan s djelom; nije moguće učiti i poučavati a da ne živiš (M Avot IV,5). Istodobno vrijedi i obratno: »Nauk je veći, jer nauk vodi k djelu« (b Kidušin 40b); jer samo u povezanosti s onim što je zapovjedeno čovjek može pravo djelo i pravilno izvršiti. Čovjek koji je djelovao, zna da je bio u ruci Božjoj i jest u ruci Božjoj! Ozbiljno uzimanje stvorene čovječje samostalnosti za pravo djelo ne remeti ozbiljno uzimanje milosti Božje. Naime, čovjeku kojega je stvorio na svoju sliku, Bog je dodijelio snagu ostvarenja: »Sveti budite! Jer sam svet JA, Bog vaš!« (Lev 19,2). U odgovornoj, konkretnoj odluci pred Bogom čovjek ostvaruje Boga. U tom smislu o. nije cilj odmora već upozorenje na nedovršenu životnu obvezu pojedinca u zajednici Božjega naroda. U tome se židovstvo razlikuje od religije otkupljenja onoga koji poznaje samo svoje Ja i svojega Otkupitelja.

c) Najdublji sadržaj povijesti: O. je utemeljilo povijest Izraela. Povijesnim činom koji je potlačenima omogućio da dožive o., počela je nacionalna egzistencija Izraela: »To sam JA; ja ću vas izbaviti od tereta što su vam ga Egipćani nametnuli. Oslobodit ću vas od ropstva u kojem vas drže, izbavit ću vas...« (Izl 6,6). S otkupljenjem počela je povezanost Boga koji izabire i izabranog naroda, uzajamni odnos u kojem su obuhvaćene ljubav i patnja: »Za svoj ću vas narod uzeti, i bit ću vašim Bogom« (Izl 6,7). Sjećanje na Božje oslobađanje sačuvalo je Izrael u njegovim počecima; na to podjednako upozorava svaka zapovijed (Izl 20,2) kao i Izraelovo priznanje: »Milošću svojom vodio

si ovaj narod, tobom otkupljen,...« (Izl 15,13). To razumijevanje za *najdublji sadržaj njegove povijesti* pojačalo se tijekom stoljeća u kojima se Izrael morao boriti za svoj opstanak i specifičnost. Nasuprot sili, kojom su ga svladavali drugi narodi i raselili u druge zemlje, ostalo mu je uvjerenje da će Bog svoj narod osloboditi iz svakog ropstva (Hagada o Pesahu), jer je za njegovu povijest ona druga istina bila mjerodavna: »Ne silom niti snagom, već duhom mojim« (Zah 4,6). Iz iskustva u počecima rasla je nada u Božja otkupljujuća djela u *budućnosti*. Izraelova *mesijanska* čežnja provela je u djelo samo Božju vlast suprotstavljenu svakoj realnosti sile.

d) Budući ovostrani svijet: Iz nauka o »posljednjim stvarima« ne može se razumjeti nada u o.; time bi bila promašena upravo njegova konkretna povijesna jezgra! Ona je sačuvala biblijsko kao i talmudsko mesijanstvo i mesijanstvo u poslijetalmudsko doba da se ne raspline u bezvremenstvo i besprostornost. Već je i proročka nada u ispunjenje Božje volje u izraelskom pravednom načinu života – i, prema tomu, pravednom načinu života svih naroda – povezana s jednim Davidovim potomkom (Iz 9,6; Am 9,11; Hoš 3,5; Mih 4,4, usp. 1 Kr 5,5). Ni utopijska vizija zemlje ispunjene Božjom spoznajom, duboko povezana s obnoviteljskom težnjom (Iz 11,9; Hab 2,14; Jr 31,34) nije daleko od povijesti. I ona biblijska slika budućnosti, oblikovana u talmudskoj literaturi o mesijanskom dobu, protеže se u *ovostranom* svijetu koji još nije nastupio: »Nema nijedne druge razlike između ovoga svijeta i mesijanskoga doba osim podjarmljenosti (Izraela) u kraljevstvima« (b Berahot 34b; Šabat 63a i 151b). Očekivanje ovostranog otkupljenja ostalo je neokrnjeno i presudno za židovstvo u poslijetalmudskom dobu. Majmonid (1135–1204), koji je staru biblijsko-rabinsku nadu preuzeo u svojih trinaest vjerskih članaka, objasnio je mesijansko kraljevstvo ovako: »Ne treba misliti da će išta u danima Mesije što odgovara prirodnom tijeku svijeta prestati ili poprimiti novi oblik u djelu stvaranja... U to doba neće biti ni gladi niti rata, ni zavisti niti nesloge, jer će biti zemaljskih dobara u izobilju, i svih će dragocjenosti biti kao pljeve. Cijeli svijet neće imati drugih briga osim što će spoznavati Boga« (Mišnc Tora, Hilhot Melahim 12,1.5).

Vezu s poviješću izražava i moderna židovska filozofija otkupljenja kad razmišlja o svladavanju poriva za grijehom (Hermann Cohen) ili o iskorjenjivanju zla, što ga je u povijesti čovječanstva prouzročio čovjek, posvećivanjem svakodnevnog života (Martin Buber), odnosno o razlučivanju zla od dobra (Abraham J. Heschel) i o sjedinjenju svijeta i čovjeka u savršenom skladu s Bogom (Franz Rosenzweig).

e) Skoro očekivanje: Izraelove početne patnje bile su izvorište nade u o.; njegov mukotrpni *put* uvijek je održavao nadu u životu. Jačanje političkih, pravnih i gospodarskih nesigurnosti povećavalo je zahtjev da o. bude u neposrednoj budućnosti. Rabinsko je židovstvo odbijalo odrediti dan otkupljenja; tješilo je one koji su ustrajali u čvrstoj vjeri u Božje ispunjenje obećanog otkupljenja (b Sanhedrin 97b). Za razliku od biblijskih predodžbi, apokaliptika je sa svojim eshatološkim skorim iščekivanjem premjestila sve procese otkupljenja u stvarnost koja se ne obazire na svijet i njegovu povijest. S obzirom na takvo iščekivanje obnovljena svijeta, koji je više od puke ponovne uspostave pravremena, mudraci su razmišljali o tome smije li čovječje djelovanje iznuditi o., pa su nedvosmisleno upozorili mesijanske aktiviste: »Pa nećeš se valjda više žuriti od Stvoritelja« (IV Ezr 2. odnosno 4,34).

f) Onaj koji dolazi: Bog koji čeka odgovor svojega naroda i svih naroda obećava dolazak očekivanoga. Davidov potomak koji ispunjava nadu dokazani je pomazanik (2 Sam 23,3). U otkupljeničkom radu i on je samo oruđe u Božjim rukama (Midraš Tehilim za Ps 31,2, usp. Mehilta Rabi Jišmaela, *Piska* XIV,51).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica 14*, Jerusalem 1972, 1–9.

D. VETTER

2. kršćanski

O. je fenomen koji uglavnom dolazi u svjetskim religijama. On pretpostavlja egzistencijalnu situaciju zla iz kojega bi čovjek koji sluti božansko želio biti osloboden. Prema mističkom odnosno profetskom temeljnom ustrojstvu svjetskih religija – kad se kao osnova uzme spasenjska shema – općenita situacija zla dade se svesti ili na »prianjanje uz svoje ja« ili na »bolesnu ovisnost o svome ja« pojedinačnog čovjeka (grijeh). Dok su »ja« i »spasenje« u mističkim religijama nespojive veličine, postoji razlog za izoliranje od Boga u

profetski strukturiranim religijama »u usmjerenju svih čovjekovih bitnih snaga na ja i njegove potrebe« (G. Mensching, *Die Religion*, 1959 [TB 1962], 234), tj. u upućenosti na sebe, u čovjekovom egoizmu. Ove uvodne religijsko-znanstvene naznake olakšavaju svrstavanje specifično kršćanske ideje otkupljenja. Egzistencijalna i općenita situacija zla, iz koje treba omogućiti oslobađanje, je – kršćanski rečeno – grijeh. Ne misli se na konkretno i aktualno počinjene grijehe, nego na *jednu* negativnu *temeljnu situaciju* zla koja neizbježno pogađa svakoga čovjeka i iz koje se istom ostvaruju pojedinačni grijesi.

Kršćansko o. je nedjeljivo povezano sa značenjem Isusa Krista, s tumačenjem križa i uskrsnuća. Isusova smrt tumači se u različitim slikama i predodžbama, prije svega u onima iz Staroga zavjeta: Upitno je svodi li se na samog Isusa tumačenje njegove smrti kao okajanja. Sinoptička mjesta Mk 10,45 i 14,24 mogla bi prije pripadati kerigmi prazajednice. Kod Pavla nalazimo više načina tumačenja Kristove smrti. Prema Rim 5,6.8; 8,32; 14,15 itd. Krist je umro »za nas«, tj. njegova se smrt tumači kao *žrtva okajnica*. Prema Gal 3,13 »Krist nas je otkupio od prokletstva Zakona postavši mjesto nas proklet«. Slika *otkupa* (usp. Mk 10,45) odnosi se na zatvorenika ili roba. Daljnji obrazac tumačenja je misao o *žrtvi*. U Poslanici Hebrejima ona je oblikovana u ideju Kristove velikosvećeničke žrtve samoga sebe (usp. 2,17; 5,1; 7,1–28 i sl.). Njegova smrt, dakle, kao žrtva okajava krivnju ljudi i time utemeljuje zajedništvo između Boga i čovjeka. Daljnji obrazac je obrazac pomirenja prema kojem Bog po Isusu uspostavlja mir između sebe i čovjeka (Rim 5,10 i d.). Dolazi i predodžba *uzajamne razmjene*, npr. 2 Kor 5,21: »Njega koji je bio bez ikakva grijeha Bog učini mjesto nas grijehom, da mi u njemu postanemo pravednošću Božjom«. Osobito važno tumačenje Božjeg čina u Kristu je *opravdanje*, poglavito u svojoj pavlovskoj verziji (Rim 3,28). Ma kako različita bila shvaćanja o otkupljenju u pojedinačnome, zajednička im je temeljna misao da je sam čovjek bespomoćan i da o. uvijek polazi od Boga koji ga je izvršio u Kristu. Kršćanska teologija je razvila – gradeći na novozavjetnim osnovama – uzorke tumačenja, ali koji se mogu tipološki rasporediti. Prema tomu, polazi li se od *utjelovljenja* ili *križa*, slijede drugi obrasci mišljenja. Ponajviše mistički obilježena istočnocrkvena teologija usmjerava se uglavnom na utjelovljenje. Njezina velika tema je Božje očovječenje i čovjekovo pobožanstvenje: »Bog je postao čovjekom da bismo mi postali božanski« (Atanazije). Pod utjecajem grčke misli, zaokupljene bitkom, grijeh od kojega se treba otkupiti, važi kao nedostatak u bitku. Bog je čisti bitak i besmrtnost. Biti odijeljen od Boga znači gubitak bitka i stoga prolaznost i smrtnost. Krist na temelju utjelovljenja Logosa ujedinjuje oba svijeta u *jednoj* osobi: božanstvo i čovječtvo. Pritom božanski bitak uzdiže ljudski tako da je o. jednako dovršenju čovjeka u Bogu.

Zapadno kršćanstvo razumijeva odnos između Boga i čovjeka kao *pravni*. Učenje o opravdanju koje je Pavao razvio u Poslanici Rimljanima nastalo je, što je znakovito, u Rimu gdje je bila jako judeokršćanski obilježena zajednica »pripadnici koje su poznavali zakon i kojima je na srcu ležalo pitanje o Božjoj pravednosti i o ispunjenju njezinih zahtjeva od strane ljudi« (E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, 1971, 40). Nasuprot Bogu, zakonodavcu, stoji neposlušan čovjek koji se nalazi u stanju Božje udaljenosti, ne na temelju nedostatka bitka nego zbog namjernog okretanja od Boga, zbog svoje pobune protiv Boga za koju snosi krivnju. Čovjek je za kaznu zbog svoje krivnje izgubio onostrano spasenje. To mora okajati, jer se razljućen Bog mora izmiriti. Kako je grešan čovjek u tome nesposoban, Bog pomaže šaljući Krista. Taj Bogočovjek omogućuje čovječanstvu da prinese potrebnu zadovoljštinu, žrtvu koja se zahtijeva.

Srednjovjekovno shvaćanje otkupljenja bilo je posebno obilježeno učenjem o satisfakciji Anselma Canterburyjskog (1033–1109). U svom zapisu zamišljenom kao dijalog »Cur Deus homo« (Zašto je Bog postao čovjekom?) Anselmo hoće dokazati i razložiti uopće o., zašto se ono moralo dogoditi upravo događajem Krista. Zbog istočnoga grijeha čovjek je izašao iz prvobitnog stanja pravednosti. Taj grijeh Anselmo ciljano tumači tako što čovjek nije Bogu iskazao poštovanje koje mu pripada, pa je time poremetio poredak koji je Bog htio. Taj se poredak sastojao od podređenosti čovjekove volje božanskoj volji. Čovjek mora

izvršiti pokoru jer grijeh *mora* biti kažnjen. Ne bi odgovaralo Božjoj pravednosti kad bi u svom kraljevstvu ostavio nešto nesređeno.

Za svaki propust, da bi se okajao, treba više od same nadoknade štete. Čovjek, međutim, nije kadar izvršiti pravu nadoknadu. Sve što on može (»kajanje, skrušeno srce, poniznost, post, svakojake tjelesne muke, milosrdno davanje i opraštanje, poslušnost« [XX]), samo je izraz obveznih djela. Iz toga nužno slijedi da netko *drugi* mora nastupiti za čovjeka i umjesto njega preuzeti okajanje. Sam Bog ne bi nikada mogao odustati od kazne jer to »ne leži u Božjoj slobodi ni dobroti niti Njegovoj volji«. Do ove točke razgovora Anselmo tako argumentira kao da se uopće ništa ne zna o Kristu. Na temelju svog povjerenja u ljudski razum on vjeruje da njegov sugovornik sam po sebi mora doći do uvida u nužnost događaja Krista. No ispunjenje božanskog plana s ljudima »može se dogoditi samo ako za čovjekov grijeh prema Bogu netko uzvrati nečime što je veće od svega – izuzev samoga Boga. Tako mora i onaj, kojem je takvo rješenje moguće, biti veći od svega što nije Bog. A samo je sam Bog iznad svega što je tu. Dakle, također samo Bog može učiniti tu zadovoljštinu. S druge strane, mora je učiniti čovjek jer inače upravo on ne bi učinio dostatno. Prema tomu, mora je izvršiti Bogočovjek« (VI).

Abelard (1079–1142) odbacuje Anselmovo tumačenje. Po njemu, Bog je svim ljudima objavio svoju ljubav u Isusu Kristu, koji je postao čovjekom. Krist je stoga čovjekov učitelj i uzor sve do krajnje vjernosti u smrti na križu. Isusova ljubav budi u ljudima uzvratnu ljubav koja je osnova za oproštenje grijeha. Isus nadopunjuje svojim zagovorom ono što nedostaje čovječjoj ljubavi.

Najveći srednjovjekovni teolog Toma Akvinski (1225–1274) i većina teologa koji ga slijede slažu se s Atanazijevom starocrkvenom misli o pomirenju i povezuju je djelomično s razmišljanjima Anselma i Abelarda.

Reformacija je kao središte ukupne novozavjetne poruke prepoznala novozavjetno učenje o opravdanju – dakle jedno od više novozavjetnih učenja o otkupljenju. Dok protestantska teologija uči o opravdanju *samo* iz milosti i bez čovjekove zasluge, katoličanstvo uz to naglašava, u priključku na Tridentski koncil, i čovjekovo sudjelovanje (→ Opravdanje). U dijalogu sa židovstvom i islamom protestantsko je učenje o opravdanju dovelo do toga da se često ove obje religije krivo shvaćaju kao religije zakona i samootkupljenja. Taj religijsko-povijesni »prafenomen«, koji je evangelički teolog i religijski znanstvenik Heinrich Frick istaknuo kao »katoličko-protestantski razdor«, zastario je interkonfesionalno isto tako kao što je samo uvjetno primjenljiv na opću religijsku povijest (H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, 1928, 86–107).

Značajno je u modernoj protestantskoj teologiji učenje Paula Tilicha (1886–1965) o spasenju. Spasenjski cilj je za njega »ponovno sjedinjenje« u »novom bitku« čovjeka koji se u grijehu (→ Grijeh) otudio od Boga. To se zbiva *sudjelovanjem*, tj. tradicionalno formulirano, »ponovnim rođenjem«, *prihvaćanjem* novoga bitka u »opravdanju« i *preobrazbom* kroz novi bitak, »posvećenjem«. Naposljetku, o. u Tillichovu smislu je ponovno sjedinjenje onoga što je rastavljeno. Tako ovo učenje o otkupljenju cilja na Boga i na svladavanje rastavljenosti od njega u stanju Novoga bitka.

U novijoj diskusiji o otkupljenju kritiziralo se između ostaloga privatiziranje spasenja koje je pospješio Luther i Bultmannova egzistencijalna teologija. Tomu se suprotstavlja misao kozmičkog otkupljenja (npr. kod Tillicha, Teilharda de Chardina, P. Schütza i ostalih). »Svijet prirode« ne promatra se »samo kao pozornica ili scenarij za dramu osobnog otkupljenja«, nego je uračunat u o. (J. Sittler). U aktualnoj teološkoj diskusiji o krizi okoliša S. M. Daecke je između ostaloga ukazao na svetost prirode »jer je Bog u Isusu ušao u nju da bi je otkupio«. O. u smislu ekološke teologije treba krenuti od kristološkoga, pneumatološkog, na stvoreni svijet usredotočenog polazišta. Ako se o. shvaća kao oslobođenje/emancipacija, tada to uključuje jače društveno-političko usmjerenje.

Lit.: G. Mensching, *Die Idee der Sünde*, 1931, isti, *Zur Metaphysik des Ich*, 1933; H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, 1972; G. Bitter, *Erlösung*, 1976; E. J. Sharpe/John R. Hinnells (Hrsg.), *Man und his Salvation*, 1973; H. Schär, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologische Aspekte*, Zürich 1950; S. M. Daecke, Umwelt im Christentum, u. *Ethik der Religionen – Lehre und Leben*, Bd.5: *Umwelt*, 1986, 26 i d.

U. TWORUŠKA

3. islamski

Biblijska pripovijest o istočnom grijehu i o progonstvu iz raja i dalje, doduše, živi u islamu, no on ipak odbacuje nauk o istočnome grijehu. Čovjek je sposoban bez tuđe pomoći postići blaženstvo. Jer Bog samomu sebi propisuje milost i svaki je čovjek odgovoran za samoga sebe. Blaženstvo omogućuju jedino dobra djela koja čovjek čini za spasenje svoje duše. Što je više dobrih djela, to je opravdanija nada u milost. Grijeh ima i jednu pozitivnu vrijednost. Muhamed je navodno kazao: »Ako ne biste bili grešni, onda bi vas Bog uništio i doveo nove ljude koji čine grijeh kako bi im oprostio«. Ibrahimu ibn Adhamu, umro između 776. i 783., prilikom molitve govorio je nepoznati glas: »Bezgrešnost, za koju Me moliš, htjeli su svi ljudi dobiti od Mene. Ali ako udovoljim tebi i njima, onda ćete biti lišeni moje milosti«. Čovjek biva pročišćen svojom poslušnošću prema Bogu, kajanjem i pokorom, molitvom i postom, žrtvom i dobročinstvom.

Mistici uče drugom putu otkupljenja: putu duhovnoga sjedinjenja s Bogom ili putu ljubavi prema Gospodinu. Onaj tko je prošao kroz žarki plam ljubavi, taj je siguran od drugoga izgaranja, naime onoga u paklu. Rabija (u. 801) je pitala Boga: »Hoćeš li paklenom vatrom spaliti srce koje Te ljubi?«. Božanski glas odgovara: »Mi nismo takvi da bismo to učinili. Nikako ne misli loše o nama!«. Pokajnik će sudnjega dana potrti svoja zla djela dobrima. Obični se musliman zahvaljujući svojoj isključivoj pripadnosti islamu osjeća sasvim sigurnim od Božje kazne. Produhovljeni pobožnik, nasuprot tomu, uvijek se koleba između straha za sebe i nade za druge.

Lit.: Gotthard Jaeschke, Sucht auch ein Muslim. Erlösung und wo findet er sie?, u: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (1957), 294–301; Hans Heinrich Schaeder (i dr.), Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken, u: *Morgenland* (1936), 28 (55–79): Die Erlösungssucht in der islamischen Mystik des Mittelalters.

S. BALIĆ

P

PAKAO

1. židovski

a) Šeol ili carstvo mrtvih: Šeol je u hebrejskoj Bibliji naziv za mjesto svih mrtvih (Post 37,35; Iz 38,10). Predodžba ga je tražila u »dubini zemlje« (Ps 63,10; 95,4), u »vodi ispod zemlje« (Job 26,5 i d.; 38,16 i d.), kao mjesto potpune tame bez povezanosti sa zemljom živih i bez povratka na nju (Izr 2,18 i d.), kao »grob« i »propast« (Ps 88,12); no, prije svega izjednačila ga je s »jamom« (Job 26,6) i s truleži (Ps 16,10). Mrtvi koji borave u *šeolu* više ne mogu hvaliti Boga (Ps 88,11; 115,17; Iz 38,18 i d.). Takve su misli živjele još u II. stoljeću pos. Kr. (Sir 14,16; 51,6). Apokrifsko-pseudoepigrafska literatura ipak je bila izložena različitim promjenama kada se u to doba u židovstvu razvio pogled na individualnu odmazdu. Sada se sa *šeolom* povezuje pomisao na mjesto kazne. U nekim se djelima razlikuje nekoliko razina u *šeolu* (IV Ezr 5/7/,36 i d.): na donjoj razini muče se bezbožnici još prije uskrsnuća mrtvih, a na najvišoj pravednici uživaju u blaženstvu.

b) Gehena ili mjesto suda: Drugi autori »šeol« zamjenjuju »gehenom«. To je oblik grčkog naziva za Hinomsku dolinu koja se proteže do jugoistočnog dijela Jeruzalema. U doba kraljeva na tom je mjestu podignut žrtvenik na kojem su ljudi morali provoditi djecu kroz oganj žrtvujući ih bogu Molohu (Moleku) (2 Kr 23,10; Jr 32,35). Kao kaznu Božju za taj nezakoniti obred trebalo je Hinomsku dolinu pretvoriti u polje leševa i preimenovati je u »Dolinu klanja« (Jr 7,31 i d.; 19,6 i d.). U doba nakon babilonskoga sužanjstva čini se da je Hinomska dolina doista služila kao neuobičajeno groblje, možda i stratište (Jr 31,40; Iz 66,24). U puku je tada nastalo mišljenje da se ovdje na posljednjem sudu kažnjavaju grešnici. *Gehena* se još u II. stoljeću pr. Kr. topografski povezivala s Hinomskom dolinom (etiop. Henok 26,4; 54,1), a zatim su je autori apokrifa i pseudoepigrafa povezivali s prostorno neodređenom predodžbom pakla ili podzemnog svijeta: »Taj prokleti klanac namijenjen je vječno prokletima; ondje se skupljaju svi čija usta govore nedoličnosti protiv Boga i koji izgovaraju drskosti protiv njegove slave« (etiop. Henok 27,2).

c) P. (gehinom) u tradicijskoj literaturi: Mišljenja o mjestu i sudbini prokletih prodrle su u školske rasprave. Rabini su tumačili »gehinom« (hebr.) kao ognjenu peć (Mehilta Izl 20,18; b Eruvin 19a) kao i apokaliptika (etiop. Henok 90,26 i d.; 108,4; 109,9) i pretpostavili da je jedan od tri ulaza u p. blizu Jeruzalema; drugi su ulaz prepoznali u pustinji gdje je zemlja progutala Korahovu družinu; treći su su prebacili k Joni na more (Jon 2,3; b Eruvin 19a; Sanhedrin 110b). Bogatstvo njihovih ideja nastanilo je *gehinom* iznad nebeskoga svoda, odnosno iza brda tame (b Tamid 32b), izračunalo dimenzije pakla (b Pesahim 94a; Taanit 10a), pregledalo njegovih sedam odjeljaka (b Sota 10b) i pustilo da se osjeti šezdeset puta jači pakleni oganj (b Berahot 57b) koji usijava izvore Tiberijade (b Sanhedrin 39a). Okrutnu i pretjeranu maštu o kažnjivoj odmazdi zauzdalo je načelo Mišne: »Kazneni sud za grešnike u paklu (*gehinom*) traje dvanaest mjeseci« (Edujot II,10). Nakon prikaza kraja grešnikâ (b Roš ha-Šana 17a) slijedi zagovor pravednikâ za njih, pa ih Bog izvodi iz pepela u vječni život (Jalkut Mal 3,21). Od Rabi Simona ben Lakiša (III. stoljeće pos. Kr.) predajom je sačuvana rečenica: »Nema čistilišta u svijetu koji dolazi« (b Avoda zara 3b; Nedarim 8b). Time se misli na vrijeme mesijanskog otkupljenja.

Kasnije židovstvo slijedilo je Majmonida koji je sve osjetilne predodžbe o onome svijetu objasnio odgojnom namjerom ispunjenja zapovijedi (komentar Mišne na Sanhedrin X,1).

Lit.: C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, New York 1974, Index. D. VETTER

2. kršćanski

S pojmom »p.«, a u germanskoj mitologiji »carstvo mrtvih«, u brojnim se religijama povezuje misao o kazni. SZ isprva još ne poznaje neko mjesto odmazde nego samo boravište umrlih, šeol, kao prebivalište svih mrtvih, dobrih kao i zlih. U kasnom židovstvu, pod utjecajem iranskih predodžbi o uskrsnuću mrtvih, došlo je do promjene. Razlikovala se sudbina dobrih od sudbine zlih u šeolu i sam se šeol zamišljao kao da je podijeljen na dvije nepremostive komore, na jednu za dobre i drugu za zle. S vremenom se uz ovu predodžbu razvila zamisao eshatološke kaznionice, tzv. gehena, kao vječni p. za grešnike gdje »gledat ću trupla ljudi koji se od mene odmetnuše: crv njihov neće umrijeti i njihov se oganj neće ugasiti« (Iz 66,24; usp. Jdt 16,17; Sir 7,17; Mk 9, 48). Od svog iskona ta je predodžba povezana s dolinom Hinom koja je bila na zlu glasu kao mjesto štovanja idola i ispunjeno prijetnjama sudom (Jr 7,32; 19,6). Iz toga je proizašlo vjerovanje da je dolina Hinom mjesto vječnog prokletstva.

Ove obadvije starozavjetne tradicije, predodžba o šeolu i geheni, nalaze se i u NZ pri čemu je u svakom slučaju predodžba o geheni nadmašila predodžbu o šeolu pa ju je i potisnula. Eshatološko mjesto kazne za grešnike naziva se gehena = p. (usp. Mk 9, 43.45.47; Mt 5,22.29 i d.; 10,28; 18,9; 23, 15.33; Lk 12,5) koji prijeti svima onima koji odbijaju od Boga ponuđeno spasenje. Sinonimi za p. su: vječni oganj (Mt 18,8; 25,41), neugasivi oganj (Mk 9,43; Lk 3,17), ognjena peć (Mt 13,42.50) i ognjeno jezero koje gori sumporom (Otk 14,10; 19,20; 20,10.14 i d.; 21,8). Kao mjesto gdje vladaju »tama« – slika iz predodžbe o šeolu – »plač i škrgut zuba«, opisan je p. kod Mt (8,12; 13,50; 22,13; 24,51; 25,30). U Ivanovu evanđelju, Djelima apostolskim i poslanicama često je, doduše, riječ o konačnom kažnjavanju grešnika, ali se ne ulazi u potankosti o načinu i mjestu toga kažnjavanja. Kaže se: oni nalaze osudu i smrt (Iv 3,36; 5,14.29; 6,53; 10,9; Rim 6,23), vječnu propast (2 Sol 1,9; 1 Sol 5,3; 1 Tim 6,9), propast (Rim 9,22; Fil 3,19), oni propadaju (1 Sol 2,10; 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15; 4,3) i ne stižu u kraljevstvo Božje (1 Kor 6,9).

Sažetak: Kršćansko učenje o eshatološkom mjestu odmazde (paklu) izvodi se iz obadviju spomenutih starozavjetnih predodžbi šeola i gehene. Ono kaže da čovjeku u životu, na temelju njemu vlastite slobode odlučivanja, prijeti stvarna mogućnost vječne propasti. P. je tako pučki izraz za nepostignuto spasenje, jer ga sam čovjek nije zaslužio.

Lit.: H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Zürich/Einsiedeln/Köln ³1982, 758-759; LThK, Bd. 5, 445–450; J. Ratzinger, *Eschatologie, Tod und ewiges Leben* (*Kleine katholische Dogmatik*, Bd. 9), Regensburg ²1977, 176–179. L. HAGEMANN

3. islamski

Muslimanska oznaka za p., *džehenem*, je hebrejskoga podrijetla. Ona znači: duboki zdenac, duboka jama. Iz kuranskih tekstova jasno ne proizlazi, radi li se kod te riječi o običnoj oznaci mjesta, na kojemu će grešnici trpjeti svoje kazne, ili o nekom pokretnom elementu duševne boli. Prilog zadnjem razumijevanju govore formulacije poput: »i džehenem se toga dana prinese« i »džehenem će se povećati« (89,23–24) kao i »džehenem gotovo da se raspada od srdžbe« (67,8). Dakle, unaprijed je uskraćeno neko čvrsto doslovno razumijevanje. U opisnome jeziku Kurana p. je zastrašujući predio u kojemu vladaju vatra, zmije, ključala voda, ledene pustinje i druge grozote, ali predio u kojemu nema smrti. »Kuran govori o raju i paklu jedino kako bi imao pomoćno sredstvo za to da obične ljude navede na vođenje pravednoga i časnoga života i za napredovanje k istini; on pritom ne polaže nikakvu vrijednost na pojedinosti, npr. na pitanje, radi li se o mjestima ili stanjima« (Muhammad Hamidullah, *Der Islam*, Salmiyah-Kuwait 1973, 102).

Učenjaci nisu jedinstveni s obzirom na pitanje, traju li paklene kazne vječno. Hanefitska pravna škola smatra ih privremenim.

Lit.: Muhammad Hamidullah, *Der Islam*, Salmiyah-Kuwait 1973. S. BALIĆ

PAPINSTVO → UČITELJSTVO, → SLUŽBA, → CRKVA

PASTORAL → DUŠOBRIŽNIŠTVO

PATNJA

1. židovski

Svijest o solidarnosti, izrasla iz povezanosti u porodici i plemenu, oblikovala je staro temeljno načelo: »Svi Izraelci jamče jedan za drugoga« (Sifra Lev 26,37; usp. b Sanhedrin 27b; Šavuot 39a; Roš ha-šana 29a). Kao što svi solidarno jamče za pojedinca, tako i svaki pripadnik naroda Saveza nastupa pred Bogom (Izl 19,8; 24,3.7) kao solidarni dužnik. To zajedničko jamstvo jasno se pokazuje i kod udaraca koji zadese zajednicu (Izl 20,5). Čini se da su prirodne katastrofe najprije potaknule razmišljanja o pravednosti kolektivne nesreće (Post 18,22 i d.; 2 Sam 24,17). Dogmatski aspekt Božje osvetničke uzročnosti jasno je utvrdio: p. pokazuje krivnju (Hoš 10,13 i d.; Izr 22,8; Job 4,7 i d.). No propast Judeje, Jeruzalema i prvoga Hrama uzdrmala je istinu o solidarnom kajanju; ono što je odavno bilo određeno kao pravednost za pojedinca: »Neka se očevi ne osuđuju na smrt zbog sinova ni sinovi zbog očeva; neka svatko za svoj grijeh gine« (Pnz 24,16; 2 Kr 14,6), sada se najavljuje kao Božje buduće djelovanje na rodove naroda (Jr 31,29 i d.).

Optužba Božja »Zašto?« iz patnje (Ps 10,1; 22,2; Job 3,20) ne poriče da sve dolazi od Boga (Job 3,23; 16,11; 19,10); u njoj se pita kako se p. slaže s djelovanjem Božjim u prošlosti, koje su oci posvjedočili (usp. M. Buber, *Der* Glaube der Propheten, 1950, u: *Werke II*, 1962, 233–484, posebice 430 i d.; isti, *Recht und Unrecht*, 1952, 39–61; Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, 1975, 303 i d.). U promjeni osobnoga životnog iskustva skupljala se sudbina cijeloga naroda: »A meni je milina biti u Božjoj blizini, imati sklonište svoje u TEBI. Pripovijedat ću sva tvoja djela« (Ps 73,28). Zajedništvo s Bogom stječe se patnjom. Tko dobrovoljno pati, ljubi Boga. Uvid pojedinca u pravi smisao dobiva egzemplarno značenje: »Kako je dobar Bog Izraelu: onima koji su čista srca« (stih 1). U osobnome mišljenju sažeo se Izraelov pristanak na put koji kroz patnju vodi k Bogu: tko je čista srca, doznaje da je Bog s njim. Stoga mudraci upućuju na to da se u patnji spozna razlog pohvale Boga: »Ne činite sa mnom što drugi (neizraelićani) obično čine u zemljama. Kad ih snađe dobro, slave svoje božanstvo..., a kad ih stigne kazna, tada psuju božanstvo... No, kad Izraelu donesem dobro, zahvale, a zahvalc i kad im donesem patnju« (Mehilta Izl 20,23; usp. Sifre Pnz 6,5; Tanhuma 90b; b Berahot 5a; 60b). Rabini su tražili da se čovjek povije pod patnjom, jer ona navodi ljude na obraćenje i donosi kajanje (j Taanit I,63d; M Joma VIII,8; Tos. Joma V,6 i d.; b Sanhedrin 97b; 101a). Oni poučavaju o poniznosti u patnji kao predavanje u Božjoj ljubavi (Sifre uz Pnz 6,5; b Berahot 5a; Sanhedrin 101a). Onaj tko daje život, nosi ga i u svojoj patnji; u takvoj sigurnosti predavanje postaje služenje Bogu (Mehilta Izl 12,1; b Berahot 32a; Bava mecia 85a). U tom kontekstu treba razumjeti i Riječ da se nepravdi, koja je nekomu učinjena u osobnom životu, ne treba suprotstaviti silom (b Megila 28a; Joma 23a). Učitelji su opominjali: »Čovjek neka uvijek pripada progonjenima, a ne progoniteljima« (b Bava kama 93a; usp. 92b) i zagovarali: »O onima koji su poniženi a da sami ne ponizuju, koji slušaju pogrde a da ih ne uzvraćaju, koji djeluju iz ljubavi (prema Bogu) i raduju se patnji, Sveto pismo (Suci 5,31) kaže: Oni koji ga ljube nek budu kao sunce kada se diže u svojemu sjaju« (b Šabat 88b); oni prednjače dobrim primjerom: »Kad bi Mar bar Rabina završio molitvu (Osamnaest blagoslova), obično bi rekao: Bože moj! Sačuvaj moj jezik od zla, moje usne od varljiva govora. Onomu tko me proklinje, neka šuti moja duša, moja duša neka bude kao prah na zemlji za svakoga (= po kojem će svatko gaziti)« (b Berahot 17a). Osobitost židovskoga naroda, njegova prejaka volja za životom, koja ne dopušta ravnodušnost prema svijetu i odricanje od njega, jer ga je stvorio Bog, nije u patnji nikada prepoznala temeljni oblik života, nego Božji poziv čovjeku da bude stvoritelj po njegovoj volji: »Ako čovjek vidi da će ga snaći p., neka preispita svoja djela... Ako ih je ispitao i nije ništa (nedostojno u njima) našao, neka potraži razlog svoje patnje u zanemarivanju učenja Tore... Ako (ni) tada nije ništa našao, onda su to svakako kažnjavanja ljubavi« koje u ljubavi treba prihvatiti (b Berahot 5a).

Lit.: H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, 1924/1978, 274–82; C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1974, 542 i d., 583 i d.; J. Maier/P. Schäfer, *Kleines Lexikon des Judentums*, 1981, 186 i d.; G. B. Ginzel, Hrsg., *Auschwitz als Herausforderung für Juden ud Christen*, 1980, 132 i d., 157 i d., 413–80. D. VETTER

2. kršćanski

Ni u jednoj drugoj religijskoj tradiciji nije p. tako snažno prikazana u slikama kao u kršćanstvu – makar su ti prikazi stoljećima bili teološki osporavani. Uz klasičan prizor raspeća ili mučeništva mogu se gotovo proizvoljno očitati fizičke, psihičke i socijalne dimenzije ljudske patnje. P. u kršćanskom shvaćanju ne obuhvaća samo tjelesnu bol nego i učinke moralnog zla sve do sudbonosne nesreće. Za kršćane je p. nerazrješivo povezana s grijehom čiji je podstrekač đavao i čija je naplata pakao. Pa ipak, p. kao čista kazna sužava kršćansko shvaćanje i Isus ju je izričito odbacio (usp. Iv 9,1–7; Lk 13,1–5). Ključ za razumijevanje patnje može se lakše naći u njegovim riječima: Blago vama, siromasi, ... koji sada gladujete ... koji sada plačete ... kad vas ljudi zamrze ...« (Lk 6,20–22). Kao što je sigurno da je Isus točno ove riječi rekao uistinu siromašnima i patnicima u svojoj okolini, tako je on stvarno propatio svoju vlastitu muku, a sučeljavanje s patnjom istodobno je trajan pokušaj da se izađe na kraj s tom nepobitnom činjenicom.

Sjećanje na Isusovu muku djelovalo je zapravo kao uzor najprije kod Pavla. Njegove su osobne patnje »Kristove patnje« koje sa sobom donose »preobilnu utjehu« (2 Kor 1,5); i on ohrabruje zajednicu da ga u tome slijedi kao »ljudi bez ičega ... a zapravo oni koji posjeduju sve« (6,10). Trebamo »s njim trpjeti – da s njim budemo i proslavljeni« (Rim 8,17), doduše u spoznaji »da sva stvorenja zajedno uzdišu i da se sva skupa nalaze u porođajnim mukama sve dosad«, ali u nadi »objavljivanja sinova Božjih« (8,19.22). U vrijeme prvih progona kršćana p. je bila shvaćena kao iskušavanje vjere (usp. »propadljivo zlato koje se iskušava u vatri«, 1 Pt 1,7; Jak 1,2–4, Heb 12,4–11).

Ta praksa prevladavanja patnje, koja čini patnju korisnom za vjeru, kršćanima je svaki puta bila važnija od teorija koje trebaju osvijetliti patnju kao 'problem'! Pa ipak, kršćani su vrlo rano bili suočeni s pitanjem stoika: Kako Bog, koji je istodobno nadasve dobar i svemoćan, uopće može dopustiti zlo? Još je Toma Akvinski jasno prepoznao značenje toga pitanja za teologiju. Polazište za rješenje, koje prevladava u povijesti vjere, potječe od Augustina: Stvorenje je u svojoj biti dobro i zato p. može biti samo od Boga dopušten nedostatak u dobrome. Drugo je polazište koje seže do Ireneja i koje je teologija dosta napustila, ali je posvuda prisutno u duhovnosti: P. je uistinu nešto loše, ali što je Bog izričito htio da bi čovjeka podvrgnuo procesu učenja pri kojem postaje sve sličniji Bogu.

Kršćanstvu se u njegovu sučeljavanju sa zlom često predbacivao robovski moral podređenosti, čak fatalizam i mazohizam; kršćanstvo je navodno sublimiralo patnju umjesto da svlada njezine uzroke. Pa ipak, kršćansko shvaćanje patnje sadrži posvemašnju mogućnost da svlada apatičnost (nesposobnost za proživljavanje patnje) i potmulu nijemost u pogledu patnje, te da je preobrazi u optužbu i protest, u prihvaćanje i priopćavanje patnje kako bi radilo na njezinu svladavanju i smanjivanju u solidarnosti sa svim ljudima.

Lit.: J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970; J. Hick, *Evil and the God of the Love*, New York 1966; D. Solle, *Leiden*, Stuttgart/Berlin 1973. J. MAY

3. islamski

U središte islamske vjere nije uključen nikakav događaj patnje koji bi imao spasenjsko značenje, na kojemu bi se mogla izgraditi teologija patnje. Šijitski islam predstavlja iznimku u pogledu toga. Predodređen za životnu borbu, čovjek je izložen stalnim strahovima i patnjama. No život pruža i mnoge radosti. Muslimanska je slika svijeta prije optimistična nego pesimistična. Čovjeku se s bogoslužjem pruža prilika za sklapanje prijateljstva s Bogom. »Zaista za Božje prijatelje nema straha niti će oni tugovati« (10,62). Snagom duše, koja raste iz takova odnosa povjerenja, mogu se bolje svladati životni problemi a p. lakše podnositi.

Šijitski islam poznaje motiv pasije. To je ubojstvo Huseina, Muhamedova unuka, u Kerbeli 680. godine. Jedan motiv pasije bio je prisutan i u vrijeme prvih naviještanja u Meki. Zbog događaja u Medini taj se motiv kasnije izgu-

bio. Novonastali motiv pasije omogućio je kod šijita nastanak religioznih predodžbi kojih inače nema u islamu. Tu spadaju pojava božanskoga u čovjeku i paruzija (usp. Shī'a, u: HI, 685).

Lit.: Mahmoud M. Ayoub, The Problem of suffering in Islam, 1,2, u: *Alserât* 8 (1982) 2, 3/4, 11–21; 26–35; 'Umar Austin, Suffering in Muslim religious thought, u: *Islamic Quaterly* 26 (1982), 27–39. S. BALIĆ

PISMO → SVETO PISMO

POGANI

1. židovski

Dva suprotna stajališta svijeta narodâ u biblijskoj i talmudskoj literaturi otežavaju rasvjetljavanje stvarnoga stanja. Jedno je stvoreno na svijesti zajednice ustanovljene prema propisima (Izl 20,2–17) koja se primjereno obraća pojedincu kao cjelini. Snaga koja ujedinjuje zakonodavnih Deset zapovijedi (Izl 34,28; Pnz 4,13; 10,4) proizlazi iz samoopredjeljenja Boga kao spasitelja Izraela kojemu se obraća, a time i svakom pojedincu u oslobođenom narodu (Izl 20,2), ali ne iz naglašavanja njegove uloge vladara svijeta, a on to ipak jest (19,5). Prema volji davatelja temeljnoga zakona taj se zakon treba izvršiti u životu (ne u vjeri) zajednice, tj. priznati njegovu isključivu vlast i vodstvo u povijesno djelotvornom odvajanju od drugih naroda i njihovih bogova odbijanjem služenja idolima, slikama i čarobnjaštvu (20,3–6). Radi očuvanja i zaštite žive veze sa svojim Gospodinom, izabrana zajednica morala se odijeliti od narodâ među kojima je živjela i nije smjela postupati prema »zakonima, običajima narodâ« (*hukot ha-gojim*, Lev 18,1–5; 20,1–4.23; Pnz 12,31; 18,11–14; Jr 10,2) niti se s njima oroditi sklapanjem braka (Izl 34,11–16; Pnz 7,2–6; Ezr 9 i d.); ona se mora kloniti svih stranih propisa i običaja koji bi je mogli navesti na idolopoklonstvo ili bezbožništvo (Sifra Lev 19; b Šabat 67a; Sanhedrin 101a; Tos. Šabat VII i VIII; Majmonid, Mišne Tora, Hilhot akum XI,1,2; Šulhan aruh, Jore dea 178,1,2). Taj zahtjev postavljen izabranom narodu, koji je njegova beskrajna patnička povijest pod vladavinom stranih naroda samo pooštrila nakon razorenja prvoga, a posebice drugoga Hrama, stvorio je negativno značenje riječi »narodi« (*gojim*) kao »p.« koji »ne poznaju« istinskoga, jedinog Boga (Jr 10,25; Ps 79,6), tj. istoga pojma koji Izrael može označiti kao »sveti narod« (*goj kadoš*) (Izl 19,6). Iz zabrinutosti mudraca za opstanak izabranoga naroda i njegove zadaće izrasle su one izreke sačuvane u tradicijskoj literaturi koje židovstvo, izloženo opasnim utjecajima svojeg okoliša, trebaju podsjećati na njegovu obvezu koju im je dao Bog i podgrijavati ga, izreke koje su uvijek ponovno tumačili kao preuzetan »sud stare sinagoge o *gojim* (neizraelcima)« (usp. H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, 1926, [7]1979, 120, 139–155, 185; IV, 1928, [6]1975, 353–414; W. Bousset/H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926, [4]1966, 304 i d.) i naveli crkvenu cenzuru da u literaturi predaje i komentara pojmove »narodi« i »stranci« nadomjesti skraćenicom »akum« skovanom od pojma »štovatelja zvijezda«, navodnoga tajnog naziva za kršćane.

U velikoj mjeri jednostranom gledištu o nadmoćnom »poganstvu« iz situacije židovske manjine s ugroženom egzistencijom protivi se biblijski obrazložena i u rabinskoj literaturi izražena razlikovna crta. Prema njoj, prije Saveza, koji je Bog sklopio s rodočelnicima i preko njih s njihovim potomcima, jest Savez koji je Bog preko Noe zasnovao s cijelim čovječanstvom (Post 9 i d.). *Djeca Izraela* su oni koji preuzimaju naredbu jedinoga Boga kako bi bili njegovi svjedoci među narodima (Iz 42,1 i d., 6; 49,6), *djeca Noina* su drugi koji se klone neljudskih, nečudorednih djela (b Sanhedrin 56a-b; Avoda zara 64b); a jedni i drugi djeca su istoga Stvoritelja (Post 9,6; usp. M Avot III,14). Jedan je mudrac zastupao mišljenje da nauk o zajedničkom podrijetlu ljudskoga roda (Post 5,1) ima veću težinu od zapovijedi iz Tore o ljubavi prema bližnjemu (Lev 19,18; j Nedarim IX,9); jedan drugi iznio je svoje mišljenje: »Jedan jedini čovjek vrijedi isto toliko koliko i cjelokupno djelo stvaranja« (Avot Rabi Natana, pogl. 39 kraj). Na sličan način Židovi u svakodnevnoj jutarnjoj molitvi hvale Boga koji je »dobar svima, milosrdan svim djelima svojim« (Ps 145,9). On je pogled koji se od izbavitelja iz Egipta i izabranika svoje »posebne svojine« okreće prema Stvoritelju neba i zemlje i gospodaru svih naroda,

koji već autora Jonine knjige navodi da se odupre partikularističkim i ekskluzivnim predodžbama i objavi kako Bog svoju sporost na srdžbu i svoje oprosno milosrđe ne želi uskratiti ni »poganima«. Za rabine iz toga proizlazi da su *gojim*, bez obzira na sadržaj svoje religije i oblik svojega kulta, potpuno izjednačeni s Izraelcima samo ako se ne ogriješe o načela ćudorednosti kao temelja ljudskoga poretka (Post 9; b Avoda Zara 64b; Sanhedrin 56b), a bit će »sudionicima budućega svijeta«, jer svi koji vrše Božju volju ubrajaju se u »pravednike među narodima« (Tos. Sanhedrin XIII,2; b 105a).

Susreti s nežidovima (*nohrim*, »stranci, p.«) visoke civilizacije i ćudoredna načina života izvan Izraela sažeti su u fundamentalnoj rečenici: »P. (*nohrim*) u inozemstvu nisu idolopoklonici, nego se samo čvrsto drže običaja svojih otaca« (b Hulin 13b). Ponavljanje te rečenice i u kasnijim vremenima i njezino doslovno citiranje među tosafistima XII./XIII. stoljeća pokazuju njezinu važnost (Avoda zara 2a; Sanhedrin 63b, Berahot 2b; Josef Karo, *Bet Josef 148*; Komentar na Šulhan aruh Sabataja ben Meir Hakohena, Sifte kohen, Jore dea 123, br. 2). Učenjaci su propise u Tori protiv idolopoklonika ograničili na kanaanske narode u Svetoj zemlji iz prošlosti. Odluka u talmudsko doba da se Amonci i Moapci prime u savez židovstva, potvrđuje tu univerzalnu tendenciju (b Berahot 28a), kao i izdavanje propisa o pravednom i socijalnom ponašanju prema »poganima« (b Bava kama 113a-b; Tosefta X,15; Majmonid, Mišne Tora, Hilhot gezela I,2; Jalkut I,837; b Gitin 61a) i molitva za dobro »poganske« vlade (M Avot III,2; usp. Berahot 58a; Ketubot 111a). Sve se uklapa u veliki kontekst, koji karakterizira namjeru mudraca da Božja usta anđeoskim slugama, koji su nakon propasti Egipćana u Crvenome moru htjeli slaviti, progovore: »Rad mojih ruku utopio se u moru, a vi biste zapjevali?!«(b Megila 10b).

Lit.: J. S. Bloch, *Israel und die Volker*, 1922, 13 i d., 37 i d., 80 i d., 111 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Pojam »p.« zauzimao je visoko mjesto kako u teološkoj terminologiji tako i u našem svakodnevnom govoru o »drugim«, »stranim«, »nekršćanskim« religijama. Danas se uvelike izbjegava taj pojam svrstavanja koji je *polemički* određivao razliku između biblijske religije i ostale religijske povijesti. »P.« ne sadrži samo pogrdni prizvuk nego pripada pojmovima koji uključuju etnocentrizam, pa i rasizam.

Jezično-povijesno proizlazi sljedeće stanje stvari: njem. Heiden izvodi se ili iz gotičkoga »haithi« (polje) ili iz srednjovisokonjemačkoga »Heide« (nenastanjena šumovita zemlja). To je oponašanje prema latinskom *paganus*, koje se upotrebljavalo od Augustina (354–430) za sve koji nisu priznavali kršćansku državnu religiju, tj. za pristaše starih obreda koji su u konzervativnoj seoskoj sredini i dalje prakticirali svoju vjeru. Kasnije su se u potpuno kršćanskom okruženju nazivali poganima oni ljudi koji nisu pripadali kršćansko-židovskoj vjeri. Trodijelna podjela opće religijske povijesti potječe od Vigilija iz Thapsusa (oko 484) čija je mnogo citirana rečenica imala dugu povijest djelovanja: »Tres sunt in mundo religiones, Iudeorum, paganorum et Christianorum« (Na svijetu su tri religije: židovska, poganska i kršćanska).

Sve do XVI. stoljeća *muslimani* su se još ubrajali u pogane (»turski p.«). Putujući trgovci maurskog i sicilijanskog podrijetla kao i »Cigani« isto su se tako u Njemačkoj označavali kao p. Izvan toga »p.« je bio termin *unutarkršćanske polemike*: U srednjovisokonjemačkom označavao se tako svatko tko još nije ili više nije zastupao ortodoksnu vjeru u Krista (heterodoksija kao poganstvo). Osobito su se narodi klasične *starine* označavali kao p. »Zavičajno« kršćanstvo, Corpus Christianum, paušalno se postavljalo nasuprot »tuđem« poganstvu koje nije bilo točnije diferencirano.

U srednjovjekovnoj dvorskoj literaturi nalazi se stereotip »plemenitog poganina«. Struktura viteštva, povezanost kršćanskog ratnika s muslimanskim na temelju njihova zajedničkog podrijetla iz antiknog viteštva kao i crkvena tradicija nekih predkršćanskih »svetih pogana« za koje je spasenje bilo otvoreno, odgovorni su za nastanak tog stereotipa. I u epovima putujućih pjevača, koje su sastavljali svećenici, *bili su idealizirani daleki stranci*. Stereotip »plemenitog poganina«, naprotiv, nestaje opet iz literature na kraju viteštva i dolaskom građanstva. Sada pred vratima stoje »nevjernici« (Turci).

Danas, u našem *sadašnjem jeziku*, riječ »p.« je negativno obojana. P. su u prvom redu pristaše politeističkih religija koje pogrešno slove za primitivne. Poganski je često puta sinonim za barbarski, neumjeren, divlji, strašan, zao itd. Čak nekršćansko ponašanje (ili što se uobičajeno takvim drži) označava se katkada kao pogansko (npr. netko tko ne ide u crkvu, nekrštena djeca itd.) S druge strane ima *pokušaja podizanja vrijednosti* ovoj riječi: slobodni mislioci i vjernici najrazličitije nijansiranosti, odijeljeni od Crkve, govore katkada ponosno o sebi kao o »neopoganima«.

Stereotip »p.« koji je *teološki* postao kriterij za prosuđivanje sveukupne nebiblijske religije (izuzev židovstva i kasnije islama) ima svoju osnovu u samoj *Bibliji*. Već starozavjetna jezična uporaba odražava dvodijelnu podjelu čovječanstva: naspram izraelskog naroda stoje bez razlike strani narodi, označeni kao *gojim*. Ova je suprotnost religijske naravi: Gojim su takvi narodi koji ne poznaju Jahvu i »odani su laži«. Iako se ova skupina ne smije općenito izjednačiti s »poganstvom«, ipak se može barem »utvrditi tendencija u pravcu 'pogana' (O. Bächli, *Israel und die Völker*, 69).

Premda Isus daje sasvim negativne sudove o »poganima« (Mt 5,47; 6,7; 6,31 i d.), iz njegova stava ipak izbija novo ocjenjivanje nežidovskih religija. Za Isusa, međutim, sukob sa stranim skupinama nije bio aktualan problem. Ima Isusovih riječi koje svjedoče o »kerigmatičkoj inkluzivnosti« (U. Mann): Spasenje cilja na *sve* ljude pa time razlike otpadaju (usp. Mt 8,11 i d.; Lk 13,28 i d.).

Za Pavla, koji je zacrtao temeljne misli o nekršćanskim religijama, i p. posjeduju znanje o Bogu jer ga mogu spoznati iz stvorenoga svijeta. Oni su ipak izopačili te spoznaje (Rim 1,19–23). Osim toga, Bog je zakon koji je zapisan ostavio Židovima upisao poganima u njihovo srce tako da i oni znaju za ispunjavanje Božje volje (Rim 2,14 i d.). Prema iskazima iz Djela apostolskih (14,16 i d.) i nekršćanske su religije okružene Božjom spasenjskom voljom.

Pojam »p.« s *kulturalno-antropološkoga gledišta* odražava *etnocentrični temeljni stav*. Sve što ne pripada vlastitoj kulturi ili religiji promatra se kao manje vrijedno. Za Grka bio je svaki negrk *barbar*. Čini se da se ova riječ odnosi na neartikulirane glasove ptičjeg cvrkutanja za razliku od kultiviranoga ljudskog jezika. Slični se primjeri nalaze također i kod Indijaca, Kineza i mnogih drugih naroda.

Naivna dvodijelnost čovječanstva je od *semantičkog interesa*. Imamo posla s tzv. »dvovaljanim usmjerenjem svog mišljenja«. Pod time se razumijeva »sklonost da svijet dijelimo na dva suprotstavljena tabora: 'Ispravnost' protiv 'neispravnosti', 'dobro' protiv 'lošega' – i da ignoriramo ili osporavamo postojanje bilo kakve srednje stvari.« Dvovaljana usmjerenja snažno teže »neljudskosti prema ljudima«, jer »ako je dobro 'apsolutno dobro', a loše 'apsolutno loše', tada logika primitivnoga dvovaljanog usmjerenja zahtijeva da svim raspoloživim sredstvima iskorijenimo 'zlo'.« (S. I. Hayakava, *Semantik. Sprache im Denken und Handeln*, Darmstadt 1964, 309). Nizozemski protestantski znanstvenik za misije J. Chr. Hoekendijk stavlja riječ »p.« u poučan *izvanteološki* kontekst koji objašnjava problematiku primjene ove riječi (iz: R. Friedli, *Fremdheit als Heimat*, 47):

Crkva	*interakcija*	*»ostali«*
Božji	narod	pogani
kultura	civilizacija	barbari
kraljevstvo Božje	smirivanje	neprijatelji
Corpus Christianum	podčinjavanje križarski ratovi	pogani
Europa	*kolonijalizam*	*Ne-Europa*

Konačno, pojam »p.« je *znanstveno-religijski* neupotrebljiv, jer povjesničar religije ne poznaje nikakvu kategoriju poganstva koju bi trebao definirati kao jedinstvenu veličinu. Teologija nadahnuta mislima »sadržajne tolerancije« Gustava Menschinga (→ Tolerancija) i dijaloga s religijama odbacit će pojam »p.« jer on ne služi da bi se promicalo razumijevanje ostalih religija i sporazumijevanje među njima.

Lit.: O. Bächli, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium*, Zürich/Stuttgart 1962; R. Friedli, *Fremdheit als Freiheit*, Freiburg 1974; H. Loiskandl, *Edle Wilde, Heiden und Barbaren, Fremdheit als Bewertungskriterium zwischen Kulturen*, Mödling bei Wien 1966; U. Tworuschka, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen*, Frankfurt/München 1982.

U. TWORUSCHKA

3. islamski

Poput Isusa Krista, Muhamed je na početku svoje misije bio toliko uvjeren o skorašnjem

sudnjem danu da se u prvom redu bavio svojom vlastitom sudbinom. Svijest o postojanju nepopravljivoga neprijatelja religije njemu su tek probudile gluhe uši i odbojan stav njegove okoline. Arapski idolopoklonici, koji su činili sve da slome Muhameda u njegovim nastojanjima kao navjestitelja vjere, iskristalizirali su se tada u svijest o islamu kao klasičnom predstavniku poganstva. Politeisti (u Kuranu: al-mushrikūn), koji osim Boga priznaju i druge bogove, važe time ujedno kao p. i »barbari« (ahl al-djāahiliyya). Kuran im je prijetio teškim kaznama. Sadržajem svoje vjere oni čine grijehe za koje Bog nema nikakva oprosta (4,51,116; 31,12). Vjernici se moraju držati podalje od njih. S poganima se ne smije sklapati brak; s njima nema nikakva prijateljstva. Jedan ih stih iz Kurana (9,28) degradira kao »nečiste ljude«. Pod jednim širim pojmom, al-kafirun (nevjernici), podrazumijevaju se i p. i ljudi druge vjere. Iz jednoga bi se mjesta u Kuranu (9,86) moglo razabrati »da su p. i ljudi Pisma koji su nevjernici« na jednak način osuđeni na prokletstvo; no mjerodavni komentatori Kurana oštro razgraničavaju posjedovatelje Pisma, naime Židove i kršćane, i al-mushrikūn. To je nedvojbeno u kuranskome smislu, no inače ne bi bilo nikakvih odredbi koje bi regulirale suživot muslimanā s pripadnicima ranijih monoteističkih religija i koje bi unaprijed određivale snošljivi *modus vivendi* s njima. Islam je prema poganstvu nedvosmisleno netolerantan, ali ne i prema židovstvu i kršćanstvu.

Muhamed je stavio pogane pred izbor, ili prihvatiti islam ili se izložiti borbi ili pak napustiti Arabiju. U prvim stoljećima islamske povijesti – izuzev prvoga razdoblja – odnos islama prema poganstvu bio je uvijek napet. Bila je to međusobna borba na život i smrt. Tek mnogo kasnije, posebice u Indiji za vladavine Velikoga mogula (1526–1857), islamsko je društvo uzmoglo naći način snošljivoga suživota i s politeističkim strukturama – i to ne samo zahvaljujući duhovnosti i tolerantnosti koju su njegovale sufije.

Lit.: natuknica: Shirk, u: III, 693–695. S. BALIĆ

POKORA

1. židovski

a) »Obrati se dan prije svoje smrti«: Čovjek se može vratiti zapovijedi i početku svojega života. Bog mu uvijek iznova odobrava početak. »Obrati se dan prije svoje smrti« (M Avot II,10). Na pitanje svojih učenika: »Zna li uopće čovjek kojega će dana umrijeti?« rabin Eleazar (II. stoljeće) odgovorio je: »To više se mora danas obratiti, jer će sutra možda umrijeti; dakle, iz toga slijedi da on svoje dane mora provesti u obraćenju« (b Šabat 153a). To obraćenje je pomirenje (Lev 5,6) u kojem se čovjekov život uvijek može obnoviti. *Obraćenje* (hebr. *tešuva* = povratak, obraćenje, kajanje) – ne p. kako se to krivo prevodi pogrešnim shvaćanjem osnove te biblijske riječi i zbog toga tako nazvanoga procesa – prema Tori je druga od »sedam stvari« koje su »stvorene prije stvaranja svijeta«, poučavali su mudraci (b Pesahim 54a). Obraćenje, pomirenje pretpostavlja da je čovjek kriv zato što je uništen odnos između njega i njegova Stvoritelja. Okrenuvši leđa zajednici s Bogom, čovjek dolazi pod sud Božji. Pomirenja stoga nema bez priznanja krivnje, nema ga ako čovjek ne poklekne pred Božjom osudom (Lev 5,5 i d.; Iz 58,6 i d.; Jr 3,12 i d.; Ez 3,19): »Kajanje i svijest o krivnji jednaki su prinošenju svih žrtava« (Vajikra raba VII, 6,9). Učitelji Mišne posebno naglašavaju: »Ako tko kaže: Griješit ću i obratiti se, neće mu se dopustiti povratak« (Joma VIII, 9).

Bog pomiruje. U jednome talmudskom odlomku kaže se o Danu pomirenja: »Mjera dobra bogatija je od mjere nesreće« (b Joma 76a). Prema starom tumačenju Abraham je, navodno, moleći se za Sodomu, rekao Bogu: »Ako želiš sačuvati svijet, ne možeš primjenjivati pravo, ako pak to želiš, ne možeš sačuvati svijet. Stoga uhvati konop za oba kraja, tj. ovdje sačuvaj svijet, a ondje primjenjuj pravo; ako malo ne popustiš, svijet neće moći opstati« (Berešit raba XLIX, 18,25). Znanje da je milost ispred prava dalo je ime Danu pomirenja: Jom kipur, dan očišćenja od grijeha. Dan pomirenja postao je najsvetijim danom rabinskoga židovstva, danom samoispitivanja i obraćenja: »Jer toga dana on će vam oprostiti kako bi vas očistio; trebate se očistiti pred Bogom od svih svojih grijeha« (M Joma VI,2).

Molitelji se uzdaju da revni, osvetljivi Bog nikada ne prestaje biti dragi Bog. Ta sigurnost ušla je već u paradoksalno oblikovanu biblijsku molbu: »U gnjevu se svojem smilovanja sjeti!« (Hab 3,2); to se djelovanje osjeća i u predodžbi mudraca o samoj Božjoj molitvi: »Neka bude moja volja da moje milosrđe svlada moj gnjev, da moje milosrđe pregazi moja svojstva (prava), da sa svojom djecom postupam prema svojstvu milosrđa i da zbog njih stanem na liniju prava (tj. da ne postupam strogo po pravu)« (b Berahot 7a). Stoga se u različita vremena molitve na Jom kipur – u molitvi *minha* u predvečerje, u jutarnjoj, popodnevnoj i završnoj molitvi – neprestance ponavlja Božji pomirbeni odgovor: »Oprostio sam« (Br 14,20 na Mojsijevo zaklinjanje). U pomirenju u kojem se oprašta, koje oslobađa, Židov traži i nalazi oslonac u životu: To je blizina Boga u zemaljskom životu.

b) »...stoga trebate biti milosrdni na zemlji«: No, opraštanje grijeha nije samo proces između Boga i čovjeka, već između čovjeka i njemu bližnjega, kao u staroj rabinskoj izreci: »Narode moj, djeco Izraelova, kao što je milosrdan naš Otac na nebu, tako morate i vi na zemlji biti milosrdni« (*Targum Jerušalmi I* uz Lev 22,28). Samo milosrdni nalaze milosrđe: »Tko je milosrdan prema svojim bližnjima, čeka ga milosrđe na nebu, a tko nije milosrdan prema svojim bližnjima, nema mu milosrđa ni na nebu« (b Šabat 151b). U tom smislu židovstvo promatra ljubazno ponašanje prema bližnjima kao preduvjet za pomirenje s Bogom. To je u Mišni strogo formulirano: »Grijehe čovjeka prema bližnjem ne okajava Dan pomirenja sve do oprosta« (Joma VIII,9). Time su mudraci svjedočili Božju volju da se najprije treba pomiriti sa svojim bratom, a tek tada moliti za svoje pomirenje. Pomirenje s bližnjim, mir među ljudima cilj je koji je Bog postavio ljudima. Stoga je Hilel (prema b Šabatu 15a živio je stotinu godina prije razaranja Hrama) skovao formulu: »Budi među sljedbenicima Aharonovim koji ljube mir i teže za mirom, ljube bića i privode ih Tori« (M Avot I,12). Židovstvo se smatra pomirbenom religijom.

c) »Obraćenje... donosi svijetu ozdravljenje«: Povratak Bogu uključuje priznanje krivnje. Nekoć je veliki svećenik ispovijedao Bogu sve grijehe Izraelaca (Lev 16,21). Nakon razaranja drugoga Hrama priznavanje grijeha postalo je okosnicom cijelog bogoslužja na Dan pomirenja. Zajednica skupljena u sinagogi i svaki pojedinac ispovijeda ih. »Čovjek gleda u oči. No *On* vidi u srce«; »Naše si grijehe stavio pred svoje oči, naše potajne grijehe na svjetlost lica svojega« (1 Sam 16,7; Ps 90,8). Priznavanje grijeha ispitivanje je savjesti pred Bogom. Ono se proteže na način čitavog života – ne na prekršaje »ceremonijalnoga zakona« (naziv koji je od »Jeruzalema« Mosesa Mendelssohna, 1783, primijenjen za religijske običaje i obrede), »ograde oko Tore« (tako se i propisi ponašanja prikladno nazivaju štitnikom Tore, a ne samim naukom, M Avot I,1). Njegovo priznanje krivnje budi spoznaju u čovjeku da pred Bogom stoji »siromašan i prazan«. Međutim, slom ljudske samosvijesti ujedno je i početak obraćenja. Predajom je sačuvana izreka Hame ben Hanine (III. stoljeće): »Obraćenje je važno jer donosi svijetu ozdravljenje«; jedan naraštaj poslije njega Rabi Levi je rekao: »Obraćenje je važno jer dopire do prijestolja slave« (b Joma 86a-b). Ali, tko pravi prvi korak, Bog ili čovjek? U midrašu se u razgovoru te dvojice suprotstavlja želja za prvim korakom: »Gospodaru svijeta! Tvoja je stvar da nas vratiš. Ne, rekao im je Bog, vaša je stvar da prvi počnete... (Eha rabati V,21); to se polako pretvara u beskrajan razgovor u kojem svakako Bog ima pravo jer je njegova riječ zadnja. Na tom je midrašu Jehuda Halevi (XI./XII. stoljeće) sagradio svoj veliki razgovor čovjeka i Boga namijenjen podnevnim satovima na Dan pomirenja. Već u posljednjem stihu od te dvije kitice himna svladava se u stvarnom dijalogu alternativno mišljenje: »Vrati nas kući, Gospodine, pripremi za Tebe da se vratimo kući.« »Vratite se kući k meni, pa ću se ja vratiti k vama« (F. Rosenzweig, *Jehuda Halevi – zweiundneunzig Hymnen und Gedichte*: Heimkehr, 28). Čovjek koji pred Bogom osjeća nemoć i čeka da Bog počne, mora istodobno osjetiti da Bog od njega traži prvi korak. O onom istinskom o toj predodžbi pomirenja poučava Rabi Akiva (I./II. stoljeće): »Spasi vas, Izraele! Tko je taj pred kojim se čistite i tko je taj tko vas čisti? Vaš Bog na nebu« (M Joma VIII,9). Jedno i drugo jednako se jako osjeća u židovstvu: ljubav koja daje i pravda koja gospodari. »Pružaš ruku grešnicima, i tvoja je ruka pružena da primi povratnike.« U

molitvi *neila* na kraju Dana pomirenja čovjek koji se usrdno moli krije se u blizini milosrdnoga Boga. No onaj, tko se od Boga okrenuo, treba mu se vratiti (Iz 55,7) kako bi se ponovno očistio (Lev 16,30).

Lit.: F. Thieberger, *Jüdisches Fest, jüdischer Brauch*, Königstein/Ts. 1979, 152 i d. D. VETTER

2. kršćanski

P. je obraćenje (grčki: metánoia) i okretanje od grijeha, u kojem se čovjek odriče Boga, i priklanjanje Bogu Ocu koji ne želi smrt grešnika nego očekuje obrat njegova mišljenja, njegovo obraćenje i povratak kući (usp. Lk 15,11–32). Za kršćanina je ovo obraćenje najtješnje povezano s vjerom u evanđelje (Mk 1, 15). Grijeh je svjesno odcjepljenje od Božje volje koja obvezuje, »ne« pozivu na samoostvarenje u nasljedovanju Krista. On ima i socijalnu dimenziju ako je odcjepljenje od zajednice u Kristu posvećenih i povreda vjerodostojnosti Crkve. Pa ipak, tako dalekosežne izjave vrijede u potpunoj mjeri samo za grešno ponašanje koje se označava kao »smrtni grijeh« u smislu potpunog i slobodnog odvraćanja od Boga i Crkve. No i tamo gdje se ne donosi tako važna temeljna odluka, do koje zapravo samo rijetko dolazi, kršćani griješe u mnogim stvarima (Jak 3,2). Krist je grijeh uzimao vrlo ozbiljno. No on se također trudio oko pomirenja grešnika i sam je opraštao grijehe. Vrhunac njegova smilovanja prema grešnom čovječanstvu je njegova pomirujuća i okajavajuća patnja i smrt (usp. Rim 5,8). Tom činu pomirenja udijelio je trajnost tako što je utemeljio sakrament svoga Tijela, predanog za nas, i svoje krvi koja je prolivena za »oproštenje grijeha« (Lk 24,47). Svojim je učenicima dao nalog i ovlast »propovijedati obraćenje« i tako »oproštenje grijeha svim narodima« (Lk 24,47) te krstiti ih da bi im se oprostili grijesi (Mt 28,19; Mk 16,16). Učinio je Crkvu znakom i orudem pomirenja kada je na dan uskrsnuća govorio učenicima: »Primite Duha Svetoga! Kojima oprostite grijehe, oprošteni su im; kojima zadržite, zadržani su im« (Iv 20,22 i d.). Crkva u ovome vidi utemeljenje postupka pomirenja koji je već stara Crkva prakticirala i koji se kasnije označio kao sakrament pokore. Budući da je za postuskrsne Kristove učenike grijeh također odjeljivanje od crkvene zajednice, obraćenje i p. imaju eklezijalni karakter s ciljem ponovnog uključivanja u potpuno crkveno zajedništvo, što se označava kao pomirenje i sakrament pokore. Budući da čovjeku pripada i tjelesno-vidljivo područje, p. se mora izražavati i vidljivim znakovima i radnjama koje predočavaju isto tako otklon od grijeha kao i ponovno uključenje u nasljedovanje Krista pa tako u vjeru, nadu i ljubav. Uz pokornička djela, poznata već u Starom zavjetu: molitvu, post i milostinju = pobožnost, samosvladavanje i ljubav koja služi, a koje su bile u Crkvi na visokoj cijeni, danas treba misliti na moderne oblike odricanja od potrošnje, spremnosti na pomoć (u srednjem vijeku sedam djela milosrđa), slušanja Božje riječi, na meditaciju i pokornička bogoslužja. Pritom treba isključiti nesporazum u odnosu na pravednost djelima, jer kod svakoga ljudskog čina u pokori uvijek prethodi milost Boga koji ljubi i pretječe onoga koji želi obraćenje, pa ga zapravo osposobljuje za pokoru. Sva p. kršćana dobiva svoju snagu iz okajanja koje je Krist u svom predanju Ocu ispunio za nas i u koje su kršćani uključeni.

Iz brige za obraćenje grešnika razvijaju se u Crkvi, u različitim epohama i područjima, raznovrsni pokornički postupci različiti po strogosti odnosno blagosti. Već je prazajednica poznavala ekskomunikaciju, izopćenje grešnika na neko vrijeme da bi ga potaknula na obraćenje (usp. 1 Kor 5,1–3). Za oproštenje svakodnevnih ogrešenja vrijedilo je kao dostatno molitva, post i milostinja kao i ostala dobra djela. Takozvani glavni grijesi (prije svega otpadništvo od vjere, ubojstvo, preljub) bili su ubrzo podvrgnuti postupku javne pokore koji se u biti sastojao od sljedećih koraka: tajna ispovijed pred biskupom, primanje u pokorničko stanje s utvrđenom pokorničkom obvezom, isključivanje iz euharistijske gozbe i primanja pričesti. Pokorničko vrijeme moglo je trajati godinama, ponegdje i do samrtne postelje. Ponovno primanje u Crkvu, pomirenje, uslijedilo bi polaganjem biskupovih ruku. Od VI. stoljeća došlo je pod utjecajem irsko-škotskih putujućih redovnika do takozvane »tarifne pokore«. Svoji su se grijesi ispovijedili nekom svećeniku koji bi naložio odgovarajuću pokoru; nakon njezina izvršenja, kasnije ili odmah, dobilo bi se odrješenje. Iz toga su se razvile »privatne ispovijedi« kod kojih je eklezijalni aspekt još jedva igrao neku ulogu. U

novo vrijeme došlo je do »ispovijedi iz pobožnosti« s priznavanjem samo laganih grijeha, osobito kao priprava za primanje pričesti. Od XVI. stoljeća premiješta se davanje sakramenta pokore s oltarskog prostora u ispovjedaonicu. Već prije je formula molbe svećeniku za oproštenje grijeha morala dati prostora za odrješenje (»Ja te odrješujem ...«).

Liturgija rane Crkve daje vjernicima, koji su svjesni trajne ugroženosti svoga spasenja (1 Kor 10,12; 2 Kor 4,7; Fil 2,12), pomoćna sredstva za održavanje i djela pokore: četrdesetdnevno uskrsno pokorničko vrijeme kao pripremu za Uskrs, znak križa pepelom na pepelnicu, čin pokore na misnom slavlju, pokorničke bogoslužja kao opomene na pokoru i molitve za pokajnike. Petak je kao dan Isusove smrti dan pokore, na koji je prije bilo naređeno suzdržavanje od mesnih jela kao p. Danas se na taj dan treba tražiti osobna pokornička djela. Pokoncilski Red pokore trebao bi revidirati sakrament pokore tako da obredi i obrasci jasnije izraze narav i djelovanje sakramenta. Od 1975. za njemačko je govorno područje obvezatno studijsko izdanje: »Pokorničko slavlje«. Ono sadrži svečanost pomirenja za pojedince u ispovjedaonici: pozdrav, čitanje iz Svetoga pisma, ispovijed i ispovjedni razgovor, nalaganje pokorničkog čina, molitvu kajanja, odrješenje, zahvalu Bogu i otpuštanje; zajedničko slavlje pomirenja s ispovijedanjem i odrješenjem pojedinca: ispovijedanje i odrješenje povezani su u službi Božje riječi koja objašnjava liturgijsko-eklezijalni karakter pokore; zajedničko slavlje pomirenja s općom ispovijedi i općim odrješenjem: pojedinačno ispovijedanje zamijenjeno je općim, a odrješenje se daje zajednički svima. Odrješenje svaki put slijedi kod širenja ruku i znaka križa da bi se pokazala povezanost između Isusove smrti na križu i pomirenja.

Pokornička bogoslužja bez dijeljenja sakramenta posvješćuju aspekte pokore koji su zakržljali u uobičajenom dijeljenju sakramenta. Ona trebaju izoštriti savjest intenzivnim susretom s Božjom riječju i zajedničkim promišljanjem. Izgrađivanjem bogoslužja Riječi ona su raščlanjena u naviještanje, promišljanje i molitvu. Crkve reformacije pridržavaju se pokore kao neprestano nužne promjene mišljenja, ali ne poznaju sakramentalnost pokore, jer ovdje, za razliku od krštenja i Gospodnje večere, nedostaje izričita riječ Isusa kao utemeljitelja. No p. se promatra i kao neka vrsta povratka milosti krštenja. U istočnim crkvama oblikovala se velika raznolikost u biti pokore. Tako se u bizantinskom obredu zajednički govore molitve u okviru pokorničkog bogoslužja nakon čega se pojedinac ispovijeda. No u pravilu odrješenje slijedi tek nakon izvršenja naloženih pokorničkih djela.

Lit.: F. Nikolasch, *Die Feier der Busse Theologie und Liturgie*, Würzburg 1974; H. Vorgrimler, natuknica: Busse/Vergebung, u: NHThG I (1984) 150–165. K. RICHTER

3. islamski

P. ili pokajanje naziva se *kaffâra* (ono što »pokriva« grijeh). Razlikuje se opća i posebna p. Opća se p. ne odnosi na neki određeni propust, nedjelo ili nepažnju. Naprotiv, ona se vrši zbog ukupnosti manjih propusta. Ona, prema tomu, nije također vezana ni za kakvu određenu formu. Poticaj na nju sadržaj je u jednom stihu iz Kurana: »I obavljaj namaz na dva kraja dana (*jutrom i večerom*) i u prvim časovima noći. Zaista dobra djela uništavaju ružna djela. To je opomena onima koji primaju pouku« (11,115).

Posebne su pokore propisane za: vjerolomnost, ružne izjave muža o ženi, za neke prijestupe i nedostatke prilikom pripremanja hodočašća u Meku, za namjerno ubojstvo i namjerno nepoštovanje posta. Najviši oblik pokore čini smrt na Božjoj stazi. Ali i to pokajanje potire samo one grijehe koji su nastali povredom »Božjih prava« (hukûk). Povrijeđena ljudska prava moraju se opet u potpunosti uspostaviti kako bi Bog prihvatio pokajanje, što je bitni element pokore. Prirodno prouzročenim mukama, nesrećom i bolešću, čovjek stječe duhovno pročišćenje i biva osloboden izvjesnih grijeha. Stoga se kao jedna vrsta *kaffâra* promatra i ljudska patnja. U jednakom smislu kao ono što »pokriva grijehe« važe i kazne koje podnose grešnici i prijestupnici.

Lit.: Haris Korkut, *El-Keffârât. Pokrivači grijeha*, Beirut 1966. S. BALIĆ

POLITIKA

1. židovski

a) »Sinovi vi ste NJEMU, svomu Bogu!« Tradicijsko židovstvo obilježeno je posebnim životnim putem (halaha), izvedenim iz hebrejske Biblije i usmenoga nauka koji je objašnjava, nastavlja i kodificira. Njegova razumljivost sama po sebi temelji se na saznanjima o židovskom kolektivu izabranoga naroda (Izl 19,4–6; Pnz 7,6–8; 10,15; 14,2) koji je stajao na Sinaju (Izl 19,2.10 i d.; 20,18 i d.; Pnz 5,1 i d.; M Avot I,1; Edujot VIII,7). Njegov nalog za ispunjenje ne odnosi se na »religiju« židovstva, nego je usmjeren na životni odnos Boga i židovskoga naroda. Na to podsjećaju Mojsijeve oproštajne riječi u Ponovljenom zakonu (14,1): »Sinovi vi ste NJEMU, svomu Bogu!«. No Izrael u svojoj ljudskoj zajednici kojoj je povjerena izabranost kao »kraljevstvu« Božjem (Izl 19,6) može u realno-historijskom svjetskom okviru biti zasnovana samo »politički«. Bez »političkoga« konstituiranja kao naroda Izrael se odriče svoje stvarnosti kao nerazrješive međusobne povezanosti židovskoga naroda i židovske religije. Zbog svoje jedinosti i jedinstvenosti, koja se u tome odražava, Izrael ne može izbjeći pitanje društvenoga i političkog poretka u gradnji zajednice. Stoga je on određen za sudjelovanje u namjeri svake »politike« imajući u vidu potpunu vlast Božju u svijetu. Dakako, »političko« postavljanje cilja i puta ne potječe od njega nego od Boga: »Vi ste vidjeli što sam učinio Egipćanima; kako sam vas nosio na orlovskim krilima i k sebi vas doveo. Stoga, budete li mi se vjerno pokoravali i držali moj Savez, vi ćete mi biti predraga svojina mimo sve narode – ta moj je sav svijet – vi ćete mi biti kraljevstvo svećenikâ, narod svet« (Izl 19,4–6). »Politička« konkretizacija te primjerne funkcije Izraela oblikuje zapovijed koja s puno ljubavi traži obraćanje bližnjima, s kojima svatko u životu ima posla: »Ne mrzi svoga brata u srcu... Ne osvećuj se! Ne gaji srdžbe prema sinovima svoga naroda. Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe. JA sam koji jesam.« (Lev 19,17 i d.). Prenaglašenu »političku« stranu traženoga ponašanja signalizira dodatak koji ističe neprihvatljivost svakog ograničenja: »Ako se stranac nastani u vašoj zemlji, nemojte ga ugnjetavati. Stranac koji s vama boravi, neka vam bude kao sunarodnjak; ljubi ga kao sebe samoga. Ta i vi ste bili stranci u egipatskoj zemlji. JA sam Bog vaš« (redak 33 i d.). Veza između »religije« i »politike« u izraelskoj predaji biva nam razumljivijom iz povezanosti Božjeg i izraelskog djelovanja: »Jer ON, Bog vaš... ljubi pridošlicu, daje mu hranu i odjeću. Ljubite i vi pridošlicu, jer ste i sami bili pridošlice u zemlji egipatskoj« (Pnz 10,17–19). Potpuno se jasnom čini prvobitna veza religioznoga štovanja i »političke etike« u kontekstu triju spominjanja ljubavi i sličnih riječi – Izraelove prema Bogu: »Dakle, Izraele, što od tebe traži ON, Bog tvoj? Samo to... da ga ljubiš«; Božje prema Izraelu: »Ali NJEMU vaši oci omilješe«; Božja prema onome tko je ovisan o narodu tuđe države: »... koji ljubi pridošlicu« (Pnz 10,12.15.18). Stoga se i od Izraela može očekivati da on svoj odnos s Bogom pretvori u »politički« čin i ljubi svakog čovjeka kojega ljubi Bog. Tradicijsko-povijesna nadgradnja u farizejsko-rabinskim verzijama univerzalnosti zapovijedi ljubavi (j Nedarim IX,4; Sifra Lev 19,18; Berešit raba XXIV,5,1; b Sanhedrin 105a; M Avot I,12) nije značila povijesni prijelaz s »političke« na individualnu etiku; naime, ni mudraci poslijebiblijskoga doba, kada nije postojala nezavisna židovska država, nisu poučavali izabrane pojedince, već narod na Sinaju, da svojom pokornošću »politički«, tj. u stvarnom utjelovljenju ljudskoga suživota treba anticipirati kraljevstvo Božje: »Sinovi vi ste NJEMU, svomu Bogu!« S tim u vezi Rabi Akiva (u. oko 135) obično je govorio: »Ljubljeni su Izraelci; jer nazvani su sinovima Božjim. U znak posebne ljubavi objavljeno im je da su imenovani sinovima Božjim« (M Avot III,15; usp. b Bava batra 10a; Pesikta rabati 5 /24b/; j Kidušin I,61c; b 36a). Ni u hebrejskoj Bibliji niti u tradicijskoj literaturi ne može se odijeliti »političko« od »religijskoga«. »Religijsko« uvijek pokazuje smjer ako je »političko« put ostvarenja. To izrazito naglašavaju dva primjera: šabatna zapovijed prima iscrpljene ljude i životinje na zajednički počinak koji im je kao i Stvoritelju potreban kako bi predahnuli; »religijsko« obrazloženje: »... sedmoga je dana prestao (Bog) raditi i odahnuo« (Izl 31,17; usp. b Taanit 27b) treba otvoriti oči i vidjeti potrebu i zahtjev uzdržavanih osoba da se omogući odgovarajući počinak i Stvoritelju i njegovim stvorenjima i navesti ih na »poli-

tičko« oponašanje: »Šest dana obavljaj svoj posao, ali sedmog dana od posla odustani da ti otpočine vo i magarac i da odahne sin tvoje sluškinje i pridošlica« (23,12; usp. Mehilta na tom mjestu; b Jevamot 48b). Zapovijed »religijski« obrazlaže i šabatnu godinu: »Ali sedme godine neka i zemlja uživa šabatni počinak, NJEGOV šabat; svoje njive ne zasijavaj niti obrezuj svoga vinograda« (Lev 25,4) kako bi se zatim povukle »političke« posljedice; one se sastoje u tome da u godini kad polja miruju ono što iznova naraste bude na raspolaganju onima koji nemaju učešća na zemlji, pa ne ovise o darovima posjednika (redak 6 i d.; usp. Izl 23,11). Rabini su šire obrazložili tu odredbu: »Strancima (nežidovima) smije se pomagati u godini mirovanja polja (u poljskim radovima)« (M Gitin V,9).

b) »Sljedeći nemaju pravo sudjelovanja u budućem svijetu...« Ta često izgovarana rečenica u Mišni (Sanhedrin X,1) uskraćuje sudioništvo u vječnom životu ne samo onima koji niječu uskrsnuće mrtvih i koji niječu nebesko podrijetlo Tore, nego i »epikurejcima«. Tri su negacije osudene najvjerojatnije zato što za židovski narod u cjelini rađaju opasnost da će im uništiti potpuno povjerenje u Božje postupke. Opasne tendencije koje prvenstveno ugrožavaju Izraelovu službu ispunjenja polaze od najopćenitije i temeljne kategorije; naime, to se ne odnosi samo na preziratelje Tore i njezinih učitelja (j Sanhedrin XI,27d; b 99b; M Avot II,14), već, naprotiv, na one koji prema Epikurovu učenju »vjeruju da u životu ne vlada providnost, da se Bog ne brine za ljudske stvari« niti za »ljudske poslove« (Josip Flavije, *Antiquitates iudaicae*, X,II,7). Zbog te tendencije slijedi odvajanje »religije« od »politike« zato što bi Izraelovo doživljavanje Boga, pa i nada u mesijansko djelovanje Božje u povijesti svijeta postali beznačajni u njegovoj povijesti. Tko Bogu osporava zanimanje za zemaljske stvari, pobija i Božju skrb koja želi neposredno utjecati na ljude koji vjeruju u sadašnjost, na njihov »politički« suživot, preko objave Izraelu; tom objavom doznaje narod, koji je za to i izabran, kako će vršiti Božju volju. »Epikurejac« niječe stvarnost biblijskoga i poslijebiblijskog židovstva koje ispunjenje Tore smatra posluhom zapovjedne riječi Božje radi cijeloga, nepodijeljenog ljudskog opstanka i kojemu su strani pojmovi, izdvojeni iz te prvobitne realnosti, poput »religije« i »političke etike«: »... jer i ljude se mora zadovoljiti kao što se Boga mora zadovoljiti (M Šehalim II,2, usp. j III, 47c). Židovski životni put je potpun; proteže se na osobna i intimna područja ljudskoga života i ponašanja, a obuhvaća i procese i odluke u gospodarstvu, društvu i državi. Njegove norme ne upućuju kako da ljudi štuju Boga u određena vremena nego kako u sva vremena *žive s Bogom*: »Daj mu (Bogu) od njegovoga: jer ti i tvoje pripadate njemu« (M Avot III,7; usp. kako je Rabi Eleazar iz Bertote /oko 110/ postupio u skladu sa svojim učenjem u b Taanit 34a). Budući da to nisu dužnosti za pojedince koji žive ne oviseći jedan o drugome, već je to prije svojevrstan nalog cijelom Izraelu, izvršenje »religijske« namjere u cijelom životu mora se očitovati uvijek i u »političkim« odlukama i postupcima. Samo u kritičkoj identifikaciji sa svojim izabranjem (Am 2,4 i d.; 3,1 i d.; 9,7) židovski narod može pokušati riješiti svoju zadaću. Samo na temelju svoje mesijanske nade: »Stoga željno čekamo Tebe, Bože naš, da uskoro vidimo sjaj pobjede tvoje... da sredimo svijet za kraljevstvo Silnoga« (molitva Alejnu u svakodnevnom bogoslužju) židovski narod može »politički« anticipirati problematični model koji upozorava na pravi oblik Božje vlasti u svijetu. On mora biti svjestan dvojbenosti svojih nastojanja za realizaciju. On se ne smije okrenuti od »politike« kao modeliranja »religijskoga«, zato što mu je zapovjeđena odgovornost za svijet; istodobno može nedostatno činiti ono što treba činiti, samo u velikoj želji za potpunim ispunjenjem: »Daj da novo svjetlo zasvijetli nad Cionom«, »Dovedi nas kući u miru s četiri kraja svijeta« (I. i II. blagoslov prije čitanja *Šema*), »Zapuši snažno u veliki šofar za naše oslobođenje...«, »U tvoj grad Jeruzalem vrati se milostivo, prebivaj u njemu...«, »Daj da izdanak tvojega sluge Davida brzo nikne, neka se njegov rog vine uz tvoju pomoć, jer tvojoj se pomoći nadamo cijeli dan« (X., XIV., XV. blagoslov molitve Osamnaest blagoslova).

Lit.: *Jüdisches Lexikon IV/1*, 1927/1982, 1030–7; D. Diner, Der Zionismus und die jüdische Frage heute, u: *Emuna V*, 1970, 153–9; Z. Lamm, Die neue Linke und jüdische Identität, u: nav. dj., 160–70; W. v. Weisl, Theologie des Zionismus und Antizionismus, u: *Emuna VIII*, 1973, 164–81; S. Schwarz, Zionismus bleibt Wegweiser des jüdischen Volkes, u: *Emunalsraelforum* 2, 1976, 46–9; Y. Meroz, Die Bedeu-

tung des Zionismus für das Selbstverständnis des Staates Israel, u: *Emuna/Israelforum 1*, 1977, 45–58; P. R. Mendes-Flohr (Hrsg.), Martin Buber, *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, 1983; K. Schneider (Hrsg.), *Staat und Religion in Israel*, 1984. D. VETTER

2. kršćanski

P. (od grč. politikē scil. technē = državno umijeće) je najopćenitija oznaka za čovjekove postupke koji na bilo koji način proizlaze od države ili se na nju odnose. U drugom smislu p. znači i *teoretsko* sučeljavanje s fenomenom političkog djelovanja i kao takva ne treba se jednoznačno razlikovati od nauka o državi (usp. uz to natuknicu »Država«). P. kao praksa odnosi se na sve oblike čovjekova društvenoga (socijalnog) postupanja ne samo u dotičnoj konkretnoj državi nego i izvan nje u njezinim odnosima prema drugim državama i globalnim, dakle, »svjetsko-političkim« pitanjima. Razlikovanje politike prema objektima na koje se usmjerava (vanjska, unutarnja, ekonomska, financijska, obrambena, kulturna p. itd.) vodi do sržnog pitanja politike, naime, treba li ona obuhvatiti *sva* područja ljudskog života ili ima privatnih, »nepolitičkih« područja u koja p. ne smije zadirati. Dok u totalitarnim državama prijeti opasnost da i privatni život bude određen politikom, dotle u modernoj, demokratskoj pravnoj državi postoji priznato iskonsko područje privatne naravi o čijoj širini i ograničenju ipak nema nimalo jedinstvenosti. Sve veći tehnički napredak učinio je osobito nužnim da se sada u političko djelovanje uključe područja koja su se prije držala za privatnu stvar – tako danas imamo npr. populacijsku politiku, ekološku politiku ili politiku podataka. Naspram djelovanju države na pojedince stoji politička djelatnost pojedinaca i udruga. Pritom se p. pokazuje kao interakcija između države i društvenih skupina odnosno pojedinaca, ako s jedne strane politiku »prave« moćnici za građane, a s druge strane ovi svojim djelovanjem (ili isto tako nedjelovanjem) mogu vršiti utjecaj na političke smjernice. Često neprestani rast državne administracije vodi do toga da se pojedinac doživljava još samo kao objekt politike i gubi svoje povjerenje u sposobnost funkcioniranja parlamentarne demokracije. To vodi do najrazličitijih oblika izvanparlamentarne opozicije, zakonitoga nenasilnog protesta, sve do terorizma. Na pitanje o normama, po kojima se treba usmjeravati političko djelovanje, daje se različit odgovor prema karakteru i strukturi konkretne države. Dok u ideološki određenim društvenim sustavima norme proistječu neposredno iz vladajuće ideologije (s polaganjem prava na znanstvenu utemeljenost), u teokratski ustrojenim državama one su definirane službenim izlaganjem religijsko-teoretskoga koncepta države (s polaganjem prava na racionalnu neprevarljivost božanske objave), dotle se prije svega u zapadnokršćanski obilježenim državama Europe i Amerike oblikovala politička etika koja počam od prosvjetiteljstva počiva na suglasnosti svih. Najviša politička norma »opće dobro«, tj. blagostanje svih, razvijano je u izvanjskoj i unutarnjoj sigurnosti i slobodi prema mjerilu egalitarne pravednosti. U to se naročito ubraja bezuvjetno čuvanje ljudskih prava čije se kolektivno stavljanje izvan snage ne može opravdati nikakvom »višom svrhom« koja bi se mogla zamisliti.

Problem »da se odrede granice djelotvornosti države« (Humboldt) posebno je jasan na primjeru religije: Prema kršćanskom shvaćanju religija je s jedne strane privatna stvar, dakle, nešto na što p. ne smije djelovati (vjerska sloboda), a s druge je strane njezina praksa, koja se uvijek vrši u zajedništvu, eminentno politički čimbenik. Doduše, bit će mnogo političkih područja koja se, bez obzira na stanovita temeljna moralna načela, ne mogu smatrati kao specifično »religijski relevantna«, a ipak kršćanin uzima sebi pravo da u načelu daje svoje mišljenje o svim političkim pitanjima i da se zalaže za odluku u smislu koji zastupa. Pritom je, dakako, sporno kako daleko treba i smije ići njegovo zalaganje u konfliktnom slučaju. Razlučivanje područja politike i religije koja se uzajamno presijecaju, ali potpuno ne pokrivaju, težak je, nerijeđen, čak nerješiv zadatak, jer norme kršćanske etike često u svojoj općenitosti nisu dostatne da odluče o određenim političkim pitanjima, pogotovo da unaprijed prepoznaju i promisle sve moguće političke probleme. Tako će se morati upravo pojedincu u političkom životu dati veliki prostor za njegovu slobodu savjesti i biti tolerantan tamo gdje nedostaju jednoznačni kriteriji odlučivanja. P. je dakle »umijeće« da se uspostavi ravnoteža između privatnih interesa građana i općeg dobra.

Lit.: vidi → Država R. GLEI

3. islamski

Islam ne može zaobići politiku kao ni druge religije. On je, štoviše, s njom srastao snažnije od bilo koje druge religije. To se može objasniti povijesnim nastankom muslimanske svjetske zajednice koja je u početku bila vrlo uspješna. Dakle, politička je svijest historijski nastala kao dio religiozno-kulturnog identiteta. Strogo uzevši, mnogo toga što se danas smatra naprosto »islamskim« predstavlja puku konstrukciju Muhamedova naslijeđa. Pomislimo samo npr. na kalifat, o kojem se ne govori ni u Kuranu niti u tradiciji (*sunna*).

No tradicija u širem smislu jest vazda ono na što se kod muslimanā oslanja političko mišljenje. Tradicionalisti su također najvažniji zagovornici političke filozofije koja se gradi na šerijatu (religijski pravni sustav). Kao zrcalo njihovih predodžbi o tom području ljudske djelatnosti može poslužiti rasprava strogo hanbelitskoga puritanca Ibn Teimije (u. 1328) koja nosi naslov as-Siyāsa ash-shar'iyya (Šerijatski pravedna p.). Od tada su nastala bezbrojna djela i traktati koji se bave tim predmetom. U okviru osmanske književnosti, koja se razumljivo posebice zanimala za političke događaje, taj je književni rod poznat zbirnim pojmom *sijasetname* (politički spis).

Politički aspekti islamskoga poslanja uglavnom se izvode iz Muhamedova djelovanja u Medini. On se je tamo uzdigao do poglavara zajednice koja je nalikovala državi. On je kao takav snosio odgovornost i za židovska plemena koja su živjela u Medini i njezinoj okolini. Tada su se Židovi i kršćani koji su živjeli skupa s muslimanima doista ubrajali u članove zajednice (*umma*: muslimanska ekumena). O tome rječito svjedoči »Ustav Medine«. U savjetodavnim tijelima grada Židovi su imali čvrsto mjesto. Iz toga se može vidjeti da je Muhamedova politička djelatnost imala regionalni i nacionalni karakter, koja je bila neporecivo vezana za prostor na kojemu se razvijala. No ona nikada nije imala prvenstvo pred vjerskim poslanjem (Subhī al-Sālih, Politische und gesellschaftliche Formen des religiösen Auftrags, u: *Der Glaube in Kultur, Recht und Politik*, Mainz 1982, 77). Muhamed je znao vrlo dobro praviti razliku između *dīn* i *dūnyā*, tj. između vjerskih i unutarsvjetovnih stvari. Na tome ništa ne mijenjaju ni tvrdnje poput onih da političari imaju u islamu prevlast u izgradnji zajednice, »koja nije ništa drugo nego država Božja, u kojoj se sakralno sjedinjuje sa svakodnevnim« (ibid., 74). Suodređujuća uloga sakralnoga bila je samorazumljiva za Muhamedovo vrijeme i za društvo u kojemu je politički djelovao. No tada su na sakralne uvide bili obvezani i Židovi kako u političkom tako i u religioznom životu.

Prvobitni model islamskoga društva, kakav se konačno oblikovao nakon svih početnih teškoća i borbi za goli opstanak, odgovarao je slici zatvorenoga društva. U tome se nedvojbeno zrcalio židovski utjecaj. U takvom su društvu djelovali zahtjevi koji su postavljani pojedincu i to s teškim bremenom obiteljskih obveza. Socijalni im je pritisak davao potrebnu težinu. Oni su lako uzrokovali društveno zatvaranje. Stočarstvo je kao glavna grana nacionalnoga gospodarstva vodilo organiziranju pastirskoga načina života. Odnos *pastira* i *stada* te obveza prema Pismu postali su istaknutim obilježjima u politici i državi (usp. *Islam et politique in Maghreb*, Paris 1982, 151 i d.). Ti modeli mišljenja leže također u temelju mnogih političkih očekivanja koja u Trećem svijetu pokreću ponovno probuđeni islam. Pored židovstva nošenoga cionizmom, islam je religija s najvećim političkim potencijalom, unatoč svim pokušajima razdvajanja religije od politike koji su u zadnjim desetljećima poduzimani u islamskim zemljama.

Manipuliranje predajama dvojbenoga podrijetla omogućilo je prodor stranih elemenata u islam. Tako se npr. na Kuranu ne zasniva smrtna kazna koja je predviđena za otpadništvo od vjere. Primarno *politički* motivirana, ona se prije shvaća kao kazna zbog mijenjanja zastava ili za izdaju negoli zbog otpadništva od vjere. Zbog toga je također jasno da se ona odnosi samo na muškarce, odnosno na potencijalne ili stvarne vojnike.

Političke teorije, koje su u atomsko doba iznesene pod etiketom islama, sadrže brojne elemente koje nisu izvorno »islamske« naravi. Kao što Peter Antes s pravom primjećuje, povijest potvrđuje »da mnogo toga što danas važi kao dobra islamska tradicija često uopće nije tako staro kako bi to željeli prikazati teolozi i pravni učenjaci. Prilikom kritičke provjere, u prilog tomu ne govore ni kuranska svjedočanstva, kako bi to rado htjeli branitelji

takve tradicije. To važi kako za prikrivanje tako i za mnoga druga područja« (Peter Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover 1980, 48).

Lit.: Richard Hartmann, Islam und Politik, u: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1942/43 (1943), 68–93; Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Hildesheim 1961; Baber Johansen, Islam und Staat. Abhängige Entwicklung, Verwaltung des Elends und religiöser Anti-Imperialismus, u: *Argument*. Studienhefte 54 (1912) 1–55; 'Abdalǧawwad Falatūrī, Der Islam – eine Religion mit gesellschaftlichem und politischem Engagement, u: *Beiträge zur Konfliktforschung* 10 (1980) 1, 49–70; S. Balić, Religion und Politik im Islam, u: *Erziehung zur Kulturbegegnung*, hrsg. von J. Lähnemann, Hamburg 1986, 81–92.

S. BALIĆ

POST

1. židovski

Mojsije je ostao četrdeset dana i četrdeset noći na Sinaju ništa ne jedući i ne pijući prije negoli je primio »deset riječi« (Izl 34,28; Pnz 9,9). Daniel je »postio« i trapio se neko vrijeme prije svojih viđenja (Dn 9,3; 10,2–12). Ovdje je »p.« u službi pripreme za slušanje riječi Božjih. Samuel je skupio sinove Izraela u Mispi na molitvu, p. i priznanje grijeha (1 Sam 7,6). Joel je naredio p. zbog najezde skakavaca i sazvao svečani zbor (Jl 1,14). Nehemija je »postio« kad se molio za oslobođenje Izraela (Neh 1,4). »Postilo« se od tuge za pokojnikom (1 Sam 31,13; 2 Sam 1,12; 3,35; 12,21), u nadi da će se Bog uplesti u nevolju pojedinca (2 Sam 12,16 i d.; 1 Kr 21,27; Ps 35,13; 69,11), na nacionalne dane nesreće (Suci 20,26; 1 Sam 7,6; 1 Kr 21,9; Jr 36,6.9; Jon 3,5 i d.; 1 Ljet 20,3 i d.). P. je propisan i stalno povezan s bogoštovljem na Dan pomirenja (Lev 16,29 i d.; 23,27 i d.; Br 29,7). Ovdje je p. izraz klanjanja čovjeka Bogu, poniznosti pred njim, osobujno sačuvan u izrazu »poniziti dušu« tj. postiti (Lev 16,29.31; 23,27.32; Br 29,7, usp. Iz 58,3; Ps 35,13).

Obje osnove te biblijske riječi ušle su u rabinsku literaturu. U toj se literaturi razlikuje »javni p.« (*Taanit cibur*) od »privatnog posta« (*Taanit jahid*, b Taanit 12b). P. javnosti, obvezatan za sve, rabini su povezali s odgovarajućim odredbama Tore (Lev 16,29 i d.), a ponajprije na Dan pomirenja (M Joma VIII, 1–6; Tos. V,1 i d.; b 77b; j V,5; b Hulin 107b; j Taanit I,64c). Prema staroj tradiciji (Zah 7,3 i d.; 8,19) svetkuju se svake godine dani nacionalne žalosti kao dani posta, poput 9. ava, Dana sjećanja na razorenje prvoga i drugoga Hrama (M Taanit IV,6 i d.; Tos. IV,9; b 29a). Opće nevolje, poput suše, bolesti i rata proticale su na proglašenje posebnoga »javnog posta« (M Taanit I,5; II,8 i d.; III, 2.4). Dani u tjednu, koji su imali prednost nad drugim danima za izvanredni opći p. jesu ponedjeljak i četvrtak (M Taanit I,4 i d.; b 10a); na šabat, na blagdane i međuprazničke dane ne bi ga smjelo biti (Jdt 8,6; j Taanit II, 66a; Megila I,70d; M II,1o; b 17b). P. na Dan pomirenja i 9. ava traje jedan dan od sumraka i posti se onoga dana u tjednu na koji pada, premda kod određivanja godišnjega kalendara – »šabatu u čast« (M Taanit IV,3) – sedmi se dan po mogućnosti izuzima iz posta (M Menahot XI,7). Dobro je poznata opća svetkovina posta za vrijeme trajne nestašice kiše; ona traje trinaest dana, uvijek ponedjeljkom i četvrtkom, pa se puni p. proteže na sedam tjedana (M Taanit I,3–7; II,1–5; III,9; j 1,64b).

Dragovoljni pojedinačni p. razvio se u određenim krugovima u posljednja tri stoljeća u razdoblju drugoga Hrama kao stalni običaj (Sir 31,26; Tob 12,8; Jdt 8,6; Ps Sal 3,8). I u talmudskom razdoblju smatrali su ga samim po sebi razumljivim izrazom pobožnosti. Pojedinac je postio kraće i dulje vrijeme; Rabi Cadok (oko 50. pos. Kr.) »proboravio je, naime, četrdeset godina u postu kako Jeruzalem ne bi bio razoren« (b Gitin 56a). U nedaćama, željama i potrebama posnika utemeljila se odluka za privatno odricanje: jedan je time htio okajati grijeh (b Hagiga 22b; Nazir 52b) ili potpomoći uslišenju molitve (b Bava kama 85a; Kohelet IX,10), drugi je njime htio otkloniti udarce nesreće (b Taanit 12b, 22b; Šabat 11a) ili se posebno poniziti pred Bogom (b Berahot 32b). Ipak nije nedostajalo glasova upozorenja (b Taanit 11a; Nazir 22a; Bava kama 91b); ni učenik Zakona nije nipošto smio postiti dragovoljno, jer bi time samo oslabio i ne bi mogao proučavati Toru (b Taanit 11b, uz to Rašijevo objašnjenje).

Lit.: H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV,1*, 1928, ⁶1975, 77–114; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1913, 1967, 126 i d.; P. P. Grünewald, *Im ewigen Kreis*, 1980, 67 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Još u Starom zavjetu postom se izražavala tuga, pokora, jačanje molitve i priprava za osobite religijske događaje i svečanosti. Isus, koji je i sam četrdeset dana postio prije svog javnog djelovanja, upozorava na izopačenost motiva (Mt 6,16–18): Ljudi ne trebaju vidjeti »gdje postiš, nego Otac tvoj koji vidi u tajnosti«. Prazajednica je postila (npr. Dj 13,2; 14,23), a Didahe (8,1), najstariji propis za zajednicu, preporuča redovit p. srijedom i petkom. U staroj Crkvi »p. iz žalosti« na Veliki petak i Veliku subotu dobiva posebno značenje, na što se odnose Isusove riječi o postu učenika kada im je ugrabljen zaručnik (Mt 9, 15; Mk 2,20; Lk 5,34 i d.). To je potpuni p. bez jela i pića. Taj se p. ubrzo protegnuo na Veliki tjedan i četrdesetdnevno uskrsno vrijeme korizme, pri čemu su bile izuzete nedjelje kao tjedne svečanosti uskrsnuća. U to je vrijeme bio samo jedan obrok dnevno, suzdržavanje od mesa i vina, kasnije i od mlijeka, maslaca, sira i jaja. Također kvatre i vigilije rano su uključene u zapovijed posta i odricanja. Kvatre znače »četiri vremena« i kod različitoga povijesnog razvoja označavaju svaki put srijedu, petak i subotu na početku četiriju godišnjih doba koja su bila obilježena molitvom i postom, a vrijedila su i kao termini za posvećenje. Danas su to prvi tjedni došašća i korizme, tjedan prije Duhova i prvi tjedan u listopadu koji trebaju biti u znaku posebne tematike o duhovnoj obnovi zajednice. Vigilija je latinski naziv za noćno bdijenje i označava noćni molitveni skup. Od II. stoljeća to se noćno bdijenje za uskrsnu svečanost potvrđuje kao izraz očekivanja ponovnoga Gospodinova dolaska. Prema Uskrsu, »majci svih vigilija«, oblikuju se ostali blagdani u kojima p. isto tako predstavlja pripravu za blagdan koji slijedi. Danas uz uskrsne vigilije imaju vigilije još samo Duhovi i Božić kao i veliki blagdani rođenja Ivana Krstitelja, Petra i Pavla i Marijinog Uznesenja, ali p. ne igra više presudnu ulogu. I u vrijeme priprave za Uskrs, u korizmi, p. više nije u prvom planu. Od kasnoga srednjeg vijeka može se zapaziti ublažavanje posta tako da se danas prakticira još samo u najmanjoj mjeri. Dani posta i odricanja još su samo Pepelnica i Veliki petak kada svi koji imaju više od sedam godina smiju uzeti samo jedan obrok.

Stara Crkva vidjela je u postu jačanje molitve i utiranje puta za primanje Duha Svetoga, obranu od napasti, pripravu za religijske čine i uz to, štednjom u vlastitim izdacima, omogućavanje djelatne spremnosti za pomaganje siromasima. Ovo posljednje ponovno je oživjelo u najnovije vrijeme prilozima za crkvene dobrotvorne organizacije prije svega u Trećem svijetu kao što je npr. Misereor. Osim toga u novije se vrijeme sve više čuju glasovi koji zagovaraju povratak postu u korist tjelesno-duševnog zdravlja, prije svega kao odustajanje od potrošnje u najrazličitijim oblicima. Tako na kršćanskom području ostaje trajna zadaća da se p. naviješta kao sredstvo duhovnog života, da se u njemu vidi sredstvo za spoznavanje čovjekove cjelinc kao jedinstva tijela i duše. To ujedno znači da treba oživiti stara razdoblja posta, a u potrošačkom i materijaliziranom svijetu svjedočiti o postu kao o alternativnom načinu života. To bi moralo uspijevati pogotovo zato što p. kao terapijska metoda uživa veliki ugled u medicini.

Lit.: J. Schümmer, *Die altkirchliche Fastenpraxis* (*Liturgische Quellen und Forschungen* 27), Münster 1933; P. R. Régamey, *Wiederentdeckung des Fastens*, Wien/München 1963.

K. RICHTER

3. islamski

Pozivajući se na tradiciju prethodnika u Kuranu p. postaje dužnošću vjernika u 9. mjesecu muslimanske lunarne kalendarske godine – u ramazanu (ramadan). Dok se tamo jedino govori o »nekim danima« obveznoga posta, sunizam ustvrđuje broj dana posta s 29 ili 30 dana, odnosno s cijelim mjesecom ramazanom. Utjecajna grana šijitskog islama – ismailiti – ustrajavaju na samo tri dana posta, s čime se izgleda podudaraju kuranske izjave o nekim danima. Islamski p. znači potpuno suzdržavanje od jela, pića i svih drugih tjelesnih užitaka uključujući i pušenje i spolno općenje. P. započinje s razdanjivanjem a završava u mrak. Pobožnom obredu mora prethoditi jasna namjera da bude prihvaćen na temelju Božje zapovijedi. Postiti su dužni svi odrasli, duhovno i tjelesno zdravi muslimani, i muškarci i žene. Osim religioznoga p. ima i socijalni i etički aspekt. U ramazanu se daje obvezni vjerski prinos za siromašne (*zekat*) i više nego inače udjeljuje se milostinja (*sadaka*). Činjenje zlodjela poništava vrijednost ramazanskoga pos-

ta. P. uključuje i suzdržavanje od svih zlih nakana, prijestupa i nedjela. Povrh toga, korisno je provoditi vrijeme ramazana u meditiranju, šutnji i čitanju Kurana. U zadnjoj trećini ramazana u svakoj se zajednici barem jedan pobožan čovjek povlači u osamu kako bi se posvetio izučavanju Kurana. Zajednica se za to vrijeme skrbi za njega. Kao mjesto te klauzure – *itikafa* (*i'tikāf*) – služi jedna od mjesnih džamija.

U islamu je virulentna predodžba da uzimanje hrane djeluje pozitivno ili negativno na razvoj osobnosti. Muhamedu se pripisuje izreka: »Želudac je izvor najčešćih bolesti«. Stoga se islam regulativno miješa u čovjekove hranidbene navike. Osnovno pravilo u Kuranu glasi: »Jedite i pijte a ne rasipajte! Zaista On ne voli rasipnike« (7,30). Ramazanski p. ima komemorativni karakter: U ramazanu je bio objavljen Kuran. Stoga religiozni osjećaji vjernika dobivaju u tom razdoblju poseban naglasak. U sjećanju na asketsku praksu proroka *Davida* (*Dāwid*) pobožni se muslimani drže takozvanoga *Davidova* posta. On se sastoji u ritmičkoj izmjeni jednoga dana posta i jednoga dana prekida posta.

Dok p. u predindustrijsko doba nije predstavljao nikakvo naročito opterećenje za vjernike, u životnim uvjetima industrijskoga društva on je postao težak problem. Prvi predsjednik Tunisa, Habīb Burgība, pokušao je pozivajući se na nužnost nacionalne i religiozne izgradnje svesti broj dana posta na najmanju moguću mjeru, no ipak uzaludno. Islamski se učenjaci uvijek iznova bave pitanjem, mogu li se ramazanskoga posta osloboditi barem radnici koji rade najteže poslove u teškoj industriji – recimo oni koji rade pokraj visokih peći. Jedna od najznačajnijih odluka (*fetva*) o tome, jest ona koja je donesena prigodom međunarodnog islamskog seminara u Annabi (Alžir) 1976. godine. Prema njoj, prekid posta u ramazanu dozvoljen je muslimanskim radnicima koji preko dana rade pokraj visokih peći, svakako uz obvezu da kasnije izvrše dužnost posta.

Prema hanefitskoj pravnoj školi obveza posta otpada kada to na temelju liječničkoga nalaza u ovom ili onom slučaju štetno po zdravlje ili sprečava vjernika u izvršenju svoje dužnosti ili mu znatno otežava rad u polju ili u industriji. Dojilje, napušteni bolesnici, starci i putnici također su oslobođeni dužnosti posta. Muslimani u ramazanu razvijaju dodatne oblike društvenoga života. U zajednici vlada blagdanski ugođaj. Započinje ljudski pokušaj stvaranja rajskoga stanja.

Lit.: *Sawm*, u: *Handwörterbuch der Islam*, Leiden 1941, 650–654; Klaus Lech, *Das Ramadan-Fasten I.*, Wiesbaden 1979; Heinrich Wallnoefer, Fasten heißt nicht hungern und tut vielen von uns gut, u: *Express* (Wien) 1958, 12,6. S. BALIĆ

POVIJEST

1. židovski

a) Pitanje prikaza izraelske povijesti dovodi nas na činjenicu da su u hebrejskoj Bibliji zajedno obrađeni okviri različitih sukcesivnih povijesnih događaja: Izrael je uvijek u novim verzijama iznosio svoje poimanje o sebi i o svijetu. Sjećanje na svoje oslobođenje iz egipatskoga sužanjstva, pozivanje na narod koji je Božja svojina s posebnim zakonom te odvođenje u Kanaan temeljni su elementi Tore. Događaje povezane s osvajanjem zemlje Izrael je shvatio kao djela izvršena po Božjoj volji s obzirom na obećanje zemlje očevima (Jš 2–10). U davidovsko-salomonskom velikom kraljevstvu on je spoznao da je velik narod i veliko sjeme učinak Božjeg blagoslova i uvidio kako će svoju pravu veličinu steći tek onda kada kod njega drugi narodi nadu blagoslov u stjecanju slobodnoga, plodnog života (Post 12,1–4a). Katastrofa u VI. stoljeću, koju obilježavaju tuđinska vlast, progonstvo, uništenje posljednje samostalne države, Hrama i propisanog bogoslužja, stvorila je novo povijesno stajalište, a to je izričito pozivanje preživjelih Izraelaca da se vrate Bogu, povijesnih susreta u vapaju njemu, u priznanju grijeha, u molitvi za spas i spremnosti za novu poslušnost (Suci 2,16; 3,9; 1 Sam 12,19; 1 Kr 8,47), u slušanju glasa Božjeg svim srcem (2 Kr 23,25; Pnz 4,30; 30,2.8.10). Jedan drugi obris povijesti odnosio se na doba nakon katastrofe: on obuhvaća Izraelovo političko-religijsko postojanje pred Bogom u opisu puta na kojem od vremena do vremena novi Božji propisi temelje i osiguravaju život Izraela i koji se svodi na bogoslužje, kojemu Bog daruje svoju prisutnost, i na prinošenje žrtve s pokajničkim događajem velikoga Dana pomirenja na mjestu nazočnosti božanske pojave (Post 1,1–2,4a; Izl 29,43; 40,34; Lev 16; 23,27; Br 28 i d.). U vlastitoj kon-

cepciji povijesti legitimirala se zajednica nakon izgnanstva izmedu IV. i III. stoljeća pr. Kr. (1/2 Ljet, Ezr, Neh): posrijedi je bilo novo oživljavanje povijesti Boga sa svojim narodom, a ono čeka ispunjenje. Pričanje o prošlosti ponovno se oblikovalo radi utemeljenja nade u još neostvareno. Različitim koncepcijama zajedničko je da Izrael opaža svoju zbilju kao svoj put od Boga i k Bogu u velikom dijalogu.

b) Razgovornom karakteru povijesti odgovarali su i jezični oblici izraelskih proroka: opomena (Hoš 12,7; Am 9,7), citat optužnika (Hoš 12,9; 2,7), monološko prikazivanje samog Boga sve od Egipta (Hoš 12,10; 13,4; usp. 11,1), disputacijski stil (Am 9,7) i verbalna realizacija buduće povijesti kao parnični postupak sa živim izmjenjivanjem preslušanja i obrane, optužbe i izricanja presude (Hoš 2,1–17; 4,1–4; 12,3). Proroci su otkrivali povijest kao djelo nadolazećeg Boga i time ustanovljavali kraj dosadašnje povijesti odnosa Boga i njegova naroda (Am 2,9 i d.; 3,1 i d.; 9,7; Hoš 2,16 i d.; 11,1.4; 12,10.14; 13,4). Sa svršetkom stare povijesti, koji je jednak povijesnom početku, treba doći do temeljnoga novog susreta s Bogom na sudu, s novim Božjim odredbama (Am 2,13–16; Hoš 2,8 i d., 14 i d.; 12,10.12). Jedinstvo povijesti spoznali su proroci u istosti jednoga Boga koji se u prethodnoj povijesti obraćao Izraelu i kojemu je Izrael svojim djelovanjem bio odgovoran, a sada mu se objavljuje kao onaj koji dolazi i čiji se sud odnosi na Izraelovo djelovanje u sadašnjosti (Am 2,6–8; Hoš 11,5.7; 12,1–8.15); iza stroge povezanosti pojedinih događaja u proročkoj riječi s cjelinom bilo je uvjerenje da je Bog ta spona (Hoš 12,3; 4,9). Izraelovi proroci objašnjavali su to u Bogu Izraelovu zaključeno jedinstvo prošle i buduće povijesti u svim područjima i vremenima kao kontinuitet neraskidiva životnog saveza (stoga usporedba s ljubavnom pričom u Hoš 2,4 i d. ili s odnosom otac sin u 11,1 i d.). Od povijesti izabranoga naroda, koja ostaje nerazmrsivo isprepletena s poviješću svijeta (Am 2,6.9 usp. s 1,3–2,5) i koja je pogrešno shvaćena kao sakralna p. bez analogije (Am 9,7), može se raspoznati p. svijeta u svojem kontinuitetu i finalitetu (Am 1,3–2,5; 2,9; 9,7; Iz 10; Jr 27; Iz 45; Ez 36,23.36).

c) U rabinskoj literaturi nedostaje glavna crta karakteristična za pisanje izraelske povijesti: prikaz događaja povezanih s tijekom povijesti. Doduše, mnogo pripovjedačke građe u talmudima i midrašima zasniva se na povijesnim zbivanjima koja se tiču neposredno židovskoga naroda; no, ta građa nije oblikovana u suvislo povezani prikaz. Taj nedostatak – u usporedbi s obrisima povijesti u Bibliji – odražava političku situaciju u kojoj se našlo židovstvo u talmudskom razdoblju: ono više nije stvaralo samo p. kao u prošlosti, nego je proživljavalo p. drugih naroda. Međutim, njegov pogled na svjetsku p. temelji se na očekivanju mesijanskoga kraljevstva Božjeg, koje treba uspostaviti, a to je očekivanje oduzelo težinu događajima iz suvremene povijesti. Rabi Eleazar iz Modiina (II. stoljeće) rekao je: »Kada će propasti ime tih (Amalečana = Rimljana)? U onom satu kada se iskorijeni samo idolopoklonstvo i njegovi sluge; tada će Bog biti jedini na svijetu i njegova kraljevska vlast na vijeke vjekova« (Mehilta Izl 17,14). Mjesto židovskoga pisanja povijesti, osuđenoga na šutnju, zauzeli su oblikovanje i diskusija »ograde oko Tore« (M Avot I,1). Sva nastojanja usmjerena na radikalnu pokornost Božjoj volji odnosila su se na taj cilj povijesti. Ona su trebala čovjeku, koji cijelim svojim životom »posvećuje i slavi« Boga (Lev 19,2; 18,5), omogućiti da odraste i sazri i time u svijetu sagraditi ideal čovjeka u sveopćoj vlasti Božjoj na zemlji. Rabini su bili svjesni prave prirode povijesti, pa su upravo zato mogli pojedine povijesne činjenice podčiniti svojoj svrsi i anegdotski ih oblikovati ili tipizirati (b Joma 69a; Menahot 109b; Bava batra 3b-4a; Gitin 55b-56b).

d) Shvaćanje povijesti, koje se temelji na svim biblijskim konceptima povijesti, ne kao djelovanje Boga preko ljudi nego kao djelovanje između Boga i ljudi, svojim se oblikom duboko usadilo u tradicijsku literaturu: Rabi Akiva (I./II. stoljeće) hvalio je: »Čovjek je ljubimac (Božji), jer stvoren je na sliku«; međutim, kao Božju pravu ljubav hvalio je to što je Bog čovjeku dao svijest o njegovoj sličnosti s Bogom: »... obznanjena mu je posebna ljubav zato što je stvoren na njegovu sliku« (M Avot III,15). Čovjek ne može »biti kao Bog«, ali može zasigurno, u svoj toj nedokučivosti, svom snagom svojega života, slijediti Boga (Pnz 11,22; 13,5; b Sota 14a; Šifre Pnz 11,22), razviti sliku prema kojoj je stvoren i tako oponašati Boga,

»nalikovati svojem Stvoritelju« (Jalkut re'ubeni Post 1,27). Na temelju svojevoljnosti koja mu je pripala čovjek se u svojem djelovanju može okrenuti prema Bogu i okrenuti od njega, djelovati protiv njega. Stoga biblijski redaktor izvješćima o nasilnicima u povijesti Izraela (2 Kr 9 i d.; 11,1.16; 12,20–22) nije osporio pripadnost kanonu – ne zato što ih je smatrao »dostojnijima povijesti« od njihovih žrtava, nego prije stoga kako bi pažljive čitatelje Biblije poučio da shvate kako čovjeka u činjenju zla ne sprečava Bog nego sam čovjek koji svojim postupcima i ponašanjem odgovara na zahtjev Božji; kako se može dogoditi da onaj koji se ne »probije« u p. ne daje ispravan odgovor i u potaji prima neznatnu potvrdu koja ostaje neprepoznata (usp. s pjesmama o »božjem sluzi« i prozbenim psalmima pojedinca). Prema rabinskom tumačenju Pisma, čak šekinu (Božju prisutnost u povijesti) zadesi tama i nevolja »progonstva«: »Bijah s vama u (egipatskom) sužanjstvu. Bit ću s vama u sužanjstvu narodâ« (b Berahot 9b). Božji povijesni put nije »sagledi«. No, kako bi čovjek znao što mu je činiti, Izraelova je povijesna zapovijed: »Kraljevskoj pratnji dolikuje oponašati kralja« (Sifra uz Lev 19,2).

Lit.: R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, 1983, 1–79; N. N. Glatzer, *Geschichte der talmudischen Zeit*, ²1981; M. Buber, *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze* 1933, 35; 1936, 27–34; L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, ⁶1960, 92 i d., 152 i d., 252 i d. D. VETTER

2. kršćanski

P. je, objektivno gledano, razvojna povezanost mnogih događaja unutar kojih se mijenja zajednica – grad, država ili Crkva – ili pak čovječanstvo kao cjelina. Subjektivno je p. znanje o toj povezanosti, a u širem smislu i njezino metodičko istraživanje i/ili prikazivanje. Oba su značenja upućena jedno na drugo i ne mogu se konačno rastaviti. Doduše, ono što je prošlo, objektivna je stvarnost, ali postaje p. tek kao predmet naše svijesti. Kada govorimo o pretpovijesti, mislimo na vrijeme neke kulture bez pisanih spomenika. Razlika u odnosu na vrijeme s pisanom ostavštinom nije prvenstveno u tome što pretpovijest – možda čak slučajno – ne pokazuje nikakva pisana svjedočanstva, pa je stoga manje točno možemo istraživati, nego u tome što ta epoha samu sebe upravo tako karakterizira da svoja djela ne fiksira niti datira znakovima. Njezina su predaja mit i saga.

Činjenica da čovjek svoju p. ne samo čini nego i svjesno prihvaća te slobodno, makar ne proizvoljno, dalje vodi, znači bez obzira na odnos prema povijesti koji je u tome izražen, promjenu same povijesti. – »Sloboda« ovdje znači da mu u nekoj konkretnoj situaciji stoje otvorene različite mogućnosti akcije i/ili reakcije i da njegovi postupci ne predstavljaju veličinu koja nužno proizlazi iz koordinata prošlosti pa se zato unaprijed može izračunati. »Neproizvoljnost« znači da on svoje odluke mora donositi u konkretnim i nezamjenjivim uvjetima i da mu svojstva što ih kao stvorenje ima postavljaju određene granice. – Ovo stanje čovjekova postojanja između prošlosti koja mu je uvijek nezavisno od njega predana, a koju ne može više mijenjati, i budućnosti, koju u stanovitim granicama slobodno treba oblikovati, pripada njegovu biću i naziva se *povijesnost*. Tako čovjek prolazi vremenom ne kao statično i zauvijek dovršeno biće; dapače, on se prvo mora sam ostvariti dok, prihvaćajući svoju prošlost i suočavajući se s pitanjima sadašnjosti, planira sebe za budućnost. Drugim riječima: čovjekova sadašnjost doživljava se kao događaj slobode u jedinstvu prošlosti koja mu je i oduzeta i ostavljena te budućnosti koja dolazi i nije još ostvarena.

Kod toga su za pojedinca kao i za zajednicu moguća sljedeća pogrešna stanovišta: Neprihvaćanje vlastite prošlosti je pokušaj da se zadaća koju postavlja prošlost riješi odbacivanjem same zadaće; u tom je smislu ona potiskivanje.

Ako se neostvarenost budućnosti, kojom se ne može raspolagati, plašljivo gurne na stranu i pokuša zamijeniti prisvajanjem, nastaje stav konzervativizma koji nastoji obnoviti prijašnje stanje. Naprotiv, gdje se odnos prema budućnosti shvaća utopijski, sadašnjost se degradira u golo gradilište budućnosti.

Za teologiju je čovjekova povijesnost utoliko relevantna ukoliko postaje jasno da čovjek može svoje spasenje ostvariti samo u povijesti i nikako drugačije. I objava nepromjenljivoga Boga ne slijedi neovisno o prostoru i vremenu nego po konkretnim ljudima – po starozavjetnim prorocima i na kraju po Isusu iz Nazareta – na konkretnom jeziku i u konkretnoj situ-

aciji. U onome što je povijesno slučajno i jedinstveno biva očevidno ono što je Vječno Vrijedno, bolje reći, može zbog čovjekova načina života samo na taj način biti objavljeno.
S prosvjetiteljstvom počinje težnja za što točnijim i objektivnijim istraživanjem prošlosti. Sustavno istraživanje prošlosti i njezino prikazivanje označavaju se kao *povijesna znanost*. Predmet povijesne znanosti bila je u vrijeme Rankea – najprije Europa i njezina prošlost. Pritom je zanimanje bilo pretežito usmjereno na političko-vojne događaje. Otada se polje u dvostrukom smislu promijenilo i preokrenulo. Danas se europska p. gleda i istražuje u kontekstu univerzalnoga povijesnog zbivanja; pritom s osobitim naglaskom pitamo – drugačije nego prije stotinu godina – o društvenim i gospodarstvenim pretpostavkama tih događaja. Povijesna znanost radi povijesno-kritičkom metodom, tj. ona je vezana uz izvore i može samo toliko reći o događajima, prilikama i osobama koliko ih je prije toga našla u izvorima. Izvori – bilješke, zapisi, spomenici, slike i ostalo – moraju se potražiti, ispitati njihova autentičnost, istražiti njihov povijesni sadržaj i objaviti u zajamčenim tekstovima. Prvi cilj istraživanja je utvrđivanje povijesno zajamčenih datuma i činjenica. Oni tvore kostur svakoga povijesnog prikazivanja. Bez njihova zajamčenog poznavanja nesiguran je svaki daljnji korak. Pri svakom naporu da se postigne objektivnost, što je vrijedno priznanja, ostaje i u povijesnoj znanosti ostatak (nužno) subjektivnoga. Tako se između ostaloga ne smije eliminirati autorovo i izdavačevo duhovno ozračje. No, čak i kad se u velikoj mjeri uspiju isključiti konfesionalna, politička ili nacionalna stajališta, još uvijek povijesni prikaz nije čisto prikazivanje činjenica. Već i kauzalno povezivanje zajamčenih fakata, nalaz motiva kod osoba koje su djelovale i s time povezan sud o državnim i crkvenim ličnostima, zadiru izvan utvrđenih činjenica. Oni se svode na pretpostavke i procjene koje se ne mogu uzeti iz same povijesti. To vrijedi i za uporabu pojmova kao što su »procvat«, »propadanje«, »uspon«, »zloporaba«, »napredak« itd., pojmova kojima svima već u osnovi leže predodžbe o »ispravnoj državi« ili »ispravnoj Crkvi«. Ocjenjivanje činjenica i ličnosti mora biti dopušteno povjesničaru. No on mora navesti svoje kriterije i uzimati u obzir da se neko ponašanje iz prošlosti ne može mjeriti mjerilima iz sadašnjosti. Tako se pasivnost mnogih ljudi naspram nepravdi lijevih ili desnih diktatura ne može, zbog terora koji tamo vlada, mjeriti mjerilima demokratskih država. Takvim diferenciranim prosuđivanjem nipošto se ne relativiziraju niti dokidaju zatajivanja i krivnje. Da povijesni prikazi duhovnog ozračja i predodžbe o autorovu cilju također odlučuju, danas je općenito priznato. No čak i u nekom besprijekornom izdanju izvora još uvijek čuči ostatak subjektivnosti. Zašto je izabrao ovo područje – istraživač mora dopustiti da ga tako pitaju – a ne neko drugo? Zašto su npr. u godini 1983. (500. godišnjica rođenja Martina Luthera) izdana ili ponovno tiskana tako mnoga izvorna djela iz vremena reformacije, da ne spomenemo velik broj Lutherovih životopisa?
Povijesna se znanost za istraživanje povijesti služi ostalim – sa svoga gledišta – pomoćnim znanostima. Tu se između ostaloga ubrajaju: palcologija, kronologija, genealogija, nauka o ispravama, pečatima, novčanicama i grbovima. – Brzina kojom danas živimo i proširenje povijesne znanosti na gotovo sva područja ljudskoga života – između ostaloga na kulturu, literaturu, gospodarstvo, pravo, religiju – dovelo je početkom od XIX. stoljeća do podjele povijesne znanosti na mnoga pojedinačna područja istraživanja. Njima pripada *crkvena p.* kao nipošto najmanje važno područje. Ona je, kako je danas poznajemo, dijete prosvjetiteljstva. I ona se služi povijesno-kritičkim metodama, a u svojim je priznatim rezultatima uvažena isto tako kao i profana povijesna znanost. U manje znanstvenom obliku crkvena je p. ipak starija. Već je evandelist Luka – teološki motivirano – pokušao uključiti u okvir svjetske povijesti Isusov život i smrt, njegovo uskrsnuće i njegov daljnji život u Crkvi. Svojim shvaćanjem povijesti mogao se osloniti na SZ u kojem je – koliko danas znamo – prvi put opisana p. jednog naroda kao → p. spasenja. »Ocem crkvene povijesti« postao je biskup Euzebije Cezarejski (u. 339) svojom crkvenom poviješću koju je najprije zamislio u 7 svezaka, a nakon pobjede cara Konstantina proširio ju je na 10 svezaka. On je započinje jednim programom: »Odlučio sam u ovom zapisu izvijestiti o nasljednicima svetih apostola, o vremenima koja su protekla od našeg Otkupitelja pa

sve do nas, o brojnim velikim događajima crkvene povijesti, o svim sjajnim vođama i predstojnicima ...« Tako je on otprilike nagovijestio predmet crkvene povijesti. To je p. crkvenog i religioznog života od Isusa do danas. Euzebijeva crkvena p. nije tijekom srednjega vijeka našla nijednog oponašatelja. Sve do humanizma/reformacije vladali su s gledišta povijesti spasenja, spomenut ćemo samo najvažnije, zapisi koncipirani kao *Država Božja* (*De civitate Dei*, napisana 413-26) jednog Augustina i *Geschichte der beiden Reiche* Otta von Freisinga (u. 1185). Tu je jednoznačno riječ o filozofiji povijesti ili o teologiji povijesti.

Vrijeme reformacije izvuklo je korist iz rada humanista koji je imao program: »Ad fontes« = »Natrag k izvorima«. Šanse egzaktnog pisanja povijesti bile su ipak u velikoj mjeri proigrane zbog apologetičke težnje s kojom je većina djela bila objavljena. Crkvena se p. koristila kao kamenolom; morala je pružati građu za opravdavanje vlastitog shvaćanja i za blaćenje protivnika. Nije bio niti jest beznačajan za vrstu prikaza pojam Crkve koji se nalazi u osnovi cjeline. On je uvijek povezan uz načelo koje nadmašuje svekoliko znanstveno iskustvo, a ovisi o prethodnom teološkom shvaćanju. Uza sve približavanje evangeličkih i katoličkih stavova, ne mogu se zanemariti ni katkada vrlo malene različitosti. To nije nevažno, jer se shvaćanje crkvene povijesti nužno mijenja, ako pod Crkvom vidimo čisto sociološku veličinu, čisto Crkvu Duha ili instituciju koju je Bog utemeljio, a ljudi je stoljećima pronose. Lutherovu sliku Crkve, npr., odredilo je uvjerenje da je pravo biblijsko učenje o spasenju stoljećima bilo patvoreno krivnjom papa i srednjovjekovnih teologa, pa da je reforma moguća samo u smislu povratka na staro. Koliko god se kod svih reformi, koje su neprestano nužne, mora uzimati u obzir izvor Crkve, bilo bi ipak pogrešno – u smislu povijesnosti – kad bi se na Crkvu gledalo kao na jednom utemeljenu i za sva vremena dovršenu veličinu. Ako je Crkva – ostanimo kod poznate kao i omiljene slike – lađa koju je Isus dovršenu predao apostolima i kod koje se u najboljem slučaju nakon oluje obnavlja poderano jedro ili nakon duge plovidbe namaz boje, tada ta Crkva nema pravu p. U njezinu se naime bit kao povijesne veličine ubraja upravo i njezina promjenljivost. Drugim riječima – ostanimo i dalje kod navedene slike: čamac Petra, ribara ljudi, ako okolnosti to zahtijevaju, smije biti pregrađen u dobru lađu s tri jarbola ili čak u moderan parobrod, jer i Crkva ima udjela u povijesnosti, dakle u prošlosti koju su kršćani zatekli i u budućnosti koja se početno treba izgrađivati u sadašnjosti.

Lit.: K. Adam, Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche, u: *Theologische Quartalschrift* 128 (1948), 257–300; A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Bern/München 1961; J. Chamborn, *Was ist Kirchengeschichte? Massstäbe und Einsichten*, Göttingen 1957; H. Jedin, Einleitung in die Kirchengeschichte, u: H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. I, Freiburg ³1965, 1–55; O. Köhler: Der Gegenstand der Kirchengeschichte, u: *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), 254–269; R. Kottje (Hrsg.), *Kirchengeschichte heute, Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier 1970; F. Meinecke, *Zur Theologie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1959, Historiographie, u: *Orbis* III; R. Wittram, *Zukunft der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie*, Göttingen 1966. K. WEBER

3. islamski

Sukladno univerzalno shvaćenim islamskim pojmom Boga p. je neraskidivi djelomični proces općega svjetskog razvoja. U tom je procesu glavni sudionik čovjek. P. je dakle u prvome redu područje kojim vlada čovjek. Bog intervenira u povijesti samo utoliko što se ona kreće u putanjama zakonâ koje je on utemeljio i ukoliko izvanjskim i unutarnjim glasovima, koji navješćuju Njegovu volju, nastoji utjecati na ljudsko ponašanje. Izvanjski se glasovi čuju u poruci proroka ili Božjega poslanika; unutarnji glasovi dolaze iz savjesti svakoga pojedinca. Božja poruka, koja se provlači kroz cjelokupnu p., jest jedinstvena. Tako ni u povijesno-spasenjskom niti u kozmološkom pogledu ne postoji neki prekid povijesti. Ljudi su oni koji snose glavnu odgovornost za odvijanje povijesti. Bog nije nijedan narod bez zasluga postavio iznad drugoga naroda niti je svojim neposrednim ulaženjem u p. potaknuo njezin radikalni preokret. Ovdje islamsko shvaćanje povijesti odstupa od židovskoga i kršćanskoga. Islam ne poznaje nikakvu izabranost genetskim odrednicama niti povijesno-spasenjski obrat putem Božjega samoočitovanja. Kuran izričito ustvrduje da Bog upravlja svijetom prema jednom čvrstom običaju (*sunna*) koji je dao samome sebi. Taj je običaj nepromjenjiv i

ne može se zamijeniti s isprekidanim božanskim djelovanjem. Povijesne teme obradene u Kuranu imaju za svrhu zor bîti pojava, procesa, likova i sveza iz prošlosti. Takav bi zor bîti trebao »dovesti do spoznaje nadvremenoga bitka stvari pod vidom njihove oslobođenosti od povijesnoga opstojanja«.

Iz prethodno ukratko skiciranoga islamskog shvaćanja povijesti proizlazi da se islam mnogo manje nego židovstvo i kršćanstvo želi iscrpiti u povijesnome prostoru. On ne želi na njemu zasnivati dogmatske sadržaje, nego ga jedino transcendirati. Ono vječno ne može se izvoditi iz povijesnoga. S. BALIĆ

POVIJEST SPASENJA

kršćanski

Pojam »p. s.« želi obuhvatiti Božje djelovanje i riječi za čovjekovo spasenje i može pokrivati tri aspekta: s jedne strane povijest (= vremenski slijed) božanskoga spasenjskog djelovanja, s druge strane povijest ljudi, koji vjeruju u Boga, shvaćene kao povijest od Boga darovanog spasenja, i konačno, lokaliziranje spasenja koje u imanenciji potječe iz transcendencije. Teologija razlikuje opći pojam i posebni pojam povijesti spasenja. Opći pojam pretpostavlja da i izvan židovsko-kršćanske povijesti spasenja ima spasenjskih iskustava. Time se misli na od Boga darovano spasenje gdje god se ono pokazuje u povijesti čovječanstva, u povijesti svih spasenjskih iskustava čovječanstva. Jer, Božja spasenjska volja upućena je svim ljudima svih vremena i povijesnih područja. Bog svim ljudima nudi svoje spasenje za koje se čovjek može zatvoriti samo slobodnom teškom krivnjom. Iz ovoga kršćanskog shvaćanja opće Božje spasenjske volje i ponude slijedi pozitivno razumijevanje opće povijesti religija.

Posebni pojam povijesti spasenja dolazi tada kada Bog svojom riječju, koja je sastavni dio spasenja, objašnjava neki događaj kao spasenje ili kao zlo. Tako protumačen događaj odvaja se od ostale povijesti i uzdiže se na područje izričite povijesti spasenja. Događaji, naime, koje je sam Bog potvrdio kao spasenje, imaju čak svoju vlastitu povijest u povijesnoj različitosti spasenjskih događaja i iskustava, ali osobito u sve većoj jasnoći u kojoj nadmašuju opću povijest spasenja.

Kršćanstvo vjeruje da povijest Božje ponude spasenja i mogućnost prihvaćanja na temelju shvaćanja koje je Bog posredovao ima svoj vrhunac koji određuje smisao i cilj ljudske povijesti u tome da je ona postala povijest, dakle, u dohvatljivosti riječi Božje (→ Riječ Božja) koja je postala čovjekom. Posebna p. s., dakle, u svojoj punini koja čovjeku daje smisao i cilj darovana je u Isusu Kristu.

Ona se može shvatiti kao ukorijenjena u opću povijest. Jer tek savez Božji s Mojsijem može se u gore opisanom smislu shvatiti kao početak posebne povijesti spasenja; Mojsije sam svodi svoju pretpovijest etiološki na početak, na opću povijest spasenja. SZ opisuje granice između povijesti spasenja i profane povijesti kao meke granice. Jer, s jedne je strane Izraelu bilo teško razlikovati između pravih i lažnih proroka, jer je nedostajala instancija koja bi bila apsolutno sigurna u prosudivanju. S druge je strane Izrael mogao iznevjeriti svoj poziv i tako potamniti posebnu dohvatljivost božanske spasenjske volje. Konačno, kršćanstvo vjeruje iz objave da je Bog djelovao na spasenje i drugih naroda, a ne samo Izraela, makar Izraelova p. s. vrijedi kao neposredna pretpovijest utjelovljenja Božje riječi.

Posebna p. s. načelno dokida opću povijest u sebi, ali je ne čini nevažećom. Promatrana iz perspektive vjere u Isusa Krista, ona vrijedi kao zlo samo onda kada se načelno zatvara Kristovu zahtjevu.

Budući da Božji dar u Isusu nadilazi prošlost i budućnost, ta je p. s. razdvojena od ostale svjetske povijesti. Crkva, sakramenti i Pismo kao posljedice tog vrhunca Božjeg dara sudjeluju u razlučivanju od svjetske povijesti. Zato jer je posebna p. s. unutar svjetske povijesti, ona ostaje za sve ljude svih vremena ta koja određuje opću povijest do njezina samorazumijevanja: svjetska povijest i opća p. s. mogu se razumjeti utjelovljenjem Riječi. Posebna p. s. postupno teži za identičnošću s općom poviješću spasenja i svjetskom poviješću (→ Eshatologija). Završna točka toga kretanja tumači se kao dokidanje povijesti, kao → kraljevstvo Božje.

Lit.: A. Darlap, natuknica Heilsgeschichte II. Systematisch, u: H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*,

Bd. 1. München 1962, 674- 680; isti, natuknica II. Theologische Vermittlung, u: K. Rahner (Hrsg.), *Herders theologisches Taschenlexikon*, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 1972, 259–265; K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien 1961, 167 i d.

G. GIRSCHIEK

POZVANJE → PROROK

PRAVNA ŠKOLA

islamski

Osim ograničenog utjecaja kuranskih pravnih odredbi za nastanak pravnih škola još je u posebnoj mjeri bilo presudno shvaćanje tradicije. Zanemari li se šijitsko shvaćanje prava, tada unutar većinske teološke, sunitske struje, susrećemo četiri pravne škole. One su nastale u VII. i VIII. stoljeću. Najstarija od tih škola – *hanefitska* – znakovito je najotvorenija prema svijetu i razmjerno najliberalnija. Njezin se duhovni otac, Abu Hanifa (u. 766), u svojemu promišljanju prava odlučno pozivao na zdravi čovjekov sud (ra'y). Islamskom su pravnom znanošću tada vladala dva suprotna tabora: *Ahl ar-ra'y* (sljedbenici osobnoga mišljenja) i *Ahl al-hadîth* (sljedbenici predaje). Zadnje su spomenuti bili striktni, zapravo slijepi izvršitelji svih onih odluka i modela koji su se pripisivali Muhamedu i njegovim sljedbenicima.

Povijest opisuje Abu Hanifu kao umjerenoga i tolerantnog učenjaka koji je uživao u životnim radostima. »Točno poznavanje usmjerenosti njegova duha, njegova uvijek pravednoga i nepristranog duha koji je bio posebice vrlo tolerantan prema ljudima druge vjere, pokazuje nam u njemu čovjeka koji je izbjegao uskogrudne, sirove navike svojega doba i svojega naroda« (Alfred von Kremc, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien 1875/6, Bd. 1, 494). Abu Hanifa je vjerojatno kao prvi primjenjivao *istihsan*, tj. donošenje odluke na temelju dobrohotnosti. Sama je škola velikim dijelom djelo njegova dva učenika, Abu Jusufa (u. 795) i Muhameda aš-Šejbanija (u. 805). U mnogim knjigama koje su oni napisali prikazani su i nazori njihova učitelja. Za hanefitsku pravnu školu karakteristična je fleksibilnost njihove metodologije. Prema toj se školi ravnaju svi muslimani istočne i jugoistočne Europe, u Turskoj, u središnjoj Aziji, Afganistanu i na indijskom potkontinentu. Čisto teološki nazori hanefitske pravne škole izraženi su u nauku o vjeri al-Maturdija (u. 944).

Konzervativna i malo zabrinuta za uvažavanje promijenjenih socijalnih prilika jest po starini druga p. š., naime *malikitska*. I ona je prije djelo učenikâ negoli djelo učiteljevo. Taj se učitelj zvao Malik ibn Enes (u. 795). Ta se škola u izgradnji svojega pravnog sustava uvelike oslanja na konsenzus starih medinskih pravnika i time je bliska *Ahl al-hadithima*. Izvjesnu elastičnost toj školi daje njezina metoda izricanja pravorijeka (*istislah*), tj. uvažavanje interesa općinstva. Ta metoda dozvoljava tu i tamo odstupanje od stroge analogije. Prostor njezina širenja danas je Magreb uključujući ostala područja zapadne Afrike.

Istaknuti sistematičar bio je Muhamed aš-Šafi (u. 820), po kojemu je ime dobila treća škola. Nakon što su oko 800. u novom okviru sažeta »Izvješća o Muhamedovu primjeru« (*al-hadîth*), koja bi u pojedinostima mogla biti i apokrifna, i »Poznavanje žive tradicije« (*as-sunna*), njemu je pošlo za rukom da izgradi jednu važnu disciplinu, *usûl al-fiqh* (metodika islamske pravne znanosti). Najvažniji korijeni te discipline leže u Kuranu. Samostalno donošenje suda u vjerskim stvarima (*al-idžtihad*) aš-Šafije je ograničio na traganje za iznimnim slučajem iz prvoga razdoblja islama i na sud koji je bio analogno donesen prema tomu. On je učio i kod hanefitskih i kod malekitskih autoriteta. Ovi su ga zadnji izgleda snažnije oblikovali zato što gotovo nikako bio dojmljen *Ahl ar-ra'yima*. Njegov nazor da je sunna božanska mudrost i da je time »objavljena« jednako kao i Kuran približava ga zadnjoj i najkonzervativnijoj školi, hanbelitima. On odbacuje »donošenje odluke na temelju dobrohotnosti« (al-istihsan), makar ona bila opravdana hadisom ili nečim sličnim. Predmet njegove nevoljkosti svakako je ona, u malekitskoj školi primjenjivana metoda istislaha koja prilikom postavljanja pravnih stavaka uz korištenje inače uobičajene metode dedukcije vodećom mišlju čini opće dobro društva. Danas je Indonezija najvažnije područje širenja šafijske škole. Ona je također zastupljena u Egiptu i Sudanu.

Ahmed ibn Hanbel (u. 855), na kojega se svode počeci strogo konzervativne hanbelitske škole krajnje obvezane hadisu, istaknuo se

kao neslomljivi protivnik teorije o stvorenosti Kurana koju je zastupala slobodoumna teološka škola mutezilitâ. On potječe iz tabora Ahl al-hadîtha. U skladu je s tim i njegov odnos prema tradiciji. Po njemu, ona stoji na jednakom stupnju s objavom. *Ibn Henbel* je jedino eponim škole; njezini utemeljitelji potječu iz različitih skupina vjernika vjernih tradiciji. Samo u muci i nevolji – prisiljeni okolnostima – hanbeliti kao pravni izvor prihvaćaju *consensus doctorum* (al-idžma); prvobitno su oni kao takvi htjeli da važe samo Kuran i sunna. Sljedbenici tih škola u početku su uglavnom bili obični i neobrazovani gradani Bagdada, slični onima koji su u XX. stoljeću izvršili Homeinijevu islamsku revoluciju u Iranu. Za ovu je školu karakteristična dominacija sakralnoga znanja u njihovu mišljenju i osjećanju. Danas se područje njezina utjecaja ograničuje na Saudijsku Arabiju, gdje je ona zahvaljujući »vahabitskomu pokretu« doživjela jednu vrstu preporoda, i na neke druge dijelove arapskih zemalja kao i na manje skupine indijskih muslimana. Zbog učlanjenja u vjerske, kulturne, gospodarske i političke pokrete Trećega svijeta, gdje se pojavljuje prije svega kao financijski čimbenik, ona je u okvirima svjetskog islama dobila veće značenje sedamdesetih godina XX. stoljeća. Vahabitska slika svijeta, koja se očituje u svjetskoj promidžbi islama potekloj iz Saudijske Arabije, djeluje zgodimice zaostalo i nehumano, te prekriva cjelokupni islam patinom arhaične religije duboko uronjene u srednji vijek – a to je pojava koja nelagodom ispunjava sve napredne vjernike u svijetu.

Tijekom je povijesti bilo i drugih škola koje su u međuvremenu nestale. Spomena su vrijedne škole al-Avzija (u. 773) u sjevernoj Africi i Španjolskoj, koje je kasnije tamo dokinula malikitska škola, škola Sufijana-at-Tevrija (utemeljitelj, u. 778) u Kufi, škola Abu Tevra (u. 854) u Armeniji, džaririjska škola koju je ponovno oživio glasoviti komentator Kurana at-Tabari (u. 923) i stara zahiritska škola. Toj je zadnje spomenutoj pripadao, između ostalih, utjecajni španjolski učenjak Ibn Hazm od Andaluzije (u. 1064). Njezina se posebnost sastojala u tome što je slijedila doslovno jasan smisao kuranskih i hadiskih tekstova te izbjegavala analoške zaključke i druge pravne metode.

Lit.: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

S. BALIĆ

PRAVEDNOST

1. židovski

a) Božansko podrijetlo: »P.« u Bibliji i u tradicijskoj literaturi nije nikada samo »etički« ili »socijalni« nego uvijek i »religijski« izraz. On upućuje na Boga kao izvorište jedinstva pravog suda i pravog djela (1 Kr 10,9; Iz 9,6; Jr 23,5; 33,15). Bog je u Izraelu, odnosno na zemlji odredio »pravo« i »p.« (Iz 1,27; 28,17; 33,5; Jr 9,23; Ps 99,4); stoga Božji sljedbenici mogu i oploditi ono što im je zasađeno (Iz 5,7; usp. Am 5,7.24; 6,12). Taj par riječi, odnosno sama riječ »p.« postali su jedan od temeljnih biblijskih i talmudskih pojmova u odnosu Bog-čovjek: »Zoveš Boga pravednim, pa budi i ti pravedan« (Sifre Pnz 11,22), opisuje midraš »oponašanje Boga«, tj. učinak na čovjeka djelovanjem Boga. Čovjek spoznaje ljubav i p. kao ono što Bog daje i zapovijeda (Iz 5,1 i d. 16). Bog ga poučava o putevima kojima treba poći: »Trebaju hoditi MOJIM putem radeći što je dobro i pravedno« (Post 18,19). Shvatiti sama sebe znači učiti od Boga da postaneš stvorenje po Božjoj volji: »Objavljeno ti je, čovječe, što je dobro, što ON traži od tebe: samo činiti pravicu, milosrđe ljubiti i smjerno sa svojim Bogom hoditi« (Mi 6,8).

b) Učinak na čovjeka: »Ako želiš izvršiti zapovijed: Po pravdi sudi svomu bližnjemu – tada osudi svakog čovjeka na dobro!« (Sifra Lev 19,15). Bog je milosrdan i milostiv, pa takav mora biti i čovjek. Jedan tumač nastavio je riječi Boga iz Izl 34,6: »Ja sam milostiv (= objašnjenje Božjeg imena) prije negoli čovjek zgriješi, i takav sam pošto je čovjek zgriješio i obratio se« (b Roš ha-šana 17b; Raši u vezi s cit. mjestom). Božje milosrđe treba čovjeka uputiti prema bližnjemu (sučovjeku) i u sudu mu biti odmjeren. P. kakvu želi Bog izrasta iz ljubavi. Samo ona štiti od umišljene pravednosti suca koji je »čovjeku rekao: Makni taj trun što ti je između očiju«, a čovjek mu je odgovorio: »Makni taj balvan što ti je između očiju« (b Bava batra 15b). Mudraci su u biblijskoj jezičnoj upotrebi našli značenje za dobro koje treba odrediti put i cilj pravednosti. Naučavali su o živoj pravednosti čija se stro-

gost u djelovanju mora pokazati kao milosrđe. Jakov se pri susretu s Ezavom naklonio sedam puta (Post 33,4), a to pokazuje da je »time htio reći: Promatraj se kao da si unutar sedam odaja, da sjediš na sudu i ja pred tobom kao tuženik i da osjećaš prema meni samilost.« Prema Rabi Hanini bar Jichaku, Jakov se »nije maknuo s mjesta, nego je išao gore-dolje sve dok mjeru pravednosti nije pretvorio u mjeru milosrđa« (Berešit raba LXXVIII,33,3). Ženina veća razboritost ponukala je Rabi Meira (II. stoljeće) na promjenu mišljenja kada se protiv svojih neprijatelja usrdno molio »da umru...: Ti se, doduše, oslanjaš na redak u Pismu (Ps 104,35): neka nestanu grijesi, ali to ne znači grešnici, već grijesi... Kad se unište grijesi, nema više ni zločina. Radije se moli za njihovo milosrđe kako bi se obratili« (b Berahot 10a). Jedan je propovjednik izričito opomenuo: »Jao zlikovcima koji osobinu milosrđa pretvaraju u osobinu strogosti« (Bemidbar raba IX,5,21). U proučavanju Biblije rabini su otkrili razumijevanje čovjeka, koje premošćuje sve što dijeli podrijetlo: ne »svećenici, leviti i Izraelci«, nego ljudi bez razlike djelovali su prema zakonskim pravilima, došli oni kao »pravednici« k Bogu, hvalili ga, bili oni »dobri« kojima on čini dobro (Lev 18,5; Iz 26,2; Ps 118,20; 33,1; 125,4). »Iz toga možeš naučiti da je i nežidov, koji poštuje Toru, izjednačen s velikim svećenikom« (Sifra Lev 18,5).

Jednom Bogu odgovara jedna p.; jedinstvo Boga treba stvoriti čovjek svojim pravednim djelovanjem na zemlji. Židovstvo poznaje cadika (»pravednika«) kao i hasida (»punog ljubavi«) samo u onome koji izvršava dužnost prema bližnjima koju mu je naredio Bog, ona je zapovijed pravednosti. Ona još nije ostvarena ako se propušta ili sprečava zahvaćanje u pravo drugoga; kao socijalna zapovijed čak traži djelatno priznanje jednakosti drugih (Lev 24,22). I kao neprijatelj on ostaje bližnji (Izl 23,4: Izr 25,21). Bližnji ne smije biti prepušten neizvjesnoj naklonosti; on ima po Božjoj volji pravo na p. koja mu pomaže (Izl 23,6; 22,25 i d.). To pravo čovjeka strogo naglašava midraš kad govori iz Božjih usta: »Veliki i mali pred Bogom su jednaki« i dodaje komentar Rabi Hanine: »Veliki i mali jednaki su na svijetu, pa čovjek u svojoj nevolji ne treba klonuti duhom« (Šemot raba XL,31,1,2). No, i kad ga ljudi ostvare, važno je ovo: »U tebe je, moj Gospodine, p., a u nas stid«; uz Dn 9,7 Rabi Nehemija je rekao: »Kad bismo i bili pravedni i pomnije promatrali svoja djela, moramo se stidjeti, ne možemo se ni u jednom satu osloniti na svoju ruku (tj. na svoju jakost i zaslugu)« (ibid. XLI,31,1,2).

c) Nazor Sodome: Bitan i potreban sastavni dio religije jest, prema židovskom shvaćanju, socijalni imperativ. Čovjek je dužnik svojega bližnjega. U potrebitom suočava se s »imaocem dobročinstva« (Izr 3,27): »Nemoj pljačkati siromaha zato što je siromah« (22,22), jer će mu se inače oduzeti ono što mu je Bog dao: pravo da živi kao bližnji (22,23). U midrašu ljudi govore o Sodomi: »Nitko ne treba doći k nama, jer ljudi dolaze k nama samo na našu štetu, želimo se uzdići i svako ophođenje s nama predati zaboravu«; Bog odgovara: »Za dobro koje sam vam omogućio želite predati zaboravu ophođenje s vama? Ja ću vas ukloniti sa svijeta i predati zaboravu« (Bemidbar raba IX,5,27). Ovdje se jasno i odlučno razvija p.: Tko o sebi ne bi mogao ništa drugo reći nego da nije nikada naškodio bližnjemu svomu, pred Bogom je poput Sodomca. »Tko kaže: 'Moje je moje, a tvoje tvoje'... To je nazor Sodome« (M Avot V,10). Premda čovjek s takvim stajalištem izjednačava sebe s bližnjim, on ne čini djelo ljubavi: »Evo opačina sestre tvoje Sodome: gizdavo, u izobilju kruha i bezbrižno življaše ona i kćeri njezine, a sirotinju i bijednike ne pomagahu« (Ez 16,49). Pravedan je čovjek tek kad pomaže bližnjemu. P. koja se uvijek iskazuje prema siromašnima i slabima obilježila je odredbe u Bibliji i u Talmudu. One se protive svakoj sili vlasnika (Jr 5,8) koja potiskuje pravoga posjednika zemlje i njegovih prihoda, Boga, te odriče pravo siromašnih, njegovih štićenika (Pnz 15,1–11. usp. Hilelov prozbul M Pea III,6; Ševiit (X,3; Gitin 36a). U ponašanju prema siromahu čovjek najprije spoznaje konkretnu Božju volju da bude sučovjek (Mehilta uz Izl 22,24). Kada Biblija i talmudska literatura u mnogobrojnim slučajevima oblikuje dužništvo prema siromašnima u pozitivnim propisima, izričito uključuje pridošlice i strance (Izl 22,20; Br 15,16; Lev 19,34; 24,22; 25,23.35; Pnz 10,18; 14,29; 16,14; 24,17; Ps 39,13; Bemidbar raba VIII,5,6). Učitelji izlažu: »Stranci ste kod mene, to znači: nemojte od sebe učiniti ljude koji sve sami vrednuju«

(Sifra uz Lev 25,23). Stoga hvale cadika, jer on ide putem prema svojemu potrebitom bližnjem i time postiže ljudski život: »Pravednik nosi svijet« (Targum za Izr 10,25), u riječi Rabi Johanana: »I zbog jednoga pravednika svijet bi opstao« (b Joma 38b).

Lit.: E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, 1975, vidi Kazalo; *Encyclopaedia Judaica* 10, ⁴1978, 476 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Riječ p. i odgovarajući pridjev »pravedan« primjenjuju se u dvama međusobno različitim temeljnim značenjima koja su ipak povezana. Ona mogu služiti vrijednosnom karakteriziranju: *a)* nekog objektivnog poretka (kad npr. neki gospodarski ili socijalni sustav nazivamo pravednim) zatim i *b)* subjektivnog držanja (kad, primjerice, nekog suca označimo kao pravednoga).

a) Poredak označavamo kao pravedan kada je takav kakav bi trebao biti. U SZ i NZ p. često znači obuhvatno od Boga obećano spasenje; »Spasenje« ili odgovarajući sinonimi i p. mogu se međusobno zamijeniti (Tako npr. Iz 45,8 »Rosite nebesa, odozgo, i oblaci, daždite pravednošću. Neka se rastvori zemlja da procvjeta spasenje« i u 2 Pt 3,13: »Ali mi očekujemo, prema njegovu obećanju, nova nebesa i novu zemlju, gdje prebiva p.«). Ako govorimo o pravednosti u odnosu na ljudske poretke (društveni, gospodarski, politički), tada su sljedeća razlikovanja tradicionalna: Pod socijalnom pravdom razumijeva se obuhvatno opće dobro; tu treba uvrstiti (komutativnu) izravnavajuću pravdu (kad su u pitanju raznijene, ugovori), tj. red kojeg se pojedinci trebaju pridržavati prema pojedincima, zakonsku (legalnu) pravdu, tj. red kojeg se pojedinci trebaju pridržavati prema društvenoj cjelini te pravdu u društvenoj raspodjeli (distributivnu), tj. red kojeg se vlast treba pridržavati prema članovima zajednice. Ove definicije još ne navode što treba u pojedinačnom slučaju vrijediti kao pravedno. Za određivanje sadržaja pravednosti temeljno je načelo jednakosti: ljudi trebaju u relevantno sličnim okolnostima jednako postupati (usp. zlatno pravilo Mt, 12: »Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima!« ili njegovu primjenu u prispodobi o nemilosrdnom dužniku, Mt 18,23–35). Da bismo pobliže odredili što je pravedno, potrebno je ispuniti sadržaj onoga što bi za sličnu, odnosno nesličnu okolnost trebalo vrijediti kao relevantno. Načelo jednakosti razlučuje kao kriterij za po sebi relevantnu nesličnost (i time za nejednak postupak) samo golu individualnost (Pavao da je Pavao i Petar da je Petar; Bog je nazvan pravednim jer sudi ne obazirući se na uvaženost osobe, usp. 1 Pt 1, 17) i golu različitost mjesta i vremena. U većini konteksta pri dodjeli prava i dužnosti, dobara i opterećenja opravdano vrijedi kao irelevantno razlika u spolu, rasnoj i religijskoj pripadnosti te društveni i gospodarski položaj; u većini konteksta relevantni su radna sposobnost i njezin nedostatak. S pojedinačnim određivanjem sadržaja pravednosti bavi se normativna (individualna i socijalna) etika.

b) Oslanjajući se na ono što se označava kao pravedan poredak, pod pravednošću se razumijeva zatim i ono ćudoredno držanje ili vrlina »pomoću koje netko postojanom i čvrstom voljom priznaje svakomu njegovo pravo« (Toma Akvinski, *Summa theologiae*, 2 II q 58 a 1). Prije svega, gledajući na Sveto pismo, treba kod pravednosti u tom smislu razlikovati dva značenja: aa) P. tu često ne znači neki djelomičan vid božanske biti ili ljudske bogougodnosti nego samoga Boga kako se spasenjski obraća čovjeku (npr. Iz 56,1: »Jer uskoro će se objaviti moja p.« ili Rim 1, 17: »Jer u njemu (Evanđelju) se očituje pravednost Božja, iz vjere u vjeru.«) ili (i ćudorednu) bogougodnost samoga čovjeka koja mu je od Boga iz milosti darovana na osnovi vjere (npr. Rim 4,6: »... kako i David proglašuje blaženim onoga komu Bog uračunava p. bez djela«). P. u smislu oznake za Božju spasenjsku volju i spasenjsko djelovanje kao i za njihovo odražavanje u vjerniku ne ide dakle mimo dobrote, milosrda, ljubavi itd. niti je u suparništvu s njima, nego ih tako obuhvaća da se javljaju kao pojedinačni aspekti pravednosti. Riječi p. pripada tada ista funkcija koju (također polazeći od NZ) danas obično pridajemo riječi »ljubav« kao oznaci za Božju bit i za kvintesenciju ćudoredne dobrote. U definiciji svetoga Tome morale bi tada, primjerice, riječi »njegovo pravo«, biti zamijenjene sa »za njega dobro u obuhvatnom smislu«. bb) No, u nor-

malnoj jezičnoj uporabi, a i u filozofskim i teološkim kontekstima, pod pravednošću se ipak češće razumijeva djelomičan aspekt ćudoredne dobrote i savršenstva (točno u smislu kako je definira Toma). Ako se to značenje uzme kao osnova, tada p. možda može doći u sukob s milosrdem ili dobrotom.

Lit.: H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gottingen [4]1968; Ch. Perelman, *Über die Gerechtigkeit*, München 1967; O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1980. R. GINTERS

3. islamski

Ova je riječ jedna od najupotrebljavanijih u religiji, teologiji, pravu i filozofiji. U islamskoj se etici zapovijed pravednosti skoro izjednačuje sa zapovijedi ljubavi u kršćanstvu. P. je mjerljiva, očutiva i predvidiva – ako u društvenome životu ima vrijednost koja se može izračunati, što se za ljubav ne može kazati. P. je jedna od pretpostavki međuljudske solidarnosti i jedinstva. »On je taj koji ti je svojom pomoći i s vjerujućim narodom pružio oslonac i međusobno povezao srca vjernika. Ako bi za to i upotrijebio sve vrijednosti koje su na nebu i na zemlji, ne bi ih mogao pomiriti (svojom snagom).« Pretpostavljajući ovaj stih iz Kurana islamski moralni teolog Šaban Hodžić zaključuje da se snaga naroda poglavito zasniva na *ljubavi*. Ali ljubav se zasniva na pravednosti (*Ahlak*, Sarajevo 1940, 92). U mutezilitskoj teologiji Božja p. čini jedan od pet temeljnih članaka vjere. P. se opisuje kao stanje moralnoga i religioznog usavršavanja. To se stanje teško postiže. Njega mogu dostići samo izvanredne osobnosti, koje narod promatra kao svece. Prema šijitskom vjerovanju tek će očekivani Mesija (*al-Mahdī*) uspostaviti potpunu p. u svijetu. Neovisno o tome, pravednosti je dužan služiti i sudac, snagom svoje službe, ali i snagom vjere. Ideja materijalne pravednosti ne igra neku važniju ulogu u teoriji religioznoga zakona, premda se za nju zalaže prilikom obrade optužbi. Pravedan je čovjek po muslimanskome shvaćanju identičan s moralno bezgrešnom osobnošću. Islamsko pravo – tipično pravo zasnovano na svjedocima – najveću vrijednost polaže na osobnu p. svjedoka. Važno je da se p. može pretpostaviti kao postojeća u trenutku svjedokova davanja iskaza. Islamski sudovi uvode u stanovitim okolnostima poseban istražni postupak za provjeru pravednosti svjedoka (*tezkija: tezkiya*).

Lit.: E. Tyan, 'Adl, u: EI² I 209–210. S. BALIĆ

PRAVO

1. židovski

a) »Mojsije je primio Toru na Sinaju.« Židovsko je p. danas u hebrejskoj Bibliji, Talmudu i u kodifikacijskoj literaturi uz responze – odgovore što su ih dali rabinski autoriteti u obliku poslanica ili pravnih mišljenja. »Religijsko« p. ne razlikuje se od »svjetovnoga«, već se prije proteže na čitav život. Naime, ono se shvaća kao Božje, a ne čovječje djelo: »Mojsije je Toru (ovdje se poglavito misli na usmeni nauk) primio na Sinaju i... predao je u baštinu« (M Avot I,1). Stoga moć nije p. – ona je nepravo? – nego je p. moć koja dolazi od Boga. Stoga je nastalo staro tumačenje: »Moć Božja je u tome da on voli p. U ljudskoj djelatnosti moć biva proturječje prava; tko ima vlast, prekoračuje p. U Bogu je sama moć p.« (Midraš Tehilim u vezi s Ps 99,4). – U užem smislu p. obuhvaća sve odredbe koje su povezane s odnosima čovjeka prema čovjeku i zajednice prema pojedincu i koje u određenim sporovima reguliraju odluke. Prema tradicijskom shvaćanju p. obvezuje Židove posvuda i uvijek, osim pojedinačnih zakona koji »izvan zemlje« Izraela ne važe ili su povezani s egzistencijom suverene židovske države. Obvezatnost prava temelji se na religiji: ono ima uporište u samom Bogu kao davatelju i zaštitniku prava; državna prisila ne osigurava presudno njegovo provođenje. Jedan propis ipak nalaže Židovima u dijaspori da priznaju zakon strane države ako se on ne kosi s religijsko-moralnim zakonom židovstva; to temeljno načelo (b Gitin 10b) odnosi se prvenstveno na imovinsko p., posebice na porezno zakonodavstvo i ne tiče se židovskoga bogoštovnog, obiteljskog i bračnog prava. Tek je uvođenje općega građanskog prava u XIX. stoljeću i za židovske državljane, sada priznate punopravne građane, potisnulo praktičnu primjenu židovskoga prava.

b) »U njima će naći život.« Uspostava prava u Bogu, koji daje i očekuje ljubav, sjedinjuje strogost i blagost. Pravna praksa mora između strogog zahtjeva i dobrostivog popuštanja pronaći srednju liniju kako bi zadovoljila načelo da je Bog dao p. radi čovjeka, a da nije stvorio čovjeka radi prava. »Držite moje zakone i moje naredbe: tko ih vrši, u njima će naći život« (Lev 18,5). Odatle je Rabi Jišmael (I./II. stoljeće) izveo svoje gledište o pravu: Čovjek treba s time živjeti, a ne umrijeti (b Sanhedrin 74a). Mudraci su više cijenili popustljivo odustajanje od zahtjeva nego ustrajanje na zahtjevima prema strogom pravu Tore. Kako bi naglasili da osim »pravne linije« treba tražiti odluku pravednosti, koja je »unutar pravne linije«, nisu se susprezali ni od zastrašujuće tvrdnje: »Jeruzalem je razoren samo zato što što su se držali (strogog) prava u Tori« (b Bava mecia 30b). – Talmudski učenjaci povodili su se za smislom za socijalnu pravdu, razvijenom u starom Izraelu (Pnz 21,1 i d., usp. M Sota IX,6; Iz 58,6 i d.; Jr 22,16; M Avot III,7) kad su p. oblikovali u skladu s promijenjenim uvjetima kako bi u sukobima interesa uspostavili ravnotežu u prilog gospodarski slabih.

P. mora ostvariti čovjek, i on mora za njega biti odgovoran; stoga su iz židovskoga procesnog prava izbačeni nadnaravni dokazi. To razvjetljava rasprava: »Kad se jedan učitelj u parnici pozvao na nadnaravni glas, drugi su ga prekorili pozivajući se na Pnz 30,12 kako p. nije na nebesima! Mi se ne obaziremo na jeku glasa, jer si već na brdu Sinaju napisao u Toru (Izl 23,2): odlučiti prema većini« (b Maba Mecija 59b).

c) »Naknada oko - za oko.« Načelo odmazde (talion) strogo poput zahtjeva za naknadu štete ne može se ustanoviti iz hebrejske Biblije kao odlučujuće načelo izraelskoga prava. Načelo, na temelju kojeg se izraelsko-židovska religija trajno optužuje kao religija osvete, susreće se samo jedanput u kazuističkom pravu iz Knjige Saveza (Izl 21,23–25). Budući da se ne pojavljuje, to načelo ne može biti karakteristično za p. Već sam naslov u Izl 21,1: »Ovo su propisi«, koji je nekoć zacijelo bio uvod u Knjigu Saveza (20,22–23,33), pokazuje da ga je sudac shvaćao i rabio kao pravno načelo: na suca je upućeno izricanje i izvršenje kazne i time je to prestala biti privatna stvar. U užem kontekstu obrađuju se tjelesne ozljede sa smrtnom posljedicom ili bez nje (21,18–36). Ako je netko, prema 21.18 i d. drugoga udario i obogaljio, mora platiti samo odgovarajuću novčanu kaznu, tada ni 21,23–25 ne može imati ni jedan drugi sadržaj osim da se štetnik mora osuditi na plaćanje odgovarajuće novčane kazne oštećeniku. Jedina iznimka: ako je posrijedi ubojstvo, nije dopuštena odšteta »otkupninom« (Br 35,31). Neposredno slijedi propis o robovima (21,26 i d.) koji naglašava financijsku naknadu koju utvrdi sudac i koju počinitelj mora dati žrtvi: najmanje oštećenje – ozljeda oka ili zuba – daje robu slobodu! Zar se to ne bi smjelo odnositi na slobodne Izraelce? No i jezični oblik izričaja 21,23–25 isključuje značenje nadomjestive istovrijednosti: »Oko za oko« u smislu »jednako za jednako«. Zapravo se mislilo »umjesto drugoga«: štetnik mora oštećeniku dati nešto umjesto uda ili organa koji više ne može vršiti svoju funkciju. Stoga onaj koji je bližnjega ozlijedio nije za uzvrat dobio istu ozljedu, nego je morao platiti odštetu prema sudskoj odluci. To uvijek krivo tumačeno načelo preveli su primjereno na njemački Martin Buber i Franz Rosenzweig: »No, dogodi li se najgore, neka za život naknada bude – kazna za život, za oko – naknada za oko...« (Izl 21,23–25). Drugi dokaz pravne riječi u Lev 24,20 interpretira to u svojem pravom smislu kao izraz pravne jednakosti svih. Suce je trebalo upozoriti načelom »neka vam je jednak sud« (redak 22) da »za lom vrijedi naknada za lom, za oko naknada za oko« te da isto vrijedi i za stranca i za domoroca. Izraelsko je p. samo za roba imalo iznimku: on nije bio ravnopravan slobodnom Izraelcu; u slučaju oštećenja imao je čak prednost zbog veće naknade: slobodu umjesto izbijenog zuba! U posljednjem dokazu Pnz 19,21 taj obrazac ima normativni značaj za uporabu: kontekst isključuje pretpostavku da se oštećenik smije sam osvetiti na taj način. Ovdje nisu posrijedi sudionici, nego prije sudac od kojega se traži presuda prema načelu pravednosti: »Neka ti se oko ne sažaljuje« (redak 21). Ukratko: Kao što hebrejska Biblija zabranjuje ubijanje, tako zabranjuje i svaku drugu ozljedu tijela. Pravilo »oko za oko, zub za zub« nipošto ne podrazumijeva navodno kruto pravo odmazde, nego se drži poštovanja tijela bližnjega.

Ranorabinsko i srednjovjekovno tumačenje: zbog svoje stroge obveze pridržavanja slova Tore saduceji su zacijelo mogli doslovce shvatiti propis u Izl 21,24, a ne u smislu novčane odštete (Josip Flavije, *Židovske starine* IV,8, 35); no upravo to je bilo tumačenje farizeja, koji su u posljednjim desetljećima razdoblja drugoga Hrama predstavljali religijske predodžbe i prakse te socijalna gledišta velike većine židovskoga naroda. Rabin Eleazar (oko 90) citiran je u talmudskoj raspravi (b Bava kama 83b–84a) kao jedini s drukčijim mišljenjem o doslovnom tumačenju Izl 21,24. Rado ga s Josipom navode kao svjedoka tvrdnje kako je »ius talionis« vršen barem dijelom još u doba poslije Krista (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I,337.340). Pritom se ipak zanemaruje da je Eleazar u Talmudu često zastupao stariju halahu Šamajeve škole, koja se s obzirom na Hilelovu nije probila, i da se on u spomenutoj raspravi jasno javlja kao disident (ibid. 84a). Većina mudraca odlučivala je odavno o Izl 21,24 u smislu odštetnog zahtjeva (M Bava kama VIII,1). Pritom je djelovalo načelno razmišljanje: odmazda shvaćena kao kazna, koja treba ponovno uspostaviti prvobitno stanje, nastoji postići besprijekornu pravdu tako da mjeri zločina točno odgovara kaznena mjera. Rabini su tada dokazali da ta predodžba pravednosti povlači za sobom neizbježivu nepravdu: »Pogledaj, ako je oko jednoga (ozlijeđenoga) bilo veliko a oko drugoga (ozljeditelja) maleno, pa kako onda mogu na njega primijeniti riječi iz Pisma 'oko za oko!'?« Stoga su zaključili: »Time se misli na novčanu odštetu« u smislu: vrijednost oka za oko (b Baba Kama 83b). Doslovna primjena pretvorila bi talionsku pravednost u njezinu suprotnost i čak prekršila (ibid. 84a) oštru biblijsku naredbu o jedinstvenoj pravdi za sve (Lev 24,22). – Nedvojbeno je da je prakticirana odmazda izopćena iz antiknog židovstva (usp. i Mehilta uz Izl 21,24). Rabini su priznavali talionsko načelo kao načelo prirodne pravednosti: »Mjerom kojom čovjek mjeri, mjeri se njega« (M Sota I,7). I Hilelovo pravilo izvedeno je iz istog principa: »Ono što tebi nije drago, ne čini to ni svojem bližnjem« (b Šabat 31a). – Mudraci su iz Br 35,31 zaključili: Smije se uzeti »otkupnina« za osakaćenje udova, ali ne i za život ubojice (b Bava kama 84a). Ipak su istodobno tražili od suca da izbjegava smrtnu presudu: »Sud, koji jedanput u jednoj sedmici godine (Dn 9,24 i d.) izvrši pogubljenje, naziva se izopačenikom. Eleazar... kaže: Jedanput u sedamdeset godina. Rabi Tarphon i Rabi Akiva rekli su: Da smo mi sjedili u Sinedriju, nikada ne bi bio pogubljen ni jedan čovjek« (M Makot I,10, usp. b Makot 7a).

Srednjovjekovni rabini oslanjali su se na tumačenje Biblije ranijih učenjaka. Raši (u. 1105) u vezi s Izl 21,24: »Tko nekomu oslijepi jedno oko, mora mu dati toliko odštete koliko je manje vrijedan zbog toga gubitka; isto je pri gubitku udova, ali to ne znači da se počinitelju odstrani dotični ud.« Majmonid (u. 1204) pokazao je na Br 35,31 da Izl 21,24 može značiti samo novčanu odštetu. Sforno (u. 1550) upozorio je na to da stroga pravednost traži talion (načelo odmazde »oko za oko«, »zub za zub«), ali da židovska predaja ublažava to načelo svodeći ga na odštetu kako bi isključila opasnost od prekoračenja točne mjere. Ibn Ezra (u. 1167) upozorio je na rabinsku interpretaciju da rob doslovnoga značenja Izl 21,24 mora biti onaj tko ne plati odštetu. Nahmanid (u. 1270) objasnio je: Ako dužnik nije sposoban dati odštetu, neka bude prodan u robove dok ne plati dug. No Juda ben Bezalel (u. 1609) naglasio je: Kad bi i »platio«, slučaj još ne bi bio riješen dok počinitelj ne bi zamolio žrtvu za oproštenje; stoga, kako je rekao, nema u Izl 21,24 riječi »platiti« kako nitko ne bi pomislio da je novčana odšteta dovoljna.

Lit.: *Jüdisches Lexikon* IV,1, 1927/1982, Königstein/Ts., 1262 i d.
D. VETTER

2. kršćanski

a) **P.** je zahtjev ili ovlaštenje po faktički ili normativno važećim pravilima da se nešto učini, pusti, zahtijeva ili posjeduje. U tom subjektivnom smislu kažemo otprilike da svaki čovjek ima p. na život i tjelesnu nepovredivost ili xy nije iskoristio svoje p. na prigovor.

b) P. je sustav institucionalnih pravila ili normi koji priznaje zahtjeve i ovlaštenja, nameće obveze i isto tako utvrđuje uvjete njihove valjanosti. U tom objektivnom smislu npr. bračno i obiteljsko p. određuje stanovite zahtjeve i dužnosti u pogledu uzdržavanja supružnika i djece te određene roditeljske ovlasti u odgoju; nadalje utvrđuje, npr., uvjete za valjanost nekog braka i za zakonitost djece. Pobliža de-

finicija prava je sporna. Po čemu se razlikuju sustavi prava od sustava normi druge vrste, npr. od pravila šahovske igre ili moralnih pravila? Ovdje se suprotstavljaju dva shvaćanja: prirodno p. i pozitivističko p. Prema shvaćanju *prirodnog prava*, u definiciju prava pripada da je u skladu s prirodnim ćudorednim pravom, tj. s onim ćudorednim normama koje se dadu prepoznati samo pomoću 'prirodnog' razuma iz čovjekove 'naravi' (tj. iz njemu kao čovjeku svojstvene određenosti smisla i svrhe). Dakle, ono što je p. ne definira se čisto opisno nego se već vrednujući per definitionem unosi kao ćudoredan sadržaj u ono što je već određeno kao p. Augustin je prihvatio to etičko određenje prava kada je smatrao da države koje svoje norme ne ravnaju prema ćudorednom zakonu ne predstavljaju pravni poredak nego organizirane bande razbojnika. To se shvaćanje nalazi i u starom pravilu: Lex injusta non est lex (Nepravedan zakon zapravo uopće nije zakon). Prema tomu, trebalo je npr. per definitionem svojstva koje p. ima osporiti zakonodavstvo prema Židovima u Trećem Reichu. Po *pravno pozitivističkom* shvaćanju p. treba definirati čisto opisno kao stvarnu društvenu datost bez obzira na ćudoredne zahtjeve. *Jedna* je stvar faktično postojanje zakona, a druga su stvar njegove (i moralne) prednosti i štete, pisao je John Austin. Austin i mnogi drugi daju, dakle, prednost čistom pojmovnom rastavljanju prava od morala. No, oni tako ujedno ne moraju tvrditi da je svako faktički važeće p. istodobno i p. koje ćudoredno obvezuje. U tom smislu može npr. pravni pozitivist u pogledu zakonodavstva prema Židovima zastupati gledište da se tu doduše radilo o faktički važećem pravu, ali ipak zbog nadređenih moralnih razloga nitko nije bio uz njega ćudoredno vezan. Jasno treba razlikovati između pravnog pozitivizma kao definicijske teorije i pravnog pozitivizma kao normativne teorije valjanosti (koja kazuje da je normativno obvezatno p. sve što nosi deskriptivan pravni karakter).

Kao karakteristične deskriptivne oznake prava navode se pojedinačno: njegov imperativni zapovjedni karakter (p. su zapovijedi političkog autoriteta), njegov prinudni karakter (p. je hijerahijski sustav prinudnih normi) i obilježje društvenog prihvaćanja (p. je sustav društveno prihvaćenih pravila). Ove se oznake sigurno odnose na većinu onoga što u svakodnevnom govoru označavamo kao p., ali ipak sigurno ne na sve bez iznimke i ne na specifično samo p. Primjerice, pravno je pitanje koji autoritet vrijedi kao zakonit, ali te (zakonski) pravne rečenice ne nose imperativni karakter. Nadalje, ima priznatih imperativnih pravnih normi uz koje nije vezana prijetnja prisile (npr. na kratko vrijeme obveza stavljanja pojasa u Saveznoj Republici Njemačkoj). I, konačno, ima društveno prihvaćenih sustava pravila (npr. sustav pravila u njemačkom jeziku). Čisto opisna definicija prava morat će se prema tomu držati razmjerno otvorenom, otprilike na ovaj način: društveno priznat sustav institucionalnih pravila i normi koji utvrđuje zahtjeve i ovlaštenja, dužnosti i uvjete valjanosti i koji na širokim područjima nosi zapovjedni karakter i sankcionira se pod prijetnjom prisile.

P. i ćudorednost načelno se razlikuju u tome što ćudorednost nije samo usmjerena na ispravno činjenje nego i na ispravno unutarnje moralno raspoloženje. Nasuprot tomu, p. nužno uređuje samo izvanjsko ponašanje. Ono, doduše, kod onih koji mu podliježu pretpostavlja i moralno shvaćanje, ali pokoravanje pravu nije povezano s datošću te pretpostavke. Ponašanje u skladu s pravom moguće je i kod nemoralnog (egoističnog) raspoloženja; tako se, primjerice, čitavo kazneno p. priziva na čovjekov egoizam. Težak problem predstavlja pitanje u kolikoj mjeri pripada u zadaću prava oštro nalagati pridržavanje ćudorednih normi koje su priznate u društvu.

Ne može biti upitno pripada li to uopće u zadaću prava (spomenimo samo oštre sankcije kod krvnih delikata), nego samo kako daleko seže nadležnost pravnog poretka u tom pogledu. Treba li pravno sankcionirati one ćudoredne norme u kojima se radi o temeljnim povredama drugih ili i ćudoredne norme druge vrste (obveze, primjerice, naspram samoga sebe ili religiozne dužnosti)?

Lit.: L. Lautmann/W. Maihofer/H. Schelsky (Hrsg.), *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 1970; H. L. A. Hart, *Recht und Moral*, Göttingen 1971; isti, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt 1974; N. Hoerster (Hrsg.), *Recht und Moral*, München 1977. R. GINTERS

3. islamski

Primjereno zahtjevu islama da bude totalitet islamsko se p. ne ograničuje samo na religijsko i moralno područje. Ono, štoviše, obuhvaća sva područja života i može se opravdano uspoređivati s rimskim pravom. Poput židovstva, islam polazi od toga da je čovjek djelatnik uvezan u društvene institucije: u brak, obitelj, narod, pravnu i obrednu zajednicu. Vjernik se, znakovito, rijetko uvezuje u državne institucije. *Šerijaster* se također naziva islamsko p. koje je ugrađeno u cjelokupni sustav vjerovanja – *šerijat*. Primarni su izvor islamskoga prava Kuran i tradicija (*sunna*). Dopunsku funkciju imaju *consensus doctorum* (*idžma*) i analoški zaključak (*kijas*), što većina sunita priznaje kao treći i četvrti izvor vjere. Nasuprot tomu, šijiti pripisuju pravni karakter mnogim izrekama svojih imama. Postojeća opsežna pravna materija znatnim je dijelom posljedak djelatnosti pravnih mislitelja u učenjaka od VII. do X. stoljeća. Ona, sukladno tomu, sadrži mnoge naknadno donesene zaključke po analogiji, spoznaje i stavove. Ta nadgradnja prekriva, između ostaloga, izvore. Ona k tomu u očima konzervativnih muslimana važi kao sakralno naslijeđe poput objave same. S vremenom je muslimanska jurisprudencija prihvatila i primijenila različite elemente običajnoga prava Arapa kao i drugih naroda.

Islamsko je p. ustvrđeno u detaljnom obliku: što je obvezatno, što se preporučuje, što je dopustivo, što je neprihvatljivo, što nije rado viđeno i što je zabranjeno. Pritom se čisto pravne teme miješaju s onima koje su religioznoga, obrednog i moralnoga karaktera. Metoda zasnivanja prava u pravilu je kazuistička. Po svojoj postavci, islamsko je p. vjerski motivirano. Prethodno biblijski oblikovano, ono je u slučaju sudovanja pravni svjedok. Iskazi svjedokâ čine po njemu temelj za otkrivanje istine. Presudna se uloga tog postupka dokazivanja objašnjava posebnostima nomadskoga života semitskih pustinjaka, za koje je to p. bilo izvorno stvoreno. Pokretljivost starih Hebreja i Arapa zbog nomadskoga načina života mogla se smatrati nepremostivom preprekom razvoju i primjeni drugih metoda otkrivanja. Tako npr. pustinja često može odmah izbrisati tragove neke kažnjive radnje, što je važan razlog za to da se prilikom prosudbe nekoga događaja oslonac traži u iskazima svjedokâ.

Islamsko p. u principu vrijednost polaže više na osobne nego na stvarne odnose. U tome se očituje crta čovjeku bliskoga donošenja pravorijeka. Po tome se islamsko p. bitno razlikuje od sekularnoga prava suvremenoga doba koje je višestruko određeno stvarnim prisilama.

Ibn Hazm od Andaluzije (u. 1064), istaknuti pravni učenjak iz maurske Španjolske, zastupao je nazor da je društvu dozvoljeno širiti prema svojim potrebama fleksibilno p. On je smatrao da je Kuran samo zbirna orijentacijska podloga. I inače su veliki pravni učenjaci ranije islamske povijesti običavali razvijati znatnu slobodu mišljenja. Uopće i u cjelini, p. je uvijek bilo izraz živoga i proživljenoga odnosa prema Pismu. I za Kuran važi ono što je nekoć kazano o odnosu Biblije prema životnoj praksi Židova: »Čitaj i čitaj tu Knjigu: sve je u njoj!« Kao jedan sloj društvene zbilje promjena je prihvaćena kao legitimna i samorazumljiva. Tako i u priznatima djelima fikha, kao u Al-Hidaji koju je napisao 'Alī ibn Abī Bakr al-Farghānī al-Marghinānī (u. 1197), nalazimo zabilješke poput ove: »Wa yuftā bihī fi zamāninā« (»U naše se doba tako ponaša vjerski-religiozno«).

Kao nikakvo drugo duhovno naslijeđe p. ima oblik onoga društvenoga konteksta u kojemu je nastalo. Neovisno o temeljnim moralnim čimbenicima sve se drugo stječe u njemu. Islamska je pravna znanost od davnina upoznata s relativiranjem norme. Kada se neka norma treba primijeniti izvan svojega izvornoga konteksta, ona tada ima sasvim drugačije značenje. Ona se u stanovitim okolnostima može zamijeniti. Zahvaljujući tomu su u sunitskom islamu nastale četiri pravne škole: one koje se strogo drže slova predaje i one više liberalne. To su razmjerno liberalna hanefitska, strogo slovu predaje dosljedna hanbelitska, umjerena šafijska i malikitska pravna škola, u čijim je razmišljanjima snažnije prisutno opće dobro.

Razmjerno mali opseg autentičnoga prava ostavlja slobodan prostor intuitivnom promišljanju prava. Otkrivanje izvanjskih poticaja pojedinih sadržaja objave (asbāb an-nuzūl), čime se djelomice bavi egzegeza Kurana, u odnosu na obvezatnu vrijednost kuranskih uputa ponekad je uzrokovalo korekture ili stavljanje

novih naglasaka. Osim toga, Kuran sadrži niz derogiranih pravnih odredbi. Njegovi stihovi, koji bivaju istrgnuti iz koncepcijskoga i historijskoga sklopa, mogu stoga lako dovesti do pogrešnih pretpostavki. U prvom izvoru islama ponekad se, povrh toga, nalaze metaforički iskazi (*al-mutashābihāt*), što dodatno otežava egzegezu.

Ti iskazi unaprijed dopuštaju dvosmislenosti. Zbog toga kao i zbog tendenciozne egzegeze i manipuliranja s manje pouzdanim predajama različitim je elementima pružena mogućnost da u cjelokupnu građevinu islamskoga prava prokrijumčare njemu strane ideje i institucije. To, dakako, važi prije svega za pravnu misao različitih rubnih i ekstremnih skupina. Onaj dio islamskoga prava, koji uređuje međuljudske odnose (huqūq al-insān), pravno je fleksibilan u okviru principa koji ga utemeljuju. Nasuprot tomu, p. koje je izgrađeno po uzoru na Toru i koje se odnosi na Boga (huqūq-Allāh) jest fiksno, rigorozno i neumoljivo. U tu pravnu kategoriju spadaju odredbe o zaštiti jednoboštva, prema kojemu se ravnaju moral i društveni poredak cjelokupnoga islamskog društva.

U cjelokupnoj građevini islama zakon je na posljednjemu mjestu. Na vrhu je vjera sa svojih šest stavaka, a zatim slijedi nauk o dužnosti; na njega se nadovezuje nauk o moralu.

Pored idealnih zahtjeva šerijata u svakoj su islamskoj zajednici postojala i druga, narodom i situacijom uvjetovana shvaćanja prava. Taj je dualizam danas prisutan više nego ikad. Razvoj prava u Osmanskome Carstvu doveo je u drugoj polovici XIX. stoljeća do kodificiranja građanskoga prava u obliku *medžele*. To je jedna vrsta građanskoga zakonika. Po svojemu duhu, on je u suglasju sa šerijatom, no uvelike odgovara pravnom osjećaju kod suvremenoga čovjeka. Islamska filozofija prava stoji na stajalištu da neko zlo počinjeno u svijetu u punom opsegu treba pogoditi njegova počinitelja zato što se društveni interesi moraju u dovoljnoj mjeri štititi. Otuda strogost kazni koje mnogi ljudi smatraju barbarskim. No kazna u pravilu služi kao primjer i ne izostaje njezin upozoravajući učinak. *Namjera* (an-niyya) je odlučujući kriterij za prosudbu nekoga čina.

I Kuran jednako kao i Biblija sadrži pravila i preporuke koje se odnose na neku historijsku situaciju. Stoga oni tamo svoje mjesto potvrduju jedino kao dokumenti vremena. I u Kuranu se mnogo toga može nanovo objasniti. Taj je problem zajednički za sve objavljene religije. Islam ima iza sebe dugi razvoj prava. Drakonsko sudstvo, koje je bilo nužno zbog opstanka prve zajednice u Medini koja se borila za golu egzistenciju, važilo je kao prevladano, što je posljedak iznalaženja prava u duhu Kurana. Već je kalif Omer prakticirao fleksibilno pravosuđe koje se razlikovalo od onoga iz prvoga razdoblja islama. Tako za njegove vladavine krađa nije bila tako strogo kažnjavana kao u vrijeme njegovih prethodnika; nasuprot tomu, kazne su za alkoholne ispade bile udvostručene.

Ibn Tejimija (u. 1328), veliki sunitski učenjak, smatrao je da uživanje alkohola i opijanje ne treba kažnjavati zato što je u tome vidio mogućnost da se počinitelje odvrati od još gorih nedjela kao što su ubojstvo, pljačka i haranje. Abu Hanifa (u. 767), po kojemu je hanefitska pravna škola dobila ime, dao se radije zatočiti negoli se obući u suca. Stav prema takvim i sličnim pitanjima, koja spadaju u područje humaniziranja života, uvelike ovisi o shvaćanju religije. Izricanje pravnih odluka upravo nije područje u kojemu veliki duhovi traže svoj moralni integritet. Stroge kazne vode k izvanjskome prilagođavanju i zbog svojega su egzemplarnoga karaktera učinkovite na području društvenoga ponašanja, ali teško dovode do ćudorednog uvida, nego kod dotičnoga prije do ogorčenja i razaranja svakog osjećaja o vlastitoj vrijednosti.

Pravne formulacije u Kuranu, koje su u odnosu na ostale stihove sasvim oskudne, skiciraju u izvjesnom smislu smjer u kojemu vodi islamski put mišljenja. Tako treći stih četvrte sure, kojim je pravno ustvrđeno ograničenje mnogoženstva, pokazuje jasnu simpatiju za jednoženstvo. U islamu poduzeto humaniziranje ratnoga prava opet nedvosmisleno pokazuje davanje prvenstva miru. Nadovezujući se na odredbe o kažnjavanju zbog žigosanja ili bičevanja, koje su bile zamišljene kao zamjena za smrtnu kaznu, nalaze se stihovi o kajanju, blagosti i oprostu. To je očigledno islamska vizija boljega svijeta.

Islamska je pravna tradicija presudno suoblikovala samorazumijevanje islama. Od sredine XIX. stoljeća reformistički pravni učenjaci pokušavaju unijeti izvjesne korekture u islam-

sko p. No ipak ne zadovoljavaju razmjer i učinkovitost postignutoga. S obzirom na trajuću dekadenciju Trećega svijeta, u kojemu muslimani predstavljaju bitan čimbenik, od sedamdesetih godina XX. stoljeća ojačani islamski fundamentalizam pokušava pojedinim vjernicima prigovoriti da izlazak iz te dekadencije ovisi samo o njemu. Na izopačenom shvaćanju šerijata nedvojbeno počiva i to što muslimanskim narodima tako teško pada traganje za njima sigurnim mjestom u svjetskoj zajednici (usp. moj članak, Das Schari'a-Verständnis in pluralistischer Gesellschaft, u: *Islam und der Westen*, Wien 1/1981, 1,2).

Lit.: Said Ramadan, *Das islamische Recht. Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1980; Adel Theodor Khoury, Islamisches Recht, u: *Islam - Herausforderung an West und Ost*, Altenberge 1981, 26–44; Udo Steinbach, Menschenrechte im Verständnis des Islam, u: *Verfassung und Recht im Übersee* 8/1975, 47–59; Mohammed el Nowaihi, Some recent attempts towards a more liberal interpretation of the Qur'an and modernization of islamic jurisprudence, u: *Journal od the Middle East* 3/1976, 59 i d.; 'Abdalgawwad Falaturi, Das islamische Recht, u: *Die Schari'a - hier und heute*, Aachen 1983, 6–27; isti, Die Sunna des Propheten Muhammad als Grundlage des islamischen Rechts, u: *Die Schari'a - hier und heute*, Aachen 1983, 53–70; Harald Herman, Religiöses Recht im klassischen Islam, u: *Akten des 18. Deutschen Orientalistentags in Lübeck*, Wiesbaden 1974, 152–156; Peter Heine, Zur Kritik muslimischer Extremisten am islamischen Recht, u: *Rechtstheorie* 14 (1983), 505–511.

S. BALIĆ

PRAVOSLAVNE CRKVE

kršćanski

Uvodne opaske: »P. c.« nije identična s takozvanim kršćanskim »istočnim crkvama«. Pojam »istočna Crkva« označava (u odnosu na antičku sliku svijeta) prvenstveno one crkve koje su nastale na istoku nekadašnjega Rimskog Carstva (i pograničnih područja). Istočna Crkva također ne oblikuje nikakvo zatvoreno jedinstvo, nego se čak mnoštvo konfesija i obreda shvaća kao istočnocrkveno. Mjesne istočne crkve raščlanjuju se prema konfesijama u: (u uniji s Rimom) katolike, pravoslavce, monofizite, nestorijance i pojedinačne protestantske vjerske zajednice. Isto se tako u istočnim crkvama može razlikovati 5 glavnih obreda: aleksandrijski, antiohijski ili zapadnosirijski; kaldejski ili istočnosirijski, armenski i najrašireniji, bizantski obred. Iako dotični obred ne predstavlja prije svega nikakav znak koji definira u konfesijskom smislu, ipak je upadljivo da su crkve bizantskog obreda najvećim dijelom identične s pravoslavnim crkvama najveće istočnocrkvene vjerske zajednice.

Pravoslavna Velecrkva ne tvori potpuno zatvoreno i hijerarhijski uređeno jedinstvo (u suprotnosti prema Rimokatoličkoj crkvi) nego se sastoji iz zajedništva samostalnih i međusobno nezavisnih takozvanih »autokefalnih« istočnih crkava. Crkvenopravni pojam »autokefalan« označava, prema tomu, autonomiju pravoslavne crkve nekog (političkim) granicama zacrtanog područja kod izbora i posvete glavnog poglavara te crkve i uređenje svih unutarnjih i vanjskih crkvenih područja rada. Autokefalne mjesne crkve povezane su pravoslavnom teologijom i tradicijom, ali prije svega zajedničkim oblikom euharistijske liturgije.

Uz prvobitne patrijarhate istočne Crkve (1. Carigrad, 2. Aleksandrija, 3. Antiohija, 4. Jeruzalem) danas su prihvaćeni patrijarhati odnosno katolikati 5. Moskve, 6. Srbije, 7. Rumunjske, 8. Bugarske i crkava Cipra, Grčke, Poljske, Albanije kao i Sinajska nadbiskupija. Posljednji je kriterij za autokefalnost neke mjesne Crkve prema tradiciji i crkvenopravnoj određenosti priznavanje od strane Carigradskog ekumenskog patrijarhata. Ovaj dakle posjeduje poseban počasni položaj unutar jednako rangiranih autokefalnih crkava. U svakom se slučaju ta prednost općenito ne priznaje. Tako Moskovski patrijarhat priznaje još autokefalne crkve Gruzije, Češke i Slovačke i »pravoslavne crkve u Americi«. Ako se uzme u obzir teološko i crkveno značenje pravoslavnih crkava koje daleko prelazi Istočnu Europu (npr. brojne misijske crkve u svim dijelovima kugle zemaljske), tada je razvidno da se na pravoslavnu crkvu ne smije više gledati samo kao na predstavnicu istočnoga kršćanstva, nego kao na onu koja predstavlja diljem svijeta kršćansku konfesiju koja zrači specifičnim teološkim sadržajima.

Kratak povijesni pregled: P. c. bila je snažno obilježena kristološkim sučeljavanjima (osobito s krivovjerjima arijanizma, nestorijanizma, monofizitizma, monoteletizma) patrističke epohe. Utoliko vrijeme od Prvoga i do Drugoga nicejskoga koncila (325–787) ima veliko značenje kao faza produbljivanja vjerskih temelja pravoslavne crkve koja je stoga često bila obilježena kao crkva prvih sedam eku-

menskih koncila. Za povijest pravoslavne crkve značajno je IX. stoljeće. Na jednoj je strani počela misija Slavena, a na drugoj se strani već nazirala, na temelju teoloških i crkvenopolitičkih pitanja i suprotnosti, opasnost od rastavljanja istočne od zapadne Crkve (vidi npr. privremenu šizmu pod patrijarhom Fotijem i problematiku dodavanja »filioque« Nicejsko-carigradskom vjerovanju u latinskoj Crkvi).

Svoj vrhunac dosegao je sukob istočne Crkve sa zapadnom u uzajamnom izopćenju obadviju crkava (1054). Veliki je raskol bio bolno pojačan u sjećanju pravoslavne crkve zločinačkim zaposjedanjem Carigrada od strane Četvrte križarske vojne (1204–1261). Daljnji datum koji je bolno obilježio povijest pravoslavne crkve je propast Bizantskog Carstva osmanlijskim osvajanjem Carigrada (1453). Od početka XIX. stoljeća (oslobađanje Balkanskog poluotoka od turske vladavine) može se zapaziti teološko novo promišljanje i oživljavanje pravoslavne crkve koja se sada opet službeno javlja. I članstvo nekih pravoslavnih crkava u Ekumenskom vijeću crkava (EVC) te zajednička izjava patrijarha Atenagore i pape Pavla VI. od 7. XII. 1965. u povodu uzajamnog izopćenja ukazuju na ekumensko usmjerenje pravoslavnih crkava. U svakom slučaju vrijedi to da Veliki raskol još nije poništen.

O teologiji pravoslavnih crkava: pravoslavna se teologija smatra duboko mističnom. Cilj ove teologije nije isključivo intelektualno spoznavanje božanske spasenjske istine, nego prvenstveno egzistencijalno aktualiziranje numinoznog u vjerničkom čovjeku. Teološka spoznaja događa se u neku ruku kao mistični događaj. Prema pravoslavnom shvaćanju postoji nužna izmjenična igra između teologije i molitve. Kao izvor te na kraju doksološki usmjerene teologije u kojoj je sadržana molitva i vjeroispovijedanje nema, prema tomu, nikakva normativnog teksta. Pravoslavna teologija mnogo više živi iz bogatstva božanske ekonomije koja je posvjedočena u Svetom pismu. Ova se aktualizira u živoj tradiciji pravoslavnih crkava. Elementi te tradicije prvenstveno su spisi SZ i NZ, dogme prvih sedam ekumenskih koncila, patristički tekstovi i liturgija pravoslavnih crkava. Uz liturgijske oblike himnologije, heortologije, sinaksarija i sl. to na poseban način vrijedi za liturgiju euharistijske gozbe. Samo cjelina tih elemenata tradicije utemeljuje i predstavlja svetost pravoslavnih crkava i tako omogućuje duboko duhom ispunjeno iskustvo Božje spasenjske stvarnosti. Utoliko se može tradicija razumijevati kao karizmatičko načelo koje pomaže pravoslavnoj crkvi u sve potpunijem sudjelovanju u božanskoj istini.

Kao daljnji značajni moment za razumijevanje pravoslavne teologije treba označiti učenje o Bogu. Već su rani istočni crkveni oci (npr. u borbi protiv Eunomijeva krivovjerja) ukazali na Božju apsolutnu transcendenciju. Oni se kod toga pozivaju na 1 Tim 6,16 i slična mjesta u biblijskom tekstu. Razlika između stvorenog i nestvorenog bitka vrijedi kao nepremostiva. Tako čovjeku kao Božjem stvoru nije moguće spoznati Boga. Ovo teološko shvaćanje predstavlja u svakom slučaju suprotnost prema jednako tako tradicionalnom hesihastičkom učenju, koje su posvjedočili grčki crkveni oci, o mogućem iskustvu Boga, o milosnom gledanju Boga (»taborska svjetlost«): u »svijetlećoj šutnji« (Dionizije Areopagit), u »božanskoj tami« (Grgur Nazijanski) Bog postaje očevidan. Postoji dakle mogućnost imanentnog aktualiziranja Božje spasenjske stvarnosti u vjerničkom čovjeku. Da bi dokinula »prividnu« proturječnost obadviju tradicionalnih predodžbi i da bi izbjegla opasnost teološkog agnosticizma, pravoslavna je teologija razvila teoriju »palamizma«, nazvanu prema solunskom arhiepiskopu Gregoriju Palamasu (1296–1359). On je razlikovao između apsolutno transcendentnoga, nespoznatljivog Božjeg *bića* i njegovih nestvorenih *energija*: samo njih može kršćanin spoznati, odnosno može ih iskusiti mistikom.

Unatoč (više crkveno-politički uvjetovanom) Velikom raskolu i brojnim različitim teološkim naglašavanjima (npr. pravoslavno naglašavanje mistične dimenzije teologije), učenje pravoslavne crkve najvećim dijelom odgovara katoličkom pokladu vjere. U svakom se slučaju mogu navesti neke važne razlike. Tako pravoslavlje (unatoč svom produbljenom poštivanju Marije) ne prihvaća katoličko dogmatizirano učenje o Marijinu bezgrešnom začeću. Isto tako protuslovi dogmatiziranoj predodžbi katoličke teologije o posebnome mjestu čistilišta nakon smrti (»purgatorium«).

Na latinski dodatak »filioque« Nicejsko-carigradskom vjerovanju gleda se kao na neau-

tentičan vjerski dodatak. Prema pravoslavnom shvaćanju jedinstvo Trojstva ne počiva na njegovoj zajedničkoj naravi nego je isključivo utemeljeno u Ocu. Također treba pokazati teološke, odnosno liturgijske razlike u svezi sakramenata (npr. problematika ponovljivosti potvrde ili problematika nerazrješivosti braka). Ovdje treba prije svega decidirano ukazati na pravoslavno učenje koje naglašava nužnost »epikleze« za pretvorbu euharistijskih darova. Najdublju suprotnost između (autokefalnih) pravoslavnih crkava i Katoličke crkve predstavlja dogma o primatu jurisdikcije rimskog pape.

Lit.: a) Pravoslavno: A. Kallis, *Orthodoxie. Was ist das?*, Mainz 1979; N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968. b) Katolički: Dekret über die katholischen Ostkirchen, »Orientalium Ecclesiarum« (nn. 24–29), u: *Kleines Konzilskompendium*, hrsg. v. K. Rahner/H. Vorgrimmler, Freiburg 1966, 214–216; Dekret uber den Ökumenismus, »Unitatis redintegratio« (nn. 13–18), u: isto, 241–246; *Handbuch der Ostkirchenkunde*, hrsg. v. E. von Ivanka/J. Tyciak/P. Wiertz, Düsseldorf 1971; E. Sauser, *So nahe stehi uns die Ostkirche*, Frankfurt 1980. c) Protestantski: E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München 1952; F. Heiler, *Die Ostkirchen, Neubearbeitung von »Urkirche und Ostkirche«*, München 1971.

E. HEYEN

PRAZNOVJERJE

1. židovski

P. je uvjerenje o moći neovisnih prirodnih sila koje čovjeku mogu naškoditi ako ih ne sputa ili ako se od njih obrani obrednim radnjama. Definicija praznovjerja ovisi o pojedinoj religiji i o suvremenim gledištima prirodnih znanosti. U Židova i kršćana raširen su ovi oblici praznovjerja: vjerovanje u utjecaj zvijezda (astrologija); strah od povratka mrtvih (duhovi); proricanje budućnosti iz snova ili predmeta; strah od duševnih bolesnika kao od »opsjednutih«; vjerovanje u utjecaj vještica i čarobnjaka (»prijek pogled«, »bacanje čini« na živa bića ili na žetvu kako bi im se naškodilo).

Takve su radnje za Bibliju idolopoklonstvo, pa se stoga strogo odvraća od njih (Izl 22,18; Pnz 18,9 i d.; Jr 27,9; Iz 47,9.12 i dr.). I u poslijebibiblijsko doba »emoritski običaji« bili su zabranjeni; naprotiv, bilo je mnogo praznovjernih običaja protiv kojih su se borili talmudski rabini. Mnogi običaji, svrstani poslije u p., smatrali su se ipak »znanstvenim« činjenicama. Zazivanja su bila dopuštena ako su snagom Boga kao »bijelom« magijom trebala pomoći čovjeku. Tomu su služili amuleti s biblijskim stihovima, imenima Boga i anđela, koje mnogi Židovi i danas nose. Poseban strah vladao je od Adamove legendarne prve žene Lilit, majke demona od prolivena sjemena; ovdje se ponovno susrećemo s vjerom u inkuba. Od nje treba zaštititi babinjaču i dojenče. O širenju zajedničkog vlasništva nad praznovjerjem svjedoči dio srednjovjekovne hebrejske literature, poput »Knjige pobožnih« (Porajnje, XIII. stoljeće). Osim važnoga etičkog materijala ona sadrži propise za zaštitu od vještica i još mnoge druge. Posebni postupci odnose se na pokojnike: u kući tuge izlijeva se voda, zastire zrcalo i jedanaest mjeseci izgovara se molitva kadiš kako bi se pokojnik poštedio boli »anđela koji kažnjavaju« i požurilo njegovo primanje u nebo (racionalistički Židovi izgovaraju tu molitvu s drugom motivacijom). Mistika je učvrstila (→ Mistika) te poglede u mnogih tradicijskih Židova na Istoku i u istočnoj Europi, posebice u hasidizmu. Ovdje veliku ulogu ima seoba duša: duša koja luta može postati *dibuk*, »parazit« koji osvaja tijelo živa čovjeka i kojega treba egzorcirati. Pretpostavlja se da se duše grešnika često nalaze u životinjama, koje mistici namjerno jedu kako bi njihove duše uzdigli k Bogu.

Mnogi srednjovjekovni autoriteti proglašavaju besmislicom svaki oblik praznovjerja, ali su ipak prihvatili tu praksu kao narodne običaje. Oni pridonose duševnom dobru onih koji u to vjeruju u okviru monoteizma. Općenito gledajući, ovdje je svakako posrijedi i važna funkcija podsvijesti.

Lit.: S. An-ski, *Der Dybuk* (drama), 1920; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898; M. Buber, *Erzählungen von Engeln, Geistern und Dämonen*, Berlin 1934; M. Grünewald, *Sitten und Bräuche der Juden*, Wien 1894; M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesen und der Cultur der abendländischen Juden*, Wien 1880–1888; M. Miese, *Gebildetenreligion und Volksglaube Israels*; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York ²1961.

P. NAVÉ LEVINSON

2. kršćanski

Da bi se odredio pojam praznovjerja, treba poći od značenja riječi; p. tada znači isto što i »kriva vjera«. No tako se javlja teškoća kako razlikovati »krivu« od »prave« vjere. Stoga će određivanje praznovjerja uvijek ovisiti o vlas-

titom razumijevanju vjere, odnosno o vlastitom svjetonazoru. Sa stajališta prave vjere p. je zastarjeli i odbačeni oblik nekoga prošlog oblika religioznosti koja nema oslonca u Božjoj objavi. Nadalje, p. može biti u magičnoj zloporabi prave religije tako da se koriste oblici legitimnoga religijskog narodnog običaja kako bi se postigao utjecaj na nadzemaljske moći i sile. Kao postreligijski fenomen p. se u sekulariziranom društvu javlja kao nadomjestak za religiju ljudima koji u zamršenom i nepreglednom svijetu tragaju za izlazima, kako bi pomoću određenih radnji našli oslonac u prijetećim i bezizlaznim situacijama. P. se kao pojam mora razlučiti od krivovjerja, otpadništva i nevjere.

U osnovi praznovjerja leži magična slika svijeta koja polazi od toga da postoje sile koje se prirodnim zakonima i znanstveno ne mogu objasniti, a na koje ljudi mogu utjecati određenim obredima, radnjama i načinima ponašanja. Ljudi pokušavaju utjecati na te tajnovite moći i upravljati njima prije svega u posebno kriznim životnim razdobljima kao što su rođenje, bolest, smrt, rat, nesreća, tjelesna opasnost itd., da bi pomoću dobivenih tajnih spoznaja i načina ponašanja našli zaštitu, sigurnost, materijalnu sreću i utočište u neizvjesnosti svoje egzistencije. Pritom se vjerski stav tako izvrće da praznovjeran čovjek pokušava svojim radnjama i načinima ponašanja manipulirati tajanstvenim moćima i silama, u koje vjeruje, i staviti ih sebi u službu. Tu se napušta vjerski stav koji znači predanje i podložnost svemogućem i milosrdnom Bogu, a na njegovo mjesto dolaze magične radnje, tajne zakonitosti i automatizmi koje onaj koji je u to upućen može staviti sebi u službu. Sa stanovišta povijesti religija zanimljiva je nepovijesnost praznovjernih predodžbi i radnji koje potječu iz predznanstvenog razdoblja čovječanstva i razvijaju čudesnu otpornost postojanja također i u racionalno-tehnološkom vremenu. Obilje oblika praznovjerja možemo samo nabrojiti, ali ne i opisati. Prvo područje obuhvaća sve ono praznovjerno što je povezano s rođenjem, ljubavlju, ženidbom, bolešću i smrću. U drugu su skupinu svrstani demonski likovi kao što su prikaze iz vjerovanja u vještice, predodžbe o vukodlacima, duhovi koji kucaju ili podižu buku, zagonetne svjetlosne prikaze kao vilenjaci i slično. Treće područje obuhvaća praznovjerne fenomene, obranu od zla ili činjenje zla, donošenje ili sprečavanje sreće (usp. L. Röhrich, RGG I, 54 i d.). Pri ovom nabrajanju oblika, u kojima se p. javlja, postaje jasno kako se često ono može teško ili čak nikako razlikovati od parapsiholoških fenomena.

Kršćanstvo je osudilo svaki oblik praznovjerja s obrazloženjem da ono pokušava preokrenuti odnos između Boga i čovjeka, jer se čovjek ne podvrgava Bogu i ne priznaje njegovu svemoć, nego dopušta sebi stjecanje moći nad Bogom i božanskim silama. U tom je stavu kršćanstvo jedinstveno sa židovstvom i islamom. Stari zavjet svjedoči o sukobu sa »starim božanstvima« i »obredima Kanaana«, o čarobnjaštvu i drugim oblicima praznovjerja koje se ne može povezati s vjerom Izraela u jednoga Boga koji je svoj narod izveo iz ropstva i koji je stvorio nebo i zemlju. Odbacivanje svakog oblika praznovjerja prati povijest izabranoga naroda i svjedoči o zavodljivosti i opasnosti koje je predstavljao taj oblik »izopačene« religioznosti (npr. Izl 22,17; Lev 19,31; 20,27; Pnz 18,10; 1 Sam 28; 2 Kr 21,6; 2 Kr 9,22; Iz 8,20; Jr 27,9 i dr.). U Novom zavjetu uvijek se iznova objašnjava da je Isus Krist detronizirao sve moći i sile, da su njegovim dolaskom zlodusi i tko god misli da ima pravo na silu, izgubili svoju moć i utjecaj koje su sebi prisvajali, a nikada nisu posjedovali (Mk 1, 25 i d.; 3,15; 5, 13; Mt 12,28; Lk 8,29; Dj 13,10 i d.; 19,13–19). Pavao neumorno objašnjava novopridošlim kršćanima da su oslobođeni od jarma zlih duhova, od moći i sila praznovjerja, i upozorava ih da svježe stečenu slobodu ne stavljaju lakomisleno opet na kocku slaveći određene dane, mjesece i vršeći ostale praznovjerne radnje (Gal 4,8–11; 5,10 i d.; 1 Kor 10,14; Kol 3,5). Povijest širenja kršćanstva obilježena je neprestanim obračunavanjem s različitim oblicima praznovjerja na koje se nailazilo u doticaju s različitim narodima i kulturama. Pritom se pokazuje da jednoznačno odbijanje svakog oblika praznovjerja od strane kršćanstva, nije moglo spriječiti da se praznovjerne radnje održe i da zadrže veći ili manji utjecaj. Uz to su vjerodostojni oblici kršćanske pobožnosti i shvaćanja sakramenata bili srozani do praznovjernih radnji (znak križa kao magična formula, zloporaba hostija, lančane molitve i lančane mise itd.). Praznovjerne predodžbe o po-

svećenim hostijama i uporabi krvi bile su u srednjem vijeku višestruko povod za antisemitske ispade. Prenošenje praznovjernih predodžbi kršćanskog podrijetla na Židove dovelo je do toga da im se podvaljuju obredna umorstva i drugi jezivi zločini koji su zatim bili izgovor za progone Židova. Tu se pokazuje opasnost od praznovjerja koje se lako okreće u fanatizam, kao što pokazuju ti primjeri i grozna povijest progona vještica.

P. je karikatura prave vjere i svojom neprestanom prisutnošću u području prave religioznosti pokazuje ljudsku osnovnu potrebu za sigurnošću, jasnoćom i vladanjem vlastitom egzistencijom. Zahtjevi transcendentne, monoteističke vjere predstavljaju za neke ljude pretjeran zahtjev. Iz egzistencijalnog straha i zabrinutosti oni se okreću različitim oblicima praznovjerja. Religije imaju zadaću uz svu autentičnost tako naviještati svoju poruku da ona bude ljudima djelatna pomoć u njihovim životnim potrebama.

Lit.: O. Propkop/P. Wimmer, *Der moderne Okkultismus*, Stuttgart 1976; A. Köberle, *Zukunft und Aberglaube*, Stuttgart 1964; H. Gottschalk, *Der Aberglaube, Wesen und Unwesen*, Gütersloh 1965; J. G. Leithäuser, *Das neue Buch vom Aberglaube*, Berlin 1964; B. Kloppenburg, Aberglaube, SM I, 16–20; K. Hruby, Verhängnisvolle Legenden und ihre Bekämpfung, u: Eckert-Ehrlich (Hrsg.), *Judenhass – Schuld der Christen*, Essen 1964, 281–308. G. EVERS

3. islamski

Kao p. označuju se oni oblici vjerovanja, predodžbi i praktika, koji odstupaju od službenoga religioznog nauka i koji se, unatoč tomu, potvrđuju u životu. Oni zgodimice graniče s mnogoboštvom koje je strogo zabranjeno u islamu. Praznovjerju pripadaju štovanje relikvija, kao recimo vlasi Muhamedove kose, grobova svetaca i »čudotvornih« ukazanja, vjera u nadnaravne sile i pojave kao što su vampiri, vile i zmajevi. Neovisno o jednoznačno odbojnom stavu islama, mnogi su od tih kultova, koji dijelom potječu iz poganstva, sve do danas sačuvani među najnižim slojevima stanovništva. Pismoznanci su u mnogim područjima prešutno tolerirali kult svetaca. Pojedine su se pobožne osobe iz rane povijesti islama pojavljivale u ulozi priznatih zaštitnika. To je posebice slučaj tamo gdje je mistika bila duboko ukorijenjena u narodu. Najnepomirljivi stav prema kultu svetaca zauzela je teologijska škola mutezilita. Njihov racionalizam u tom pogledu ima utjecaj i na stav suvremene teologije.

P. u širem smislu obuhvaća i tzv. tajne znanosti. To su viša i niža proročanstva, kabalistička znanost, talismanologija, alkemija i fiziognomika, uključujući i mantiku. Te su pseudoznanosti dugo vremena preplavljivale čitavo područje islamske kulture. One i danas imaju svoje važenje time što u svojemu načinu djelovanja i mišljenja uključuju i religiju te time brišu granice između vjere i praznovjerja. Izbjegavaju se sva proročišta (maysir) i sve vrste simpatetske magije, zato što ih Kuran izričito zabranjuje (usp. Kuran 2,216; 5,92).

Max Horten (*Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle an der Saale 1917/18) je pokazao da narodno vjerovanje kod muslimana predstavlja šaroliku idejnu tvorevinu u koju svaki narod unosi nešto novo. F. V. Hasluk je na primjeru balkanskih muslimana prikazao niže slojeve tih nazora. Strah od zloduhâ, koji potječe još iz predislamskoga vremena, vjera u povratak mrtvih i u budući život umrlih dobrih ljudi (awlijā, svetaca), strah od zlih džina (džin), šejtana (shaytān: zloduh) kao i od ghūla (zla čudovišna bića, čije je postojanje Muhamed izričito zanijekao, usp. *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 144) i od drugih mističnih bića kao što je dew, odnosno diw (perz.: gorostas), vampira (vamp, kod slavenskih muslimana: vukodlak, krvopija) i dr., posvuda se može susresti kod neobrazovanoga stanovništva. P. se posebice susreće u pučkim pričama i bajkama. Misli se na »Tisuću i jednu noć« i na likove kao što je Aladin i njegova čarobna lampa, na leteći sag itd. Osim toga, »prizivanje« ili »razgovaranje«, koje se nastoji odagnati s uobičajenim mā shā' Allāh (»nepozvan«), umiješe gatanja (čitanje iz graha ili kave), kao i amuleti i talismani, imaju velik utjecaj na život naroda na Istoku. Islam ne poznaje vještičarenje.

S povremenom političkom propašću muslimanskih zemalja i s pojavom prirodnih katastrofa među pukom se pojačavao temeljni magijski stav koji je u različitim čarolijama tražio pribježište, utjehu i zaborav. To su razdoblja prije svega nakon prodora Mongola i uništenja Bagdada 1398. i 1401. kao i u XV. stoljeću nakon gubitka Španjolske. Predanost Moriskosa magiji ubrzala je njihovu propast. Sličn-

no se moglo zapaziti nakon protjerivanja Turaka iz Ugarske u XVII. stoljeću i nakon balkanskih ratova (1912–1914).

Nakon pojave velikih obnovitelja Djamāl al-Dīn al-Afgānīja (1838/9–1897), Muhumadda 'Abduha (1848–1905) i Rashīda Ridā (u. 1935), u Turskoj, Egiptu, Alžiru, Pakistanu, Indoneziji i Iranu se praznovjerju suprotstavljalo uz državnu potporu.

Lit.: R. Kriss/H. Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 Bde., Wiesbaden 1960, 1962; EI, natuknice: Djinn, Sihr, Maysir, Ghūl; *ākām al-murdjān fi ahkam al-djānn* (Islamska demonologija); Muhammad 'Umar Menon, *Ibn Taimiya's Struggle Against Popular Religion*, The Hauguc 1977.

S. BALIĆ

PREDESTINACIJA

1. židovski

a) »... pred vas stavljam: život i smrt.« Hebrejska Biblija jasno svjedoči Izraelovo izabranje (Izl 19,4–6; Pnz 7,6 i d.; 26,5–9; Hoš 11,1; Iz 41,8; 43,10; 44,1; 45,3 i d.; 48,15; 1 Kr 8,53; Ps 106,5; Iz 14,1; Dn 9,19); izvješćuje u različitim oblicima i o pravilima Božjeg upravljanja u povijesti naroda i u životu pojedinaca, koje se od helenističkog židovstva terminološki povezivalo sa stoičkim pojmom »prónoia« (»providnost«) (Mudr 14,3; 17,2; 3 Mak 4,21; 4 17,22). No, u hebrejskoj Bibliji ne nalazimo izvedenu predodžbu »predestinacije«, »spasenjsko sudioništvo« što ga je Bog dosudio ljudima ili »spasenjsku nepristupačnost«. Ovdje »spasenje« čovjeka nije u Božjem izabranju iz pokvarena i izgubljena čovječanstva, »massa perditionis« (usp. Augustin, *De libero arbitrio*), »nesreća, zlo« ne znači da je to od Boga »predestinirano« (predodređeno) i, prema tomu, ne znači biti od Boga »odbačen«; ovdje je »spasenje« *zadaća* koju je postavio Bog: »... pred Vas stavlja: život i smrt,... Život, dakle, biraj... da živiš ti i tvoje potomstvo« (Pnz 30,19). Ono što Bog traži od čovjeka, to mu i odobrava: »Držite moje zakone i moje naredbe; vršite moje zapovijedi; prema njima hodite. JA sam koji jesam« (Lev 18,5).

b) »Nije sve djelo sudbine.« Prema shvaćanju farizeja, objava Božje volje sa zahtjevom ispunjenja može se odnositi samo na čovjeka sposobnoga za slobodni izbor, koji sam odlučuje hoće li poslušati zapovijed ili neće. Postupati i slušati iz unutarnje usuglašenosti s naumom Nalogodavca, a ne prisilom – »Neka su svi tvoji postupci u Božje ime« (M Avot II,12, usp. II,2; b Berahot 17a; 63a; Kidušin 82a) – pretpostavlja slobodnu primjenu čovječje volje. Židovski povjesničar Josip Flavije (rod. 37) opisao je esene kao »predodređenike« (»predestinacijance«) za koje su farizeji istaknuli: »Farizeji su tvrdili da je ponešto, ali ne i sve, djelo usuda (sudbine); naprotiv, ponešto se događa ili prestaje slobodnom voljom. Međutim, eseni poučavaju da je sve u moći usuda (sudbine) i da se ljudima ništa ne događa što nije određeno sudbinom« (*Antiquitates Judaicae* XIII, 5,9). »Ako oni (farizeji) tvrde da se sve događa prema odredenoj sudbini, time čovječjoj volji ne žele osporiti moć da odredi samu sebe, već poučavaju kako se Bogu svidjelo da potakne moć sudbine i ljudski um na zajedničko djelovanje tako da se svatko prema svojoj odluci može okrenuti prema poroku ili kreposti.« Eseni, naprotiv, poučavaju da se sve mora prepustiti Božjoj volji (ibid. XVIII, 1,3,5).

c) »Sve je u Božjim rukama osim straha Božjeg.« Učitelji židovstva iz ranih vremena nisu tražili teološku ravnotežu slobode i milosti, etike poslušnosti i djelovanja Božje »providnosti«, niti predodžbu Božjeg sveznanja. Rabi Akiva (u. oko 135) tvrdio je kako je veza slobode i predodređenosti paradoks: »Sve je (Bog) predvidio, a slobodni je izbor prepušten (čovjeku, kako bi on, ako samo hoće, mogao ispuniti volju Božju); svijetu se sudi dobrotom, ali sve se sudi prema većini (čovječjeg) djelovanja (tj. konačni sud nad čovjekom utvrđuje se prema većini njegovih dobrih, odnosno zlih djela)« (M Avot III,16; usp. b Joma 38b; 39a; Šabat 55a). Židovstvo se naviknulo živjeti u napetosti i sigurnosti da je čovjek postavljen u svijet kao Božje stvorenje, istodobno i kao onaj tko ostvaruje Božju volju, kao Božja tvorevina, ali kojemu Bog obećava moć da sam oblikuje svoj život (Sir 15,15 i d.; Josip Flavije, *Bellum Judaicum* II,8,14; Mehilta Izl 15,26 i 19,5; Sifre Pnz 11,22 i 12,28; b Berahot 40a; Suka 46b; M Avot II,1; IV,2). Sve u svojem životu čovjek prima od Boga koji daje; no slobodan, odgovoran čin čovjeku odobrava Bog gospodar. Taj ga čin vodi na njegovo mjesto pred Svesilnim, kako se paradoksalno izrazio i Rabi Hanina (oko 225):

»Sve je u Božjim rukama osim straha Božjeg (tj. on je božanski zahtjev čije ispunjenje ovisi o čovjekovoj volji)« (b Berahot 33b; Megila 25a; Nida 16b; usp. Šabat 31b). Islamski utjecaj naveo je srednjovjekovne židovske filozofe religije na pitanje kako se čovječja sloboda može spojiti s Božjim sveznanjem i providnošću. Većina je vidjela rješenje problema u tome da Božja providnost ne ograničava čovjekovu slobodu volje, ali da Bog već znade rezultat čovjekove slobodne odluke (usp. Majmonid, *Mišne Tora, Hilhot Tešuva V*). Od vremena Biblije, Mišne i Talmuda do sadašnjosti suglasni su učitelji i filozofi, osim malih iznimaka, s etikom naroda u neograničenoj slobodi volje – pa i slobode volje grešnika za obraćenje – kako ju je Majmonid izrazio u svoj oštrini (ibid.). Stoga se u židovstvu nije mogao razviti eksplicitni nauk o predestinaciji.

Lit.: E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, 1975, 255 i d., 272 i d.; H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ²1928, 1966/1978, Kazalo; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 1921, ²1930, ⁴1976, 71 i d., 158 i d., 351 i d.; L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, ⁶1966, 88 i d., 130 i d.; M. Buber, *Ich und Du*, 1923; *Werke I*, 1962, 77 i d.; *Encyclopaedia Judaica*, ⁴1978, 7,125–31, 1279–86; S. Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, ²1979, 40 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Pojam predestinacije ili predodređenja označava prije svega općenito da Bog po svojoj slobodnoj volji unaprijed određuje tko od ljudi postizava spasenje, a tko propada. To nameće pitanje o pretpostavkama te unaprijed donesene odluke, prije svega o odnosu koji postoji između Božje suverene slobode odlučivanja i djelotvornosti njegovih odluka te njegove milosti, ali i svetosti (u odnosu na zlo u čovjeku) te njegove pravednosti, na jednoj strani, i čovjekove slobodne volje i odgovornosti, na drugoj strani.

Zamisao predestinacije povezana je u SZ s predodžbom da Bog Stvoritelj upotrebljava ljude kao instrument svoga gnjeva (Iz 10, 5–6.15) ili svog milosrđa (Iz 45,1). No, prije svega je pojam »izabranosti« i »okorjelosti« osnova za predodžbu o božanskoj predestinaciji. Izabranost je Božji milosni čin koji od Izraela stvara »sveti narod« (Izl 19,6; Pnz 7,6), »Božji narod« (Suci 5,11; 20,2), a to znači posebnu vezanost uz Boga i posebno osiguranje spasenja. Pa ipak, izabranost ne štiti narod od kazne, ako bude nevjeran svomu Bogu. I oni koji ustraju u svojoj okorjelosti, neće sudjelovati u očekivanom mesijanskom kraljevstvu, onom kraljevstvu koje donosi obećanu »novu izabranost« (Iz 14,1) i »novi Savez« (Jr 31,31). U NZ je zamisao izabranosti na temelju Božjeg predodređenja najjasnije izražena u Pavlovoj Poslanici Rimljanima: »Znamo da Bog čini da sve pridonosi dobru onih koji ga ljube; onih koji su odlukom Božjom pozvani, jer koje je predvidio, one je i predodredio da budu jednaki slici njegova Sina, da ovaj bude prvorođenac među mnogom braćom. A koje je predodredio, one je i pozvao; koje je pozvao, one je i opravdao; koje je opravdao, one je i proslavio« (8,28–30).

Bog postupa s ljudima prema svom »slobodnom izboru« i predodređenju (Rim 9,11), kao što lončar slobodno oblikujući radi s glinom (usp. Rim 9,21). Pozivajući se na Božje iskaze Mojsiju, Pavao dalje potvrđuje: »Jer Mojsije veli: 'Milosrđe iskazujem onomu komu ga iskazujem, a imam samilosti s onim s kime je imam.' Prema tomu, izbor nije stvar ni onoga koji hoće niti onoga koji trči, već Boga koji se smiluje ... Tako dakle: iskazuje milosrđe komu hoće, a čini tvrdokornim koga hoće« (Rim 9,15–16.18). Pa ipak, Bog nije nepravedan (Rim 9,14) i nitko se ne može s njim pravdati (Rim 9,19). To je doduše tajna neistražive Božje mudrosti (usp. Rim 11,33–36), ali i čovjek na bilo koji način sudjeluje u ostvarenju svoga vlastitog spasenja: »Sa strahom i drhtanjem nastojte da postignete svoje spasenje. Bog je, naime, onaj koji proizvodi u vama i htijenje i djelovanje ...« (Fil 2,12–13).

Kršćanski su teolozi uvijek iznova pokušavali formulirati usuglašeno učenje o predestinaciji koja istodobno potvrđuje Božju slobodu i svemoć ali i čovjekovu slobodu i odgovornost. Na kraju otačkog doba Ivan Damaščanski (u. prije 753) sažima na Istoku učenje koje su zastupali grčki teolozi: U svojoj predvremenskoj spasenjskoj volji Bog unaprijed upravlja onime što ne leži u čovjekovoj moći; i on određuje naplatu za sva djela koja ljudi u svom životu počine i, dakle, za koja moraju odgovarati (De Fide orthodoxa II, 30, u: *Patrologia graeca* 94, 969).

U latinskoj teologiji dominira Augustin koji u završnoj fazi svojih razmišljanja ne propušta,

doduše, vidjeti čovjekovo sudjelovanje, ali prije svega ističe suverenu slobodu Boga u njegovoj odluci. »Uslijed istočnoga grijeha čovječanstvo je izručeno prokletstvu, ali Bog iz te massa damnationis (= iz te mase koja je prokleta) izbavlja one koje je odredio za spasenje i oni su nepogrešivo spašeni. Broj izabranih oduvijek je određen. Ne odbacujući ostale, Bog stalno dopušta da se oni zbog svojih grijeha slobodno izručuju prokletstvu« (H. Rondet, 68). U srednjem vijeku opet se više podsjeća na Božju univerzalnu spasenjsku volju (koja hoće sve spasiti) pa se čovjekova slobodna volja tješnje stavlja pod znak pitanja. Bonaventura naglašava da Bog doduše slobodno odlučuje, ali unaprijed zna za čovjekova djela. Toma Akvinski razlikuje između perspektive vječnosti (Bog) i vremenitosti (čovjek). Tako se perspektiva vremenitosti *unaprijed* odnosi samo kod čovjeka na vremenski slijed događaja, djela i naplate, dok kod Boga upućuje samo na diferenciranje unutar globalnog čina. Jer, Bog obuhvaća sve u jednom jedinom spoznajnom činu i sve hoće u jednom jedinom činu volje. U perspektivi vječnosti komprimira se ukupni tijek povijesti u jednoj točki u kojoj Bog sada sve istodobno spoznaje i hoće. »Stvarni problem leži u našoj nesposobnosti da u ljudskim pojmovima izrazimo *način* kako Bog, kao prvi uzrok svega što jest, djeluje drugim uzrocima prije svega našom slobodom da bi stvorio svijet u kojem se jedni spašavaju, drugi propadaju, a da pritom nitko ne bi mogao optužiti Boga zbog nepravednosti ili pristranosti (D 142 2007 805 i d.)« (H. Rondet, 69–70).

U vrijeme reformacije Zwingli, Luther u svojoj kasnijoj fazi i prije svega Calvin toliko su Božju volju vidjeli kao uzrok svega što se događa u čovjekovu životu da su predestinaciju držali za djelo suverene Božje volje i malo su još davali prostora za čovjekovu slobodnu volju. U katoličkoj Francuskoj XVII. stoljeća Jansen (u. 1638) je zastupao strogo učenje koje naglašava suverenu slobodu Boga u njegovim odlukama i u iskazivanju njegove milosti kao i čovjekovu pokvarenost i nemoć uslijed istočnoga grijeha. Time se Božja spasenjska volja proteže samo na malo izabranih. Katolička crkva je protiv jansenizma izjavila da Božja spasenjska volja obuhvaća sve ljude, da je Isus Krist umro za sve ljude, a ne samo za predestinirane, pravednike ili vjernike (D 1096 1294 1379).

U katoličkoj teologiji nastavila se diskusija s naporom oko prikladnog učenja o predestinaciji, koje uzima u obzir apsolutnu volju i djelotvornu Božju svemoć i istodobno čovjekovu slobodu i odgovornost. Pritom nužnost da se transcendentni Bog i uz svijet vezan čovjek, koji ne pripadaju istoj razini bitka, ipak svedu na istu razinu i da se povežu njihovi različiti načini djelovanja, vodi uvijek iznova do pokušaja posredovanja, ali i do novih nesavladivih teškoća. To je stanje već u XVII. stoljeću dalo povoda tvrdnji francuskog biskupa Bossueta kako mi doduše držimo dva kraja lanca, ali ipak ne vidimo kako su ona međusobno spojena.

I u svom pokušaju teološkog posredovanja Karl Rahner ne uzdiže se bitno iznad tvrdnje o dvama krajevima lanca: »Ako se p. odnosi na cjelinu čovjekova spasenja kao takvog (iz ćudoredno dobre odluke i (ili) milosno dane spasenjske situacije koje obadvije Bog omogućuje svojom djelotvornom milošću, te iz ustrajnosti i iz toga proizlazeće slave), p. ima kao jedini izvor slobodnu Božju ljubav. No, kao takva ona hoće proslavljenost čovjeka (u slučaju da je on upotrijebio slobodu razuma) kao da ovisi o njegovoj ćudorednoj odluci ..., hoće dakle neutemeljeno njegov spas čiji momenti međusobno imaju odnos utemeljenosti ... P. ne poništava slobodu stvora, njegovu odgovornost i dijaloško partnerstvo s Bogom, nego je njihov temelj, jer Božja volja može ciljati upravo na konstituciju slobodnog čovjeka i njegova čina i cilja u transcendenciji svoje uzročnosti...

Nema nikakve pozitivne ni aktivne predestinacije prema grijehu, dakle zloporabi slobode. Takva je nespojiva s Božjom svetošću i njegovom sveopćom spasenjskom voljom. Bog ne želi grijeh makar ga 'predvida', dopušta i sigurno za grijeh hoće kaznu i ta je kazna posljedica grijeha, a ne temelj božanske odluke da se grijeh dopusti (D 300 316322)« (Rahner, str. 71–72).

Lit.: F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Berlin 1955; J. Gnilka, *Die Verstockung Israels*, München 1961; G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Göttingen 1956; W. A. Hauck, *Die Erwählten. Prädestination und Heilsgewißheit nach Calvin*, Gütersloh 1950; J. Moltmann, *Prädestination und Perseverenz*, Neukirchen 1961; K. Schwarzwälder, *Das Gotteslob der*

angefochtenen Gemeinde, Neukirchen 1970; G. Kraus, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, Freiburg 1977; J. Auer, natuknica *Prädestination*, u: *Wörterbuch Theologischer Grundbegriffe*, II, München 1963, 334–339; H. Rondet, natuknica *Prädestination*, u: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 6, Freiburg 1973, 66–70; K. Rahner, ibid., 71–72. A. CHOURY

3. islamski

Šesti članak islamske vjere glasi: »Vjerujem u Božji utjecaj na događaje u svijetu: naime u to da je njegovom odlukom utemeljeno sve – bilo dobro ili zlo«. Ta formulacija ne potječe doduše iz Kurana, no ona nužno proizlazi iz njegove slike svijeta. Čini se da mnogi kuranski stihovi potvrđuju predodređenost; no ima i takvih koji smjeraju na slobodu čovječje volje. Muhamed je navodno preporučio svojim sljedbenicima da se ne bave previše pitanjem predestinacije zato što je ono zavelo mnoge prethodnike i zato što, sukladno tomu, može iritirati i mnoge suvremenike. No ipak je to pitanje toliko pocijepano da se pod pretpostavkom čovjekove slobodne volje u pitanje dovodi Božja svemoć; a, nasuprot tomu, pod pretpostavkom čovjekove potpune ovisnosti o Božjoj vladavini najviša bi pravednost bila izvođena ad absurdum. Jer kako bi se predodređenosti podčinjeni čovjek mogao pozvati na odgovornost za svoja djela?

»Ljubav ne poznaje nikakvu logiku« – tako Muhamed Hamidulah pokušava razriješiti ovu dilemu; »a musliman koji ljubi svojega Stvoritelja odbacuje misao da bi Bog mogao imati manjkava svojstva. Bog je ne samo moćan i mudar, nego i pravedan i u najvećoj mogućoj mjeri milostiv. Nebeske stvari – a to su zapravo Božja svojstva – islam razdvaja od vremenskih ljudskih pitanja i od svojih vjernika zahtijeva da se bore i trude. Budući da će Božja volja ostati za čovjeka tajna, on je dužan da nipošto ne očajava prilikom svojega prvog promašaja, nego da djeluje i uvijek iznova djeluje sve dok cilj ili ne bude postignut ili dok ne postane nedostižan. Tek u tom trenutku – u trenutku do kojega je učinjeno sve što je potrebno za uspjeh – islam uključuje pojam predodređenosti koji je čudesno u stanju smiriti i utješiti čovjeka: Bila je to volja Božja! Za vječni su spas beznačajni uspjeh ili neuspjeh; jer Bog ravna po namjeri i naporima, a ne po ostvarenju i uspjesima«.

To tumačenje nabacuje niz daljnjih pitanja. Prije svega, mora se sumnjati da se praktični učinak vjere u predodređenost razvija na onoj crti koju je ocrtao Hamidulah. Zatim treba objasniti, odgovara li pojmu potpune pravednosti ravnanje prema pukoj namjeri i naporima, kako to smatra autor, a ne prema posljedici.

Uglavnom se održao nazor da čovjek – unatoč Božjoj svemoći – ima slobodnu volju, no ona se svakako kreće u razmjerno uskom okviru. Prema Abu Zehri (u. 1974), učenjaku sa Sveučilišta *al-Azhar*, Bog daje čovjeku snagu za djelovanje. On time po svojoj vlastitoj volji vrši radnje koje nikada ne odstupaju od Božje volje. Sve što postoji, bilo dobro ili zlo, korist ili šteta, ovisi o Božjoj volji. Tako s obzirom na tu volju ne postoji nikakva razlika između opstanka i propasti, između života i smrti, jer Bog je neovisan o stvorenju. Mnogo toga što Bog želi, npr. dobra djela, On ipak priželjkuje, a mnogo toga On, nasuprot tomu, opet ne želi, npr. nevjeru i rđavost, grijehe i pokvarenost. Musliman mora tražiti način da se dopadne Bogu. Bog će zavesti red tek u onome životu, red koji u potpunosti odgovara Njemu. U tom će redu biti spašene duše dobrih ljudi.

Svoj život vjernik oblikuje prema misli da je uklopljen u jednu veliku cjelinu. Bog je posvuda. Čovjek mu se uvijek može u potpunosti predati, a da pritom ne izgubi svoju osobnost i svoju slobodu. Voljna predanost, koja vlada u stvorenju, nije nikakav fatalizam. Ona je konkretna potvrda vjeroispovijesti: »Nema boga osim Boga«. Kuran je dao teističko tumačenje nekim predestinacijskim predodžbama predislamskih Arapa. Jedna je takva predodžba da su događaji zapisani u »Knjizi predodređenosti«: »Ne nastupi nikakva nesreća na zemlji, niti u vama, a da se ona (*nije nalazila*) u Knjizi (...) još prije nego smo je Mi stvorili« (57,22).

Lit.: W. Montgomery Watt/Alford T. Welch, *Der Islam*, I, Stuttgart 1980, 216–217. S. BALIĆ

PREDODREĐENOST → PREDESTINACIJA

PRIRODA (EKOLOGIJA)

1. židovski

a) »Koji stvori nebo i zemlju«: Biblijski Izrael nije poznavao pojam »prirode« u današnjem smislu. Budući da nije bio suprotstavljen biću, nego se, štoviše, našao u zbivanju, koje je iskusio kao tajanstveno, ali i čudesno djelovanje Božje, govorio je da se služi umjesto apstraktnim pojmom, o odnosu svih ljudi, štoviše, »svega stvorenoga, s NJIM, koji je stvorio nebo i zemlju« (Ps 115,15; usp. 121,2; 124,8; 134,3), koji je »Bog pravremena, ON, stvoritelj krajeva zemaljskih« (Iz 40,28), »koji stvori i razastrije nebesa, koji rasprostrije zemlju i njeno raslinje, koji dade dah narodima na njoj, i dah bićima što njome hode« (Iz 42,5). Stvaranje Božje, a ne puko zbivanje, pripremilo je temelj za sve živo. Izrael je to priznao u svojoj zahvalnici: »Da, dobar je ON« (Ps 100,5; 135,3; 136,1). U njemu je odjek osnovne rečenice izvješća o stvaranju u Post 1, koja se ondje ponavlja šest puta: »I vidje Bog da je dobro« (1,4.10.12.18.21.25). U Božjoj potvrdi prirodnog postanka jest stvaranje. Ni jedan predmet što ga čovjek može istražiti nije samo objekt; svako prisvajanje prirode, za koje je čovjek sposoban (Job 28), ne skriva činjenicu da on ne pronalazi posljednju tajnu prirode: »Jedino je Bog put njen proniknuo, on jedini znade gdje se nalazi« (redak 23). Sve je djelo Božje. Život koji čovjek doživljava i koji promatra, već postoji i od Boga je potvrđen: »Da, jer dobar je.« Jezični oblik: »Bog stvori (reče, vidje, rastavi, prozva, načini, dade, blagoslovi, dovrši, posveti)« provlači se od Post 1,1 do 2,4a; ni jedna druga osnovna veličina osim Božje obavlja sve stvaranje. »Da, dobro je, bilo je dobro i bit će dobro!« – jer je to Stvoritelj učinio. »Da, ON je dobar!« – odgovara zajednica kličući u psalmima na takvu objavu svega stvorenog. No stvoreno: »I bi (tako)«; i tu rečenicu koja se ponavlja u Post 1 (redci 3.7.9.11.15.24.30) prihvatila je zajednica, okupljena na bogoslužju u pohvali: »Jer on reče – i sve postade, naredi – i sve se stvori« (Ps 33,9). Stvoreno, za Boga »načinjeno«, susreće ljude uvijek kao »postalo«. Ono što »postade« jest ono što »Bog stvori«: pojave »prirode«, »svijeta«, sve stvoreno (Post 1,1). No ona pripada Bogu, njegovo je vlasništvo zato što ju je stvorio: »Tvoj je dan i noć je tvoja, i učvrsti mjesec i sunce, ti sazda sve granice zemlji, ti stvori ljeto i zimu« (Ps 74,16 i d.); »Tvoja su nebesa i tvoja je zemlja, zemljin krug ti si sazdao i sve što je na njemu; sjever i jug ti si stvorio...« (89,12). Stalno ponavljanje priče o stvaranju objasnilo je u Izraelu uvjerenje: Stvoritelj ne prepušta svoje vlasništvo sili koja se protivi stvaranju (Ps 74,13–15; 89,10 i d. 14). Izrael se oslanja na svoje uvjerenje da Stvoritelj ide k svome cilju, koji povezuje sa svojim dobrim stvaralačkim djelom, dosljedno uništavajući svaku kaotičnu silu. Bez Stvoriteljeva ponašanja punog ljubavi (usp. ključnu riječ *hesed*, »ljubav, vjernost, naklonost« u Ps 89,2 i d., 15.25.29.34.50.) prema svemu stvorenomu, ona bi bila izgubljena; ona je to što jest u svojoj ovisnosti o Bogu. Izrael pokazuje »prirodu« samo kao Stvoriteljevo djelo (Am 4,13; 5,8 i d.; 9,5 i d.; Iz 40,26; Job 38–41). I helenističko židovstvo spoznalo je u punini »prirode« pokazatelje Božje stvoriteljske svemoći (Sir 16,26–17,9; 39,12–35; 42,15–43,33; IV Ezr 4,1–11; 5,36–40; 6,38–54; I Hen 83 i d.; Jdt 8,14; 9,12; 3 Mak 2,3.9; 4 Mak 11,5; 2 Bar 21,4 i d.).

b) »Hvaljen bio onaj koji stvori.« Za rabine promatranje »prirode« oblikovalo se u opomenu da se u njoj pazi na čudesne putove Stvoritelja i preko njih dospije do hvale Božje. Rabi Akiva (II. stoljeće) rekao je: »Imaš stvorenja koja uspijevaju u moru i imaš stvorenja koja uspijevaju na kopnu; kad bi se ona morska popela na kopno, odmah bi uginula, a kad bi se ona kopnena spustila u more, odmah bi uginula. Imaš stvorenja koja uspijevaju u vatri i imaš stvorenja koja uspijevaju u zraku; kad bi ona vatrena dospjela u zrak, odmah bi uginula, a kad bi ona iz zraka došla u vatru, odmah bi uginula. Kako su brojna tvoja djela, TI!« (Ps 104,24) (b Hulin 127a). Mudraci su odbacili posve estetsko promatranje »prirode«, koje ne vodi dubljem razumijevanju Božje volje: »Tko hodi putem i uči i prekida učenje i kaže: 'Kako je lijepo ovo drvo! – Kako je lijepa ova njiva!', Pismo će ga (tj. Bog) optužiti kao da je proigrao svoj život« (M Avot III,8). Oni su skrenuli razmišljanja o prirodi na djelovanje zajedničkoga stvoritelja prirode i ljudi i time na stvoriteljsku vezu s prirodom, a ta je veza čovjeku potrebna za život: »Iznad svih

stvori (Bog) nebeski svod; iznad svoda nebeskoga stvori zviježda koja svijet obasjaše; povrh svega stvori drveće, jer drveće rodi plodove, a zviježda ne rađaju plodove...; povrh zlih duhova stvori stoku, jer stoka radi i jede, a zli duhovi ne rade i ne jedu; povrh stoke stvori čovjeka, jer čovjek ima um (*de'a*), a stoka nema uma« (Avot Rabi Natana 37). Odlika čovjeka koji je obdaren »umom« pa je ispred svakoga »bezumnog« stvorenja (usp. ibid. 31; Berešit raba VIII, 1,26) jest njegov odgovorni postupak prema svemu stvorenom prema volji Stvoritelja objavljenoj u Tori (b Šabat 88a). Učitelji židovstva uporno su upozoravali na neposredne posljedice čovjekova krivog ponašanja (b Sanhedrin 108a; Berešit raba XXVIII,6,7; V,1,11; Pirke Rabi Eleazara 14). Oni naglašavaju da je Bog stvorenju naredio da javlja o djelovanju čovjeka: »Bog je objavio nebu i zemlji kako bi trebali biti svjedocima ako čovjek griješi« (Jalkut Šimoni 1 § 27). Čovjeku koji se hibridno uzdigao iznad »prirode« pokazali su gdje mu je mjesto: »Komarac ti prethodi u stvaranju (i stoga je veći od tebe; čemu onda ta oholost?)« (b Sanhedrin 38a; Berešit raba VIII,1,26).

Čitavo židovstvo ostaje vjerno hvalidbenom priznanju prve rečenice u Tori: »U početku stvori Bog nebo i zemlju.« Na toj osnovi rabini poučavaju o pravom susretu s prirodom: »O gorama, brežuljcima, morima, rijekama i pustinjama kaže se: Hvaljen bio on koji ('u početku') sve stvori. Rabi Jehuda kaže: Tko vidi veliko more, neka govori: Hvaljen bio on koji stvori veliko more« (M Berahot IX,2); »Rabi Jehuda je rekao: Tko u dane *nisana* (ožujak, travanj) izide i vidi kako cvjeta drveće, neka govori: Hvaljen bio on koji ne dopušta da išta uzmanjka u njegovu svijetu i koji je u njemu stvorio lijepa stvorenja i lijepo drveće, pa ljudi u njima mogu uživati« (b Berahot 43b). S pohvalom stvoritelja prirode priznaje molitelj Jednog Jedinog u Blagoslovima, koji svakoga dana ujutro i navečer okružuju izgovaranje molitve *Šema Jisrael* (Pnz 6,4), od ranih vremena (M Berahot I,4) do sadašnjosti: Tekst uvodne *berahe* ujutro oslanja se na Iz 45,7 (»koji tvori svjetlost i stvara tamu«, usp. b Berahot 11b; 19a) i slavi dobročinitelja svemira: »koji u milosrđu daješ svjetlo na zemlji«. Prva večernja *beraha* svjedoči: »On je stvoritelj dana i noći i daje da svjetlost uzmakne pred tamom i tama pred svjetlošću.«

c) »... *pravilo ponašanja za sve naraštaje.*« Čovjek može Stvoritelja štovati samo ako poštuje i njegovo djelo, i to je čvrsto usađeno u židovskoj tradiciji i u biblijsko-talmudskoj etici konkretno oblikovano u propisima za zaštitu prirode. Obrazloženje se nalazi u uzoru samoga Boga. Kad je Bog naredio da se podigne »Šator sastanka« (Izl 27,21), zapovjedio je Mojsiju: »Trenice što će nauzgor stajati za Prebivalište napravi od bagremova drva« (26,15). Midraš razlaže: »Zašto bagremovo drvo? Sveti, hvaljen bio, htio je time dati pravila ponašanja za sve naraštaje. Ako čovjek želi graditi kuću od voćke, njemu se kaže: Ako je već kralj nad kraljevima, kojemu ipak sve pripada, kad je zapovjedio da se načini stan, naredio: Trebaš donijeti samo drvo koje ne donosi ploda, pa vi to još manje smijete! (Šemot raba XXXV,26,15). Zabranu »Nemoj uništavati njegovih stabala (osvojenoga grada)« (Pnz 20,19) mudraci su uzdignuli na osnovnu odredbu (*bal tašhit* »nemoj uništavati«) koja zabranjuje svako obijesno ili lakomisleno uništavanje prirode i njezinih darova (M Bava kama VIII,6, usp. VII,7; Arahin IX,8; b Jabmut 11b; Šabat 129a; Majmonid, Mišne Tora, Hilhot melahim VI,8–10).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica 12*, ⁴1978, 888–91; E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 1975, Index: P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 88 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Pod prirodom se ovdje razumijeva ukupni okoliš koji čovjek nije stvorio, točnije: životinje, biljke, ali i biotopi, planine, krajolici. Samo se po sebi razumije da je čovjek, koji jedini na ovome svijetu moralno djeluje, odgovoran za postupke s prirodom koja ga okružuje (usp. Post 1,29). Pitanje je samo dokle seže njegova odgovornost, tj. što mora činiti a što propustiti u odnosu na prirodu. Mogu se zamisliti dva osnovna stava. Najčešće je u prošlosti i sadašnjosti zastupan antropocentričan stav prema kojem mi ljudi imamo dužnosti samo prema Bogu, sebi samima i svojim bližnjima, ali ne i prema živoj i neživoj prirodi; u odnosu na nju imali bismo dužnosti samo ako mi sami i ostali ljudi imamo u njoj neki interes. Zbog ekološke stabilnosti, iz znanstvenih i estetskih

razloga mnogi se ljudi zanimaju za održanje raznolikosti vrsta, a osim toga mogu gospodarska stajališta i razmišljanja zagovarati u prilog veće kvalitete života, održavanje slobodnih prostora za odmor i otvaranje različitih medicinskih i farmaceutskih mogućnosti iskorištavanja. Dakle, zaštita okoliša ne zahtijeva se zbog samog okoliša, biljaka, životinja i nežive prirode, nego zbog čovjeka. Vrijednost prirode koja je izvan čovjeka javlja se samo kao sredstvo ili korist za čovjeka. Danas se zbog zaštite okoliša često pledira za životinje i biljke te njihovu raznolikost zbog njih samih. Ne bismo ih trebali iskorjenjivati ne samo zato jer su nam od koristi ili nam to mogu biti nego i zato jer je po sebi dobro da ih ima. Barem se živa p. promatra kao vrijednost po sebi, kao nešto u sebi dobro – nezavisno od toga koristi li bilo kojim ljudima. Nasuprot prvom stavu, drugi je obuhvatniji ukoliko u sebi uključuje i prvi.

Prema obadvama shvaćanjima imamo neposredno dužnosti prema sebi samima i prema svojim bližnjima. Iz toga neposredno proizlaze daljnje dužnosti koje se odnose na naš okoliš. One rezultiraju iz činjenice da naše vlastito dobro i dobro naših bližnjih fundamentalno ovisi o okolišu u kojem živimo. Pa ipak, mi imamo, promatrano sasvim u sebi, iste dužnosti i prema ljudima budućih pokoljenja. Škode li naši postupci, kako se predviđa, ljudima koji sada žive ili koji će tek ubuduće živjeti, čini se da je irelevantno za njihovo ćudoredno prosuđivanje. Iz toga proizlazi prva djelomična teza za ispravan postupak s prirodom: Ćudoredno treba odbaciti postupak zbog kojega trpe štetu, koja se može jasno predvidjeti, ljudi koji žive danas ili će živjeti ubuduće. U svakom slučaju treba još dodati važno ograničenje. Ono proizlazi iz činjenice da često imamo samo izbor između dvaju zala i tada se smatra da treba dati prednost manjem zlu pred većim. Da bismo povisili sigurnost prometa, trebamo npr. više cesta i šire ceste. No to očigledno znači opterećenje za naš okoliš. Često se s pravom mirimo s time, jer nam se to čini kao manje zlo. Prvoj djelomičnoj tezi trebalo bi, prema tomu, dodati ograničavajuću klauzulu koja dopušta iznimku u slučaju da se opterećenje okoliša javlja kao jedino i stoga nužno sredstvo da bi se otklonile veće štete.

Kako nisu sva zadiranja u prirodu uzrokovana zadovoljavanjem naših temeljnih potreba, npr. prehrane, odijevanja, grijanja, štetna za prirodu, ne može im se ništa prigovoriti. Prema tomu, okoliš se smije – druga teza – tako dugo iskorištavati za zadovoljavanje čovjekovih potreba dok iz toga ne proizlazi nikakva šteta za ljude koji žive danas ili ubuduće. Oba se ta pravila postavljaju bez obzira na to kakav se stav od obadvaju osnovnih stavova zastupa. Pozitivna dužnost održavanja i čuvanja našeg okoliša proizlazi u svakom slučaju samo ako mu priznajemo vlastitu vrijednost iznad njegove korisnosti za čovjeka. Tada je takvo shvaćanje blizu onomu kada o svakom čovjeku kažemo – što je za kršćanina samo po sebi razumljivo – da je on sam po sebi vrijednost pa se kao takav treba cijeniti i ljubiti zbog samoga sebe. Iz kakva bi onda razloga svim ostalim živim bićima (izostavit ćemo teže pitanje u odnosu na neživu prirodu), koja su ipak u ponekom pogledu slična čovjeku, trebalo osporiti specifičnu i stupnjevanu vrijednost? Zašto bi ona trebala imati vrijednost samo po koristi koju pružaju? Tko se slaže u tome da barem sva živa bića imaju vlastitu vrijednost, pristat će i uz treću tezu: Okoliš treba održavati i čuvati sve dok time ne nastaje šteta za ljude koji žive sada ili ubuduće.

Od ovih triju etičkih pravila o pitanju ispravnog ponašanja prema našem okolišu prvo bi pravilo zabranilo neke oblike današnjeg zagađivanja i uništavanja okoliša; drugo pravilo dopušta primjenu biljaka i životinja za prehranu, gradnju kuća itd.; treće pravilo konačno čuva prirodu od proizvoljnog razaranja. Ova tri pravila izgledaju čak razmjerno očigledna. Cijela poteškoća leži u njihovoj primjeni na konkretne probleme. Ona je dvojake vrste: jednom su kod mnogih pitanja okoliša empirijska stanja stvari tako zamršena da je njihova točna procjena vrlo teška i za stručnjake. Drugi puta se i na čisto vrijednosnom području kod prosuđivanja 'za' i 'protiv' ne dolazi uvijek do jednodušne procjene. Kada bi se kod opterećivanja okoliša uvijek radilo neposredno o preživljavanju čovječanstva, tada se ne bi javljali posebni problemi. Pa ipak, mi ne bismo željeli samo preživjeti nego i ugodno živjeti – a to je povezano s daljnjim opterećenjem okoliša. Odatle proizlaze, npr., sljedeća pitanja: Gdje leži granica na kojoj

moramo zaustaviti svoj luksuz i svoje udobnosti iz obzira prema okolišu? Do koje mjere i kakvim sredstvima trebamo ograničiti rast pučanstva iz obzira prema okolišu? Jer, što je veći broj stanovnika, to je jače opterećenje okoliša. Ovdje sigurno ima sivih zona u kojima više nije moguć odgovor na pitanje o onome što je ispravno.

Lit.: R. L. Purtill, *Grundfragen der Ethik*, Düsseldorf 1977, 9. pogl.; D. Birnbacher (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980. R. GINTERS

3. islamski

Kao *vicarius Dei* čovjek je (po Kuranu) pozvan da čuva Bogu ugodni poredak u prirodi i stvorenom. Uništavanje prirode predstavlja predznak propasti svijeta nakon kojega treba uslijediti čovjekov ponovni uspon. Islamska se predaja jednako oštro kao židovska i kršćanska tradicija protivi nasilnim miješanjima u sklad stvorenoga svijeta. Često se navodi Muhamedova riječ: »Čovjek je najsavršenije stvorenje Božje; jao onome koji ga uništava«. No, u arhaičnim plemenskim društvima mogu se susresti i običaji koji ne poštuju to shvaćanje, npr. sakaćenja žena i djevojčica u Africi i nekim dijelovima Arabije. Među naglašeno tradicionalističkim učenjacima hanbelitske škole mogu se čak čuti glasovi koji opravdavaju takve običaje. No u islamu je općenito snažno razvijena ekološka svijest, premda ne u oblicima i definicijama koje su poznate suvremenomu čovjeku.

Kada se kalif Abu Bekr opraštao od svoje vojske koja je prvi put nakon njegova preuzimanja službe ušla u Siriju, on joj je klasičnim postalim jezikom stavio u odgovornost da se prilikom svake akcije brinu za djecu, žene, starce i doseljenike, ali i da ne diraju životinje i biljke, makar one bile nužne za prehranu. »Neka mi Alah oprašta stotinu puta«, govorio je učeni Muhamed Jusuf as-Senuši iz Tlemcena u XV. stoljeću prema autentičnom tumačenju islamskoga nauka. »No njegovo je najveće milosrde sačuvano za one koji su čuvali najmanja stvorenja.« S dotokom indijske mudrosti u islamsku mistiku u islamskom su se svijetu također udomaćile mnoge ideje koje se odnose na poštovanje svake vrste života. Izvjesne su životinje bile gotovo uključene u vjersku zajednicu: tako recimo lastavica, konj, kamila i mali žuti mravi. U narodu se kaže: lasta kada pjeva čita Kuran. Konj je tako plemenita životinja i ima nešto od onoga dostojanstva koje je po Kuranu udijeljeno čovjeku. Vjernici poznaju 99 »lijepih imena Alahovih«; kamila poznaje 100 imena. Majušni žuti mrav po tom je shvaćanju »muslimić« zato što je »predan Bogu i želi mir«. S. BALIĆ

PROFANO → SAKRALNO

PROROK

1. židovski

a) Ne »prorokovati po svojoj glavi«: O proročkom događaju ne može se prikladno razmišljati bez predodžbe koju su izraelski proroci imali o sebi. Tvrdili su svojim sumnjičavim suvremenicima da oni ne »prorokuju po svojoj glavi« (Ez 13,2) niti da se njihove riječi temelje na izmišljotini (1 Kr 22,14.28), nego da se oni, naprotiv, odnose na primanje riječi o čemu oni ne odlučuju (Am 3,8; 7,1.4.7; Jr 1,4.11; Ez 6,1; 12,1.8.17). Tvrdili su da ih je Bog pozvao i poslao (Am 7,14; Iz 6,8; 48,16; Jr 1,7; /28,15;/ Ez 2,3 i d.) kako predaja pripisuje već Mojsiju: »Po ovom ćete vidjeti da me ON poslao da vršim sva ova djela, a da ih ne činim sam od sebe« (Br 16,28). Snaga riječi Božje (Ps 33,6.9) uplašila je ljude: »Nije li riječ moja poput vatre – riječ je NJEGOVA – i nije li slična malju što razbija pećinu?!« (Jr 23,29); ona ih je prisilila da idu onamo i kažu: »Ovako govori ON« (Am 1,3.6.9.11.13). Oni ipak nisu smatrali da je njihova zadaća ograničena na prenošenje poruka: Bog je imenovao proroka »stražarom« svojega naroda (Jr 6,17; Ez 3,18; 33,2,6 i d.; Iz 52,8; 56,10), »ispitivačem« puteva svojega naroda (Jr 6,27), »opominjačem« (Ez 3,17 i d.; 33,3 i d.) i zagovornikom (Am 7,2.5; Jr 7,16; 11,14; 14,11; 15,1) koji će stati za narod »na proboje« i založiti se za njega (Ez 13,5; 22,30). P. stoji »pred licem« Božjim (Jr 15,19) kao njegov »sluga (Jr 25,4; 26,5; Am 3,7), na vijećanju s NJIM« (Jr 23,18), kojemu on »otkriva svoju osnovu« (Am 3,7). M. Buber i F. Rosenzweig jasno su izrazili svoje razumijevanje prijevodom hebrejske riječi *nevi* s »navjestitelj«. »p.«: »Naime, navijestiti se ne može, za razliku od pričati i govoriti, uporabiti apsolutno i bez objekta.

Navjestitelj je ... uvijek navjestitelj nečega što je povezano s njegovim naviještanjem. Stoga ta riječ upravo isključuje predodžbu... sposobnosti, nadarenosti...'religioznoga genija'« (*Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, 289). U tom opisu već je utemeljeno tumačenje A. J. Heschela, izraelskoga proroka kao »svjedoka« (*The Prophets*, 1962, I, 1–26). Blizina je potvrdila M. Buberovo daljnje shvaćanje: »Taj naslov (nevii/navjestitelj) zacijelo karakterizira kao posrednike one osobe koje riječ poruke s neba donose na zemlju i riječ molitve sa zemlje uzdižu na nebo« (*Der Glaube der Propheten*, 1950, u: *Werke II*, 1962, 233–484, 237 i d.); naime, budućnost u proročkoj riječi nije nešto već postojeće; štoviše, ona bitno ovisi o odluci ljudi koji sudjeluju u određenom povijesnom trenutku.

Prema Buberovu tumačenju proroci otkrivaju u pretpovijesnom i povijesnom vremenu Izraela »glavnoga boga polunomadâ« kao »boga agrarne države« i naposljetku kao »boga patnikâ« (op. cit. 269 i d.). Za Heschela je »božanski patos« postao ključem njegova objašnjenja prorokâ (op. cit., II, 27 i d., 87 i d.). Time je probio aksiom filozofa religije o apatiji Božje egzistencije (usp. Majmonid, *More nevukim*, I, 1; H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ²1928, 1978, 48 i d.): u svojem patosu Bog izlazi iz sebe i pokazuje zanimanje za narod svojeg izbora, postaje mu partner u Savezu i narod mu se može obratiti. Njegov je patos slobodan odnos prema njegovu stvaranju, patnji zbog Izraelovih čina i zbog njegovih patnji. »Proročka simpatija« čini korelat božanskom patosu. Ona se zbiva kao odgovor na njegovu inspiraciju. Prema A. Neheru, koji je razradio Heschelovu interpretaciju (*L'essence du prophétisme*, 1955, 1972, 95 i d., 124 i d.), Božji »aktualni patos« sprečava da proročka srca ostanu netaknuta. Bog smatra dostojnim svoje sluge da se u simpatiji približe »intimnosti Božjoj«; emocionalno iskustvo postaje im središnja točka razumijevanja Boga. Proroci ne žive samo svoj osobni život nego i život Božji kao odsjev božanskoga patosa. Njihovu poruku razumije samo onaj koji ima osjećaja za Božji patos što ga oni svjedoče u simpatiji.

b) »Proroštvo je oduzeto prorocima i dato mudracima.« Rabini su izjednačavali sve proroke kroz koje je govorio duh nadahnuća (*ruah ha-kodeš*, »sveti duh«), pa prema tom kriteriju nisu razlikovali Izaiju od Jeremije (Pesikta rabati 158a; 162b; 198a) niti Davida od Salomona (ibid. 161a s obzirom na Ps 36,10; 160a – Pj 8,9; Kohelet I,1 – Izr 22,29). Ovdje se objašnjava i naziv proroci (*neviim*) za drugi dio kanona hebrejske Biblije, koji sjedinjuje, osim spisa trojice »velikih« i dvanaestorice »malih« proroka, i povijesne knjige, jer su ih sastavili Jošua, Samuel i Jeremija (b Bava batra 14b.15a). Mudraci su nabrojili četrdeset i osam proroka i sedam proročica, a njihove su izjave sabrane u Bibliji (b Megila 14a; Seder olam raba 17–21), ali su, osim njih, znali i za mnoge druge: »Nema ni jednoga jedinoga grada u zemlji Izraelu u kojem nije bilo proroka« (Seder olam raba 21). »Mnogi su proroci izdanci Izraelaca, i dvostruko ih je više od onih koji su izišli iz Egipta« (b Megila 14a; usp. Suka 27b). Njihove riječi ostale su nezapisane, »jer suvremenici nisu imali potrebu da to učine, no ipak će Bog jednoga dana obznaniti njihova proročanstva« (Šir ha-širim IV,11). Povremeno prebrojavanje dokazuje da su rabini spoznali široku sferu djelovanja proroka: »P. se imenuje s deset naziva: glasnik, ovjerovitelj, sluga, poslanik, gledatelj, stražar, vidjelac, sanjar, p. i čovjek Božji« (Avot Rabi Natana 34 /9a/). Izvori imenuju sedam neizraelskih proroka (b Sanhedrin 105a; Bava batra 15b; Seder olam raba 21), pa narodi u budućnosti ne mogu prigovoriti da ih je Bog izbjegavao: »Što je učinio Bog? Kao što je Izraelcima postavio kraljeve, mudrace i proroke, tako ih je postavio i narodima svijeta... Ukratko, otkrit ćeš da su sve veličine, koje su primili Izraelci, primili i narodi. Na isti način pustio je da se Mojsije dogodi Izraelcima i Bileam narodima svijeta« (Bemidbar raba XX,22,2; usp. Jalkut 966). Izraelski proroci upozoravali su izabrani narod »na prekršaje... i suosjećali su (doslovce: bili su u svojstvu milosrda) s Izraelcima i narodima svijeta« (Bemidbar raba XX,22,2). Na pitanje, na koje se odnosi proročko naviještanje, oblikovao se odgovor: »Svi su proroci proricali samo o mesijanskim danima«, tj. o vremenu Božje vlasti u sadašnjem svijetu; njima nije odobreno vidjeti »svijet koji dolazi«, o kojemu su učenjaci rekli s Iz 64,3: »... oko nijedno nije vidjelo osim tebe, o Bože...« (b Berahot 34b).

U modernoj židovskoj misli proroci zauzimaju posebni položaj (vidi gore u vezi s Buberom, Heschelom, Ncherom). Kad je ćudoredni zahtjev naglašen kao bit židovstva, može se reći: Nije Izrael »zasadio etiku s neba na zemlju, nego je njegov Bog sa zemlje postavljen na nebo... Najjasniji izraz toga činjeničnog stanja nalazimo ako postavimo sebi pitanje kako p. prevodi pojam 'ćudoređe' ili 'etika' (E. Auerbach, *Die Prophetie*, 1920, 80). »To vlastito, proročko u židovstvu« je »ta zapovijed odluke«; stoga je »prava izraelska« »proročka religija« za koju je »moralni zakon stožer« (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, [4]1925, [6]1960, 146.56). Prema sudu mudraca, proroci, naprotiv, ne nastupaju kao religijski inovatori; njihova zadaća ograničavala ih je na tumačenje i objašnjenje učenja Tore. Rabini su tumačili biblijsku rečenicu: »To su zapovijedi koje je ON izdao Mojsiju za Izraelce na Sinajskome brdu« (Lev 27,34), pa »p. od sada ne smije uvesti ništa novo« (b Šabat 104a; Temura 16a). Prema njihovu shvaćanju, proroci nisu »ništa ispustili iz Tore niti su što dodali« (b Megila 14a). S tim gledištem slaže se Avot, traktat iz Mišne, prema kojemu se proroci javljaju u lancu predaje samo kao prenositelji Mojsijeve Tore – kao nasljednici Jošue i starješina (usp. Još 24,31; Jr 7,25) i kao prethodnici »muškaraca Velikoga sabora« (I,1). Na sličan način komentirali su pismoznanci: »Proroci su vidjeli kroz devet zrcala..., a Mojsije je vidio samo kroz jedno zrcalo... Svi proroci vidjeli su kroz mutno zrcalo... No Mojsije je vidio kroz fino brušeno zrcalo« (Vajikra raba I,1,1). Međutim, ugled mudraca je rastao: »Od onoga dana kada je razoreno svetište, proroštvo je oduzeto prorocima i predano mudracima. Ne bi li, dakle, mudrac bio p.? On je to tako mislio: iako je oduzeto prorocima, ipak nije oduzeto mudracima« (b Bava batra 12a). D VETTER

2. kršćanski

Riječ 'p.' (grč. prophetes, lat. propheta) označava općenito osobu koja Božju riječ, koja joj je na nadnaravni način objavljena, naviješta i vrši dužnost tumača neke nadahnute osobe. Etimološki se p. može objasniti kao 'navjestitelj', 'govornik', pri čemu isprva nedostaje komponenta budućnosti: proroštvo, dakle, primarno nije proricanje budućnosti nego naviještanje neke Božje riječi. Pogansko-grčki proroci su većinom proroci iz proročišta, tj. predstavnici institucionaliziranog prorokovanja koji tumače često nejasne izjave nekog neposrednog primatelja objave. Stoga element ekstaze treba dometnuti samo 'primarnim' prorocima dok 'sekundarni' proroci u proročištima imaju isključivo racionalno-egzegetsku funkciju: uz Apolonovo proročište u Delfima svećenica (tzv. Pitija) bi u transu izricala proročanstva u stihovima, kasnije i u prozi, koja je tumačila ekipa 'proroka'.

U SZ oznaka p. (hebr. nābī, prevedeno u Septuaginti s prophetes) nije se upotrebljavala jedinstveno: Glavni se problem sastoji u tome da se s jedne strane s »p.« obilježava pripadnik određene skupine proroka po zanimanju koji stoji u tijesnoj vezi s kultom (ovdje je najviše moguća usporedba s profanim grčkim prorocima), ali da su s druge strane 'pravi' proroci pojedinačni likovi koji sebe drže za suprotnost institucionaliziranom prorokovanju. Osim toga, titula proroka prenosi se i na starije likove kao što su Abraham, Mojsije, Aron, Mirjam i dr. – Pravo je prorokovanje, po shvaćanju SZ, autentično naviještanje Jahvine volje izvan ili barem nezavisno od svake institucionalne povezanosti. Pritom načelno sadržaj nije omiljen ni kazuistički, nego se bitno odnosi na povijest spasenja izraelskog naroda. Povod za proročanstvo većinom nije neko Bogu postavljeno pitanje i odgovor na njega nego profetski doživljaj poziva (usp. npr. Jr 1,4 i d.; Ez 1,1 i d.; Hoš 1,1 i d., itd.) koji proroka ozakonjuje za neizazvano naviještanje Jahvine riječi, a koja je u pravilu riječ o nevolji. Stoga već za SZ problem predstavlja pojava lažnih proroka, odnosno njihovo raskrinkavanje.

U NZ različiti židovski muževi i žene nose proročke crte: Zaharija, Elizabeta, Simeon, Ana (usp. Lk 1,41,67; 2,25,36) i prije svega Ivan Krstitelj koji se označava kao p. i u povijesnom izvoru i u izvoru logija (usp. Mk 11,32; Mt 21,26; Lk 20,6 odnosno Mt 11,9–11; Lk 7,26–28); njegov poziv (Lk 3,1–6) oponaša poziv starozavjetnih proroka. I Isus se povremeno naziva prorokom; Ivanovo evanđelje i Djela apostolska osobito naglašavaju da je s Isusom bilo ispunjeno starozavjetno proročanstvo i da je on sam u Pnz 18,15 obećani eshatološki p. (usp. Iv 6,14; 7,40.52; Dj 3,22;

7,37). U prakršćanstvu se karizmatički navjestitelji Božje riječi nazivaju prorocima i obnašaju visoku funkciju u zajednici; prema Pavlu, proročkovanje je najvažnija karizma i strogo se razlikuje od glosolalije: ekstaza je tuđa prakršćanskom proroku koji govori pri bistrom umu: »Težite za ljubavlju! Vruće želite za duhovnim darovima, posebno za proročkovanjem! Jer, koji govori tuđim jezikom, ne govori ljudima, nego Bogu; ... Naprotiv, onaj koji proročkuje, govori ljudima: uzdiže ih, opominje i tješi« (1 Kor 14,1–3). Ovo proročkovanje u zajednici bila je u apostolsko vrijeme vrlo česta pojava i još se javljala u ranom poslijeapostolskom vremenu kao što izvješćuju Didahe (učenje 12 apostola) i Hermin 'Pastir'.

Kod crkvenih otaca razvija se shvaćanje o proročkovanju i proročanstvu tako da su kao proroci gotovo isključivo označeni starozavjetni proroci Pisma; čak i novozavjetni proroci kao Agab spomenuti su samo pojedinačno. Autentično proročkovanje u sadašnjosti teško se moglo održati, jer su uzimali maha lažni proroci i uslijed teškoće »da se razlikuju duhovi« (1 Kor 12,10) i 'suvišnosti' proročkovanja s obzirom na to da su se u Isusu ispunila starozavjetna proročanstva; posljednji plamsaj doživjelo je proročkovanje u montanizmu. – Zatim je u prvi plan došao napor oko razumijevanja i tumačenja starozavjetnog proročkovanja u njegovu ukazivanju na Isusa (dokazi o onom što se proreklo). Zato za tumačenje proročkovanja konstitutivan element postaje ono što će ubuduće biti, obistinjenje kao mjerilo njegove istine – kriterij koji u aktualnoj borbi mišljenja oko proročke izjave nije mogao igrati nikakvu ulogu. Definicija proroka, odnosno proročkovanja postavlja kao uvjet, uz nužnu autentičnost proročkoga govora, još i stvarno obistinjenje onoga što se proricalo (tako npr. kod Origena, Ivana Zlatoustog, Ireneja Lyonskog, Kasiodora i dr.). Ta se tendencija nastavlja i u srednjem vijeku pri čemu navedeno shvaćanje proročkovanja pruža argumente kršćanskoj polemici protiv židovstva i islama: Tako se npr. Muhamedova pretenzija da je p., koji se sasvim u smislu SZ shvaćao kao navjestitelj objavljene Božje riječi i kao »pečat proroka« (Kuran 33,40), mogla pobiti između ostalog argumentom da nije ništa prorokovao što bi se kasnije ispunilo.

Lit: N. Brox, Prophēteia im ersten Timotheusbrief, u: *Biblische Zeitschrift* 20, 1976, 229–232; E. Dekkers, Prophēteia-praefatio, u: *Mélanges Chr. Mohrmann* (1963) 190–195; E. Fascher, *PROPHETES. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, 1927; L. Hagemann, *Prophetien – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen*, Graz 1985; J. Jeremias, natuknica Nabi, u: ThHWAT 2, 1976, 7–26; H. Krämer i dr., natuknica: Prophetes, u: ThWNT 6, 1959, 781–863; popis literature u: Bd. 10/2, 1979, 1250–54; H. Kraft, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, u: *Theologische Zeitschrift* 11, 1955, 249–271; U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 1975; G. Münderlein, *Kriterien wahrer und falscher Prophetie. Entstehung und Bedeutung im Alten Testament*, ²1979.

R. GLEI

3. islamski

Pod pojmom p. (arapski *nabī*: vjerovjesnik) u islamu se podrazumijeva ona karizmatska ličnost koju je Bog ovlastio da poziva na vjeru i da se bori protiv pokvarenosti. Dok Tora pravi razliku između velikih i malih proroka, po Kuranu su svi (vjerski) proroci međusobno jednaki. Sa stajališta povijesti djelovanja značajniji su ipak oni proroci koji su iza sebe ostavili neku posebnu Vijest ili Pismo. Oni se zovu Božji vjesnici ili Božji poslanici (*rusulallāh*). Zadnji je p. a time i zadnji Božji poslanik Muhamed, koji kao »pečat prorokâ« ukida svaki naredni zahtjev za proroštvom. Ono što su u vrijeme biblijskoga doba bili ljudi koji su se u proročkim školama odgajali za čuvare vjera i za nadzornike javnoga morala, to su u islamu, nakon Muhamedove smrti, bili pismoznanci. Prema jednom hadisu oni su legitimni nasljednici prorokâ.

Vjerovanje u proroke sačinjava četvrti članak islamske vjere. Najvećim se prorocima smatraju Noa, Abraham, Mojsije, Isus i Muhamed. Za vjerski senzibiliziranoga muslimana nije primjereno da se prorocima nazivaju veliki religijsko-povijesni likovi kakvi su bili Abraham, Mojsije, Isus i Muhamed. Djelomični aspekt proroštva predstavljaju i predviđanja. No ona uvelike ili u potpunosti izostaju u području djelovanja tih ljudi.

Ono što je u Kuranu sadržano od predviđanjâ budućnosti, to su elementi jedne vizije budućnosti koja proizlazi iz vjere. Muhamed nije primjerice stupio na prizornicu povijesti kako bi izricao proroštva, već kako bi ispunio mnogo veću misiju. Oznaka p. nije primjerena niti njegovu poslanju niti njegovoj historijskoj veličini. Osman Nuri Hadžić (u. 1937) se desetljećima borio protiv primjene takove oznake na Muhameda. Vjerski osviješteni muslimani smatraju neadekvatnim, zapravo uvredljivim

takovo kvalificiranje svojega vjerovjesnika. Oni u Muhamedu vide rasūlalläha (Božjega poslanika s vlastitom porukom koja je kasnije fiksirana u Knjizi) ili zadnjega nabija, odnosno (osobnoga) pejgambera.

Znatan dio Kurana sačinjavaju tzv. proročke pripovijesti. Teološko vrednovanje tih pripovijesti nije jedinstveno. Dok ih stariji komentatori Kurana uzimaju kao posredovanje sigurnih činjenica, neki noviji egzegeti (Halafallāh, Đozo, Korkut i dr.) pripisuju im pomoćnu pedagoško-literarnu ulogu. Oni se pritom pozivaju na to da sam Kuran ističe perenetsko-literarnu i estetsku usmjerenost jednoga dijela svojih proročkih pripovijesti. Tako se, primjerice, u njemu sadržano izvješće o egipatskome Josipu kvalificira kao »najljepša pripovijest«. Općenito gledano, ta se skupina kuranskih iskaza sastoji od tračaka, ulomaka i nagovještaja. Izostaju zaokruženi prikazi. Sve to dokazuje da im je u cjelokupnom konceptu Kurana dodijeljena samo sporedna funkcija. Oni su u stanovitoj mjeri subkultura svijeta mislî i osjećajâ koji je sadržan u Kuranu. Po tom shvaćanju, koje danas sve više jača, proročke su pripovijesti istodobno jedna vrsta zabavnoga literarnog štiva koje između ostaloga služi kao podloga za razgovor s drugim objavljenim religijama. Stoga se, prema tomu mišljenju, u njima ne radi toliko o sadržaju i učinku koliko o dobivanju pomoćnoga sredstva za jačanje vjere kod određenoga slušateljstva. One služe kao poticaj i stimulans za razvijanje pobožnosti. Njihov je dotični junak uzor (uswa hasana). On stoga mora moći u svojim ljudskim dimenzijama osloviti slušatelja.

Lit.: F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, London 1958. S. BALIĆ

PROSVJETITELJSTVO

1. židovski

P. je europski pokret s naglaskom na razumnom, znanstvenom i kritičnom pogledu na svijet, društvo i religiju. Počeo je u renesansnoj Italiji. Odnosi se i na židovsko p., hebr. *haskala*, s religijskim znanstvenicima kao što su Asarja de' Rossi, XVI. stoljeće i Leon Modena, XVII. stoljeće. Širenje tih misli zaoštrio je sukob s tradicionalistima koje su tada nazvali ortodoksnima. U glavne sadržaje židovskoga prosvjetiteljstva ubrajaju se ravnopravnost Židova kao državljana, njihova povijesna, kulturna i religijska samostalnost, njegovanje hebrejskoga jezika i književnosti, istraživanje tih tema te oštra polemika protiv poimanja bespovijesnosti, tj. nepromijenjene verbalne inspiracije, polemika o Bibliji i tradiciji. Etape te epohe: Njemačka 1750–1820; Austro-Ugarska 1820–1850; Rusija 1850–1881.

a) »Berlinska haskala« počela je u krugu mislilaca i pisaca oko pionira modernoga židovskog života Mosesa Mendelssohna (1729–1786). On sam borio se prije svega za slobodno mišljenje i za onu građansku ravnopravnost koja njemu još nije bila dodijeljena. Njegove misli o svevažećoj istini židovske religije napali su kršćanski teolozi Hamann i Lavater. Doduše, sam Mendelssohn opirao se svakoj promjeni vjerskih običaja zbog njihove moralne vrijednosti i vrijednosti za preživljavanje. Njegov njemački prijevod Biblije s hebrejskim komentarom utemeljio je novu školu židovskih egzegeta. Njegova definicija Židova kao konfesije pobijena je tek proširenim povijesnim istraživanjima. Zbog toga su mnogi Židovi izgubili identitet nakon gubitka religije. – Prosvjetiteljska publicistika počela je 1750. s Mendelssohnovim hebrejskim časopisom u kojemu je između ostalih sudjelovao i kantovac S. Maimon. H. Wessely napisao je hebrejski ep o Mojsiju pod dojmom Klopstockova *Mesije* i Herderova spisa *Vom Geist der Ebräischen Poesie*. Prosvjetitelje je potaknuo i Herderov citat da je Izraelovo »još nedovršeno vodstvo najveća poema svih vremena i vjerojatno se nastavlja do posljednjeg razvitka velikoga, još netaknutog čvora svih naroda na zemlji« (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784). Ortodoksni su Židovi napali prosvjetiteljsko djelo *Die Wissenschaft des Judentums*. Predmeti istraživanja bili su povijest religije, liturgija, svjetovna i duhovna književnost od kasne antike, odgoj, ustroji zajednice, odnosi prema okolini te židovska povijest kao neprekidni proces u mnogim zemljama. Važni su utemeljitelji bili L. Zunz, A. Geiger, Z. Frankel, S. D. Luzzatto, H. Graetz, M. Steinschneider. Jedan od utemeljitelja oko 1820. bio je Heinrich Heine, ali je odbacio židovstvo, jer se, da bi mogao raditi kao budući pravnik, morao pokrstiti (*Entreebillet zur europäischen Zivilisation*). S. Schechter prenio je te discipline u Engesku i u SAD. Većina je djela na-

pisana na njemačkom. Mjesta istraživanja bile su nove visoke teološke škole u Breslauu, Padovi, Beču i Berlinu. Oni su temelji današnje judaistike.

b) »Bečka haskala« smatrala je glavnom zadaćom modernizaciju židovskih narodnih masa. Osim hebrejskoga važnu je ulogu u tome imao jidiš. Mnogi su autori bili višejezični. Borili su se protiv tradicijskih nastavnih metoda u dječačkoj osnovnoj školi, *hederu*, s isključivo religijskim predmetima koji su se učili napamet. U »reformiranom hederu« dječaci i djevojčice učili su hebrejsku gramatiku, Bibliju i svjetovne predmete. Dok je Mendelssohn htio Židove učiti njemački kako bi dobili pravo stanovanja, austrijski su Židovi imali nepobitno pravo prebivanja u mnogim pokrajinama. Ondje su njegovali moderni hebrejski. S. Hakohen htio je pokazati »kako se i taj stari orijentalni jezik može kultivirati i oživiti« (*Moralisches Fabelbuch*, 1799). Između ostaloga napisao je socijalnu dramu *Amal we-Tirza* (1812). Život se postepeno sekularizirao. Tomu su pridonijele parodije J. Perla i J. Ertera na djelo *Dunkelmänner*. Mislilo se na raširenu vjeru u čudotvorne rabine, seljenje duša, opsjednutost u pučkom pokretu hasidizma, ponajprije u Galiciji.

c) Prijelaz na pravu modernu zbio se u *Ruskoj haskali*. Novo bavljenje Biblijom dovelo je do još jačega budenja svijesti u oblikovnoj epohi židovske povijesti. Usprkos jakoj racionalističkoj temeljnoj poziciji postojala je romantična sklonost prema povratku prirodi. A. Mapu (1807–1867), »otac hebrejskoga romana«, objavio je 1850. povijesni roman *Ahawat Zion* (njem.: *Thamar. Ein Roman aus dem biblischen Altertum*, Leipzig 1897). Događa se u doba proroka Izaije u seoskom okolišu i bio je izvor nadahnuća naraštajima ranih cionista u Rusiji. Mapuova društvena kritika dekadentnoga gradskog života punog spletaka tema je romana *Ašmat Šomron* (1866). Društvo i religiju kritiziraju J. L. Gordon i M. L. Lilienblum u publicistici, poeziji i u romanima razvitka ličnosti. P. Smolenskin borio se u svojim romanima protiv ortodoksije, naglašavao potrebu religijskih reformi i jedinstvo religije i naroda u židovstvu. Hebrejski jezik definirao je kao jedino sredstvo protiv gubitka identiteta. – Romantizam, ali i realizam, karakteriziraju novele L. J. Pereza. Kao prosvjetitelj puka i pisac vjernih opisa miljea djelovao je »djed« novije hebrejske literature Mendele Mocher Sforim. Do 1880. javlja se kod nekih prosvjetitelja sklonost prema potpunoj integraciji u rusku državu. S progonima 1881. izgubila se vjera u ruski građanski napredak. Tada se počela isticati cionistička misao.

P. i reforma: Od vremena Mendelssohnovih učenika živo je mišljenje da se religija stalno mijenja i da je to potrebno za njezin opstanak. U Zapadnoj Europi nastaju u XIX. stoljeću tri pravca koja se odvajaju od stare ortodoksije i koje ona najoštrije odbija: reforma, povijesna škola (konzervativa) i nova ortodoksija.

Lit.: A. Eloësser, *Vom Ghetto nach Europa; das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1936; J. Meisl, *Haskalah, Geschichte der Aufklärungsbewegung unter der Juden in Rußland*, Berlin 1919; P. Navè, *Die neue hebräische Literatur*, München 1962. P. NAVÈ LEVINSON

2. kršćanski

P. označava raznolik duhovno-povijesni pokret koji je počeo u Zapadnoj Europi XVII. i XVIII. stoljeća, a ima kao predmet »autonomiju uma, solidarnost kulture intelekta, pouzdanje u njezin nezaustavljiv napredak i aristokraciju duha« (Dilthey). »Imaj hrabrosti poslužiti se svojim vlastitim razumom!« (Kant) geslo je po kojem se čovječanstvo treba izvesti iz »maloljetnosti za koju je samo krivo«. P. je počelo u Engleskoj (Hume, Locke), a u Francuskoj se pokazalo u često bespoštednoj kritici postojećih institucija Crkve i države (enciklopedisti, Voltaire) koja je svoj vrhunac dosegla u Francuskoj revoluciji. U Njemačkoj je p. imalo većma idealistički oblik (Leibniz, Thomasius, Wolf), a istaknuti predstavnici bili su mu Lessing i Kant.

Pozivajući se na snagu naravnog uma, napada se vjera u objavu i potiče se naravna religija i moral (deizam). Koriste se spoznaje prirodnih znanosti da bi se dokazala suvišnost čudesa kao Božjega nadnaravnog uplitanja u kretanje svijeta, jer se sveukupnost zbivanja u svijetu može objasniti pomoću prirodnih zakona (deizam). Izvori židovsko-kršćanske objave, Sveto pismo, izvrgnuti su načelnoj kritici (kritika teksta, povijest predaje, autentičnost) pri čemu se razraduje pitanje mogućnosti objave i njezina posredovanja tijekom povijesti (»ružno kopanje«, Leibniz). Nasuprot nadnaravnoj religiji s objavom postavlja se načelna mogućnost

nost »razumske religije« (racionalizam) i sumnja se u apsolutiziranje kršćanstva ukazivanjem na velike kulture i religije (prije svega u Aziji).
Poimanje o jedinstvu čovječanstva izražava se formuliranjem ljudskih prava među kojima istaknuto mjesto zauzimaju sloboda i tolerancija u predmetu vjere i savjesti. Na području čovjekova političkog i društvenog autorstva polazi se od pojedinca, a država i politički autoritet ne promatraju se više kao »Božjim milostima« dani nego kao tvorevine koje su nastale ugovorom i dogovaranjem (državni ugovor). Naspram zahtjeva Crkve da bude nezavisna i iznad državne moći, zahtijeva se odjeljivanje Crkve od države. Na pedagoškom području p. je učinilo novi početak koji zapravo tek utemeljuje pedagogiju kao znanost (Komenski, Rousseau, Overberg).
Proces prosvjetiteljstva kršćanske su crkve, prije svega Katolička, promatrale i ocijenile najprije kao napad na religiju i tradiciju. U romanskim zemljama pokret se jače usmjerava protiv Crkve kao institucije i njezina širokog utjecaja na državu i društvo dok se u Engleskoj i Njemačkoj ta antiklerikalna crta tako izričito ne pokazuje. Pa ipak, od početka je u katolicizmu i protestantizmu bilo napora da se nastojanja prosvjetiteljstva integriraju i učine djelotvornima. Povijesni tijek, prije svega zbivanja Francuske revolucije, učinili su suparništvo između prosvjetiteljstva i Crkve većim nego što je to zapravo bilo nužno s obzirom na cilj i sadržaj tog ambivalentnog pokreta. Zatim je u XX. stoljeću, s odmakom od događaja, bila formulirana teza o kršćanskom podrijetlu prosvjetiteljstva. Postvarenje prirode, oslobađanje zemlje od začaranosti, ukidanje mnogih tabua i stav prema zemlji kao objektu i gradi, koje čovjek preoblikuje, svedeno je na poruku židovsko-kršćanske tradicije prema kojoj upravo zemlja kao stvoreni svijet nije božansko područje, nego je stvoreni svijet dan na raspolaganje čovjeku. P. kao pokret slobode i emancipacije naširoko se doduše provodilo u suparništvu s kršćanskim crkvama i izvan njih, ali ono se u analizi zapravo pokazalo kao vjerodostojni daljnji razvitak židovsko-kršćanskih polazišta. Nakon što se na duhovno-povijesni proces sekularizacije dugo gledalo kao na sažaljenja vrijedno otpadništvo od Boga i Crkve, u teološkoj je diskusiji o novovjekovnom poimanju svijeta kao »zakonito dijete« židovsko-kršćanske tradicije bilo pozdravljeno oblikovanje »svjetovnog svijeta« (J. B. Metz) koje se izražava u nagloj promjeni od kozmocentričnog u antropocentrični način mišljenja i u promjeni od poimanja svijeta kao prirode u poimanje svijeta kao povijesti.
Proces prosvjetiteljstva ne može biti ograničen na strujanja XVII. i XVIII. stoljeća, nego se pokazuje kao nedovršena zadaća koja poziva na daljnje provođenje, korekturu i novo zadavanje zadataka. Vjera u snagu razuma pokazala se tijekom povijesti krhkom. Marksizam i psihoanaliza pokazali su da samo poziv na čovjekov razum, slobodu i zrelost nisu dostatni, da vanjske društvene okolnosti i unutarnji pritisci na pojedinca mogu mnogo više spriječiti ljude da budu razumni, slobodni i zreli. Danas se u različitim filozofskim i znanstveno-teoretskim naporima provodi nakana prosvjetiteljstva: u kritičkom racionalizmu (K. R. Popper, H. Albert), u kritičkoj teoriji (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, J. Habermas), u jezičnoj i komunikacijskoj logici kao i u teorijama sustava. Kao preostale zadaće i problemi novovjekovnog procesa slobode i prosvjetiteljstva ostaju tri sljedeća područja (prema W. Oelmülleru): poštivanje čovjeka kao subjekta i osobe, problem zla kao otuđenja i neidentiteta te krug pitanja koja ljudskim postupcima pokazuju cilj.
Za dijalog među religijama, posebno za trijalog između židovstva, kršćanstva i islama, ostaje problem u kolikoj je mjeri kao europska duhovno-povijesna pojava p. proces koji se može i treba ostvariti diljem svijeta. Za židovstvo se može utvrditi da su mnogi poticaji prosvjetiteljstva prihvaćeni i da su se dalje samostalno razvijali. Pritom još nije zaključena diskusija u kolikoj se mjeri tu radi o vjerodostojnom daljnjem razvoju ili o prihvaćanju tuđinskog utjecaja izvana upravo nakon holokausta kao povijesnog loma. Za islam se na sasvim drugačiji način postavlja pitanje o legitimnosti prosvjetiteljstva. Nakon nekoliko pokušaja islamskog prosvjetiteljstva (Kemal Atatürk u Turskoj, M. 'Abduh u Egiptu) čini se da se u najnovije vrijeme u novom promišljanju islama pokret sve više svodi na renesansu. Za dijalog među religijama u religijski i svjetonazorski pluralističkom svijetu sigurno je vrlo značajno pitanje o dalekosežnoj vrijed-

nosti impulsa, učinaka i strujanja zapadne povijesti prosvjetiteljstva.

Lit.: F. W. Kantzenbach, *Protestantisches Christentum im Zeitalter des Aufklärung*, Gütersloh 1965; H. Raab, *Aufklärung*, SM I (1967), 425–430; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, *München* ²1969; J. B. Metz/J. Moltmann/ W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, München 1970; G. Otto, *Vernunft*, Stuttgart 1970. G.EVERS

3. islamski

Racionalistička strujanja u islamu postojala su već u VIII. stoljeću. Za njih su se naravno vezale i prosvjetiteljske nevolje. No u islamskome je svijetu nedostajalo hrabrosti da se potpuno i u cijelosti dopusti vladavina ljudskog uma. Prvenstvo je uvijek imalo posvećeno znanje. Onaj tko se stavljao iznad toga temeljnog pravila bio je okrivljivan zbog hereze. Postignuća slobodnog uma bila su smještena u opći okvir religiozne umnosti. Jedino je mistika bila ta koja je znala praktično razoriti posvećeno znanje. Njezino virulentno monističko viđenje svijeta dopuštalo je da Bog i svijet važe kao jedinstvo. Sukladno tomu, sve su pojave bile utemeljene i »posvećene« u Bogu. Izgubile su se granice između onoga što Bog želi i ne želi. Kuranske i tradicijske predodžbe o normama i vrednotama izgubile su se u fikciji. Stoga način življenja i ponašanja, koji je određivala mistika, nije mogao osloboditi nikakve napredne snage. Dok se u europskom prosvjetiteljstvu panteizam ubrajao u noseće duhovne snage, on se u kulturnom području islama pokazao kao potpuno beznačajan. P. koje unutar islama vjeruje u objavu profiliralo se u murdžijitskom i mutezilitskom smjeru mišljenja kao i u modernim pokretima. Murdžijiti (VIII./IX. stoljeće) su odbacivali misao da je čovjek nadležan odlučivati o najnutarnjijoj vrednoti vjere nekoga vjernika. Oni su zastupali tezu o rubnoj pojavi takozvanih »anonimnih muslimana« te su na temelju toga došli do zaključka o nužnosti apsolutne tolerantnosti. Muteziliti su pitali o smislu svakoga religioznog propisa. Državna je vlast krajem X. stoljeća dokrajčila njihovu mirnodopsku teologiju. Islam po svojoj naravi posjeduje izvjesne elemente prosvjetiteljstva. Tu prije svega spadaju utilitarizam, koji se ne smije izroditi u egoističke sklonosti, i egalitarizam. On se očituje u nauku da su svi vjernici braća i da među ljudima nema nikakvih rasnih prednosti.

Premda Kuran poziva na punu upotrebu uma (17,36) a islam se u istoj predaji upravo opisuje kao um, sadržaji objave ipak predstavljaju temeljnu smjernicu za vjernike. Unatoč svim pokušajima da se učini okret od toga temeljnog usmjerenja mslimanski se narodi čvrsto drže toga. Nova je situacija nastupila jedino u komunističkim državama. P. koje je u Republici Turskoj prakticirano odozgo djelovalo je samo površinski i u gradskoj sredini. No na ulazu u Sveučilište u Ankari, koje je osnova pozitivist *Kemal Atatürk*, kao memento za nadolazeće generacije akademske mladeži urezana je jedna od njegovih karakterističnih prosvjetiteljskih izreka: »U životu jedini je istinski voda znanost«. Djelomične su rezultate polučili i državni pokušaji prosvjećivanja u Tunisu. Liberalizam i njegove popratne pojave – i pozitivne i negativne – do sada nisu mogli uhvatiti korijena nigdje u islamskome svijetu. Na području teologije prosvjetiteljstvu su jednaki napori *salafiyya*-pokreta da oslobodi islam povijesnoga balasta. On je donio jedno razmišljanje o izvorima, ali se uostalom nije brinuo za povijest nastanka niti za obrazloženje sadržaja nauka koji su reducirani tijekom njihova preoblikovanja. *Salafiyya* je potisnula racionalni pristup Kuranu, semantičko-historijska egzegeza i uvažavanje rezultata istraživanja u orijentalistici. Ona je time djelovala više regresivno i restaurativno nego prosvjetiteljski. U teološkome području p. je prije svih uveo Egipćanin Muhammad 'Abduh (1949–1905). Slična je zadaća u Indiji pripala tamošnjim neomutezilitima koji se u svojemu radu ipak nisu uvijek držali stroge teološke metode argumentiranja. Važan je napredak u teološkom utemeljenju sekularne varijante islamskoga društva kratko nakon raspada kalifata u Turskoj učinio Egipćanin 'Alī 'Abdarrāziq.

U vrednovanju ljudskih prava tradicionalni je islam bio pod utjecajem antičke slike svijeta. Humanost je stoga ovisna o obvezujućoj povezanosti s Bogom kao vodećim motivom i principom djelovanja. Teološki besprigovorno ponašanje važi kao pretpostavka za postajanje punopravnoga člana svjetske zajednice islama (*umma*). Taj status gubi svatko tko se ne ponaša na taj način. Politeisti su za islam isto što i barbari. To objašnjava njegov oštri postupak protiv arapskih idolopoklonika u Muhamedovo doba. I islamsko pravo ima antičko obilježje, što se može naročito uočiti u kaznenome pravu.

Novi tip islamskoga prosvjetiteljstva primjetan je tek zadnjih nekoliko godina u Egiptu. Tamo se oko Hasana Hanafija, profesora filozofije u Kairu, okupila skupina intelektualaca koji su pod nazivom »Islamska ljevica« potaknuli progresivistički pokret. Njihove misli izražava niz knjiga pod naslovom *al-Yasār al-islāmī* (*Spisi o islamskom preporodu*). S obzirom na žestok otpor protiv tog pokreta teško je kazati kakav će biti njegov uspjeh.

Lit.: Carl Heinrich Becker, Der Islam als Problem, u: isti, *Islamstudien*, I, Leipzig 1924, 1–24; isti, Das türkische Bildungsproblem, u: isti, *Islamstudien*, II, Leipzig 1932, 363–384; *Al-Yasār al-islāmi*, Kairo 1981, I; Zawar Ahmad Hanfi, *Die modernistische Denkbewegung im indischen Islam (1858–1940)*, Freiburg 1964; 'Alī Abdarrāziq, *Al-Islām wa usūla l-hukm (Islam i osnove vladanja)*, Kairo ²1925; Hans Ludwig Gottschalk, Europäische Aufklärung – unerwünschter Import, u: *Europa in den Augen der Anderen*, Wien 1962 (*Wiener Schriften*, 17), 253–263. S. BALIĆ

PROVIDNOST

1. židovski

a) »No Bog će vas se doista sjetiti.« Božju »p.« Izrael je doživio kao do pojedinosti razrađen život naroda i ljudskih sudbina kojima zapovijeda i upravlja Bog: izvođenje naroda iz nevolja sužanjstva: »Ali će se Bog, zacijelo, sjetiti vas i odvesti vas iz ove zemlje u zemlju što ju je obećao Abrahamu, Izaku i Jakovu... Bog će vas se doista sjetiti« (Post 50,24 i d.; usp. Izl 3,16; 4,31; 13,19), njegova potpora u oskudici: »... jer je čula na Moapskim poljanama da je ON pohodio narod svoj i dao im kruha« (Rut 1,6), ali i njegovo kazneno djelovanje koje izjednačava djelo i posljedicu tako da djeca pate zbog grijeha otaca dok god su živi: »... jer kažnjavam grijeh otaca na djeci do trećeg i četvrtoga koljena« (Izl 20,5, usp. 34,7; Br 14,18), njegovo ponovno obraćanje Izraelu u izgnanstvu: »Istom kad se Babilonu ispuni onih sedamdeset godina, ja ću vas pohoditi te vam ispuniti dobro obećanje da ću vas vratiti na ovo mjesto« (Jr 29,10; usp. Sef 2,7), izgnanom kralju: »... i ondje ostati dok ga ne pohodim« (Jr 32,5) i u vezi s hramskim posuđem: »U Babilon ću ih odnijeti i ondje će ostati sve do dana kad ja odem po njih« (Jr 27,22). Božja skrb otklanja nevolju neplodna braka: »I ON pohodi Anu, i ona zatrudnje i rodi tri sina i dvije kćeri« (1 Sam 2,21; usp. Post 21,1); njegovo »providno« djelovanje čuva stvorenja: »...brižljivo si nad mojim bdio dahom« (Job 10,12). Čuđenje puno strahopoštovanja prema Božjem nadmoćnom povijesnom djelovanju susrećemo u biblijskim predajama i ondje gdje Božja »p.« nije izražena određenom osnovom riječi – u izvještajima o Izraelovu sužanjstvu: »Ali što su ih više tlačili, oni su se još više množili, napredovali i širili se tako da su Egipćani strahovali od Izraelaca« (Izl 1,12), o Mojsijevu ili Samuelovu rođenju (2,1–10; 1 Sam 1), o ugroženosti pramajke (Post 12,10–20; 20,1–8; 26,1–11), o nastavku naraštaja (12–25), o odnosu među braćom (25–28; 32 i d.), o Šaulovu neprijateljstvu prema Davidu (1 Sam 16–2 Sam 5), o Davidovu naslijeđu prijestolja (2 Sam 6–1 Kr 2), i svi oni svjedoče o odlučnom djelovanju Boga u provođenju njegove volje, kako se izrazio Josip obraćajući se braći: »Iako ste vi namjeravali da meni naudite, Bog je bio ono okrenuo na dobro« (Post 50,20) ili kad prorok objavljuje Božju riječ: »Jer ja znam svoje naume koje s vama namjeravam – riječ je NJEGOVA – naume mira, a ne nesreće: da vam dadnem budućnost i nadu« (Jr 29,11).

b) »Ptica ne propada bez Neba.« Zagonetni i patnički tijek povijesti nije ni poslijebiblijsko židovstvo moglo odvratiti od njegove vjere u božansku »p.« (*prónoia*, Mudr 14,3; 17,2). Ono je u tom pogledu bilo svjesno svojega puta i činjenice tko vlada živima i mrtvima: »Razmišljaj o trima stvarima...: znaj odakle dolaziš, kamo ideš i kome ćeš jednoga dana polagati račune« (M Avot III,1), te se predalo vlasti Božjoj nad cijelom zemljom. U liturgiji to dojmljivo ponašanje ponajprije dokazuje *kadiš*: »Neka je veličano i sveto Njegovo veliko Ime širom svijeta koji je stvorio svojom voljom...« te molitva *Alejnu*: »Dužnost nam je da hvalimo Vladara svemira, da iskazujemo veličinu Stvoritelju početka... Stoga se uzdamo u tebe... da priznaju i znaju svi stanovnici svijeta... Jer tvoje je kraljevstvo i navijeke ti ćeš vladati u slavi...« K priznavanju Božjega »providnog« svjetskog poretka vodile su izreke mudraca koje, primjerice, u nastavku Jr 18,6 Izrael uspoređuju s »lončarovoj ruci« (b Berahot 32a; Suka 52b; Berešit raba LXXII,30,21) i dočaravaju na različite načine Božju vlast nad svijetom: »Nijedan čovjek neće ovdje dolje ozlijediti prst, jer bi se to već gore obznanilo« (b Hulin 7b); »Kuga

može trajati sedam godina, a ipak nitko neće umrijeti ako mu nije kucnuo čas« (Sanhedrin 29a); »Bog sjedi i hrani (svijet), od bivoljih rogova sve do jajašaca gamadi« (Šabat 107b); »Čak nadglednika zdenca postavlja Nebo (na njegovu dužnost)« (Bava batra 91b). Uzdanje u božansku »p.«, izraženo u dubokoj skrovitosti, dokazuje riječ Rabi Šimona bar Johaja (oko 150), koji je mnogo godina morao živjeti u špilji kako bi izbjegao progon poganske vlade: »Ptica ne propada bez Neba (= Boga), a kamoli čovjek!« (j Ševiit IX,38d; usp. b Šabat 33b; Pesikta 88b; Kohelet X,8).

c) »Sve je predviđeno, i slobodan izbor je dan.« I premda je dostatno povjerenje u Stvoriteljevu sveobuhvatnu zapovjedničku vlast sve do Božje skrbi za svaku čovjekovu vlas (b Bava batra 16a), ono ipak ne ugrožava odgovorno samoodređenje čovjeka u njegovu djelovanju kako to ustanovljava izreka Rabi Akive (u. oko 135) koja je prihvaćena u Mišni: »Sve je predviđeno (od Boga) i (čovjeku) je dan slobodan izbor (tako da on može, samo ako hoće, vršiti volju Božju)« (Avot III,16; usp. b Joma 38b; 39a; Šabat 55a).

Lit.: E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 1975, 255–85; *Encyclopaedia Judaica* 13, ²1978, 1279–86.

D. VETTER

2. kršćanski

P. znači božanski nacrt svekolike stvarnosti koja je stvorena i koja se još treba stvarati, koja je omogućena beskrajnom sveobuhvatnom spoznajom Boga i njegovom svetom voljom koja sve uvjetuje i ljubi. Osobitu relevantnost dobiva Božja p. u sferi povijesnosti. Stvarnost bitka ne može se tumačiti ni kao vječno kruženje istih elemenata niti povijest predstavlja slučajan besmislen proces; dapače, ona dobiva svoj (spasenjski) cilj providnošću Boga kao stvarnoga gospodara povijesti. Već je antikna grčka filozofija poznavala pojam providnosti (prónoia). Tako Platon upotrebljava taj pojam kao »terminus technicus« za savršen poredak svemira koji je u sebi pun smisla. Nadalje je ideja providnosti bila razvijena u filozofskoj školi stoicizma, osobito na području stoičke etike. Samo pristajući na sudjelovanje u božanskom, konačno osmišljenom, skladnom svjetskom poretku postiže krepostan čovjek unutarnji mir i tako stiže do blaženstva (eudaimonia). Ta predodžba (koja sadrži latentno panteističke elemente) ostavlja doduše malo prostora za ljudsku slobodu, ali daje povoda za specifičnu opuštenost (ataraksia). Stoa, dakle, naglašava prvenstveno priliku božanske (panteističke) providnosti koja premašuje sve individualno i koja je kozmološki orijentirana.

Biblijski je pojam »providnosti« posvjedočen tek u starozavjetnoj (pod helenističkim utjecajem) mudrosnoj literaturi (Job 10,12; Mudr 14,3; 17,2). U svakom je slučaju Božja p. kao konkretno iskustvena Jahvina povijesna snaga važan izraelski poklad vjere (usp. prije svega Credo iz Ponovljenog zakona, Pnz 26,5–9). Doduše, pojam prónoia ne da se novozavjetno potvrditi, ali je ipak ideja božanske providnosti implicitno sastavni dio novozavjetne teologije. Samo na temelju Božje providnosne brige moguće je čovjeku potpuno se usmjeriti na posljednji cilj Gospodinove providnosti, naime, na kraljevstvo Božje (usp. osobito Mt 6,25–34). Prema novozavjetnom shvaćanju, povijest spasenja ne razlikuje se od svjetske povijesti nego se u njoj ispunjava. Vjera koja je povijesno odlučno usmjerena na božansku p. artikulira se osobito u Lukinim zapisima; prije svega ovdje treba ukazati na spasenjsko povijesnu formulu »mora« (Lk 9,22; 17,25; 24,26; Dj 1,16; 3,21). Isusov život i smrt nužni su sastavni dijelovi konačno osmišljene Božje providnosti.

To tematizira prakršćansko naviještanje (Dj 2,23; 4,28; Ef 1,3–14). Zato se kršćanska misija isto tako shvaća kao nužna posljedica Božjeg plana spasenja (Dj 10,8 i d.; 13,46; 15,14). Prema novozavjetnoj predodžbi, svjetska spasenjska povijest određena je Božjom providnošću.

Ranokršćanska patristika pokušavala je učiniti sintezu biblijske vjere u p. i filozofske spekulacije o providnosti. U svakom slučaju prilično kozmološki usmjerena p. dobiva povijesno teološku oblikovanost i (sada) osobni Bog omogućava ljudsku slobodu i odgovornost unutar svog nacrta providnosti. Tako su npr. Irenej i Origen preuzeli platonski obilježenu predodžbu providnosti kao »božansku pedagogiju« – koja nadmašuje čovjekovu intelektualnu snagu shvaćanja. U svezi s time tu se mogu također uvrstiti i negativni, patnički momenti individualne i kolektivne povijesti čovječanstva koji prilično proturječe božanskoj providnosti. Tako nastaju prvi uzorci

teodiceje (npr. kod Origena i Augustina). Augustinu uspijeva na značajan način religijsko-filozofsko prodiranje u tajnovitu povezanost božanske providnosti i konkretne svjetske povijesti (*De civitate Dei*). Kršćanska vjera u p. ima učinka (djelomično sekularizirana) sve do novoga doba. Tako Leibnizovo filozofsko učenje, – koje leži u osnovi njegove teodiceje –, o prestabiliziranom skladu temelji se isto tako na kršćanskoj povijesno-teološkoj teoriji providnosti kao i npr. povijesno-filozofske ideje Hegela i Marxa.

Prvi vatikanski koncil definirao je stvarnost božanske providnosti da bi je razlučio od panteističkih, deističkih, dualističkih ali i fatalističkih pogrešnih interpretacija. Uz ovo eksplicitno dogmatiziranje samo malo definicijskih katoličkih, naučavateljskih izjava ukazuje implicitno na Božju p. (npr. u osuđivanju Priscilijanovih hereza, Valdenza, Wycliffa). Pa ipak, življena vjerska praksa (npr. prozbena molitva) potvrđuje kršćansko uvjerenje o božanskoj providnosti i snazi povijesnosti.

Kao sažetak može se reći da Božja p. ne predstavlja mogućnost unutar pluralnosti oblikujućih faktora. Bog je mnogo više nego »creator ex nihilo« svijeta, čovjekov izvor i jamac imanentnih svjetskih zakona i čovjekovih čina slobode. Zato čovječje aktivnosti ne konkuriraju s providnosnim Božjim spasenjskim djelovanjem nego su unutarnji razlog božanskog nacrta za svijet u pravcu njegova (još izostalog) ispunjenja. Sloboda stvorenja omogućena je božanskom slobodom. Ukoliko kršćanska vjera u p. ne skriva opasnost fatalističke pasivnosti utoliko se – providnošću određen – božanski spasenjski interes aktualizira u čovjekovu povijesnom djelovanju. Jednako tako teološki govor o Božjoj providnosti nipošto ne ozakonjuje povijesno optimistički obilježenu predodžbu o sadašnjem svjetskom poretku lišenom patnje i savršenom (ili samo »najboljem mogućem« u Leibnizovu smislu). Samo ukazivanje na još otvorena vjerska pitanja, na Božju supatnju (Isusova smrt na križu) i nada u eshatološko ispunjenje (Rim 8,18; Otk 21, 1–4) omogućuju s povjerenjem prihvaćanje vjerovanja u p.

Lit.: K. P. Fischer, *Zufall oder Fügung?*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1977; O. Kuss, *Zum Vorsehungsglauben im Neuen Testament. Auslegung und Verkündigung II*, Regensburg 1967; B. G. Langemeyer, *Das Phänomen Zufall und die Frage nach dem göttlichen Vorsehung: Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, Würzburg 1979; L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung: Handbuch der Dogmengeschichte II/2a*, Freiburg 1951 i d.; A. Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung*, Mainz 1974.

E. HEYEN

3. islamski

Šesti članak islamske vjere – vjera u *kadar* – džebariti, pristaše nauka o predestinaciji, shvaćaju kao vjeru u Božju nepromjenjivu odluku. Taj je nauk uvijek izazivao protuslovlje. Suvremena islamska teologija shvaća p. u smislu prethodnoga Božjeg znanja »koje ni na koji način ne sprečava čovjekovo slobodno djelovanje«. Za Muhammada 'Abduha (u. 1905) je nužno osloboditi taj pojam predodžbe o »nepodnošljivoj prisili«. »Ali da se nužno događa ono što je Bog prethodno znao«, to po njemu »dolazi otuda što je to obuhvaćeno Bogom«. »Stoga to mora biti u suglasju sa zbiljom; ali se zbilja ne mijenja... 'Abduhovo se mišljenje sasvim dosljedno okreće protiv onoga starog muslimana koji je svjestan svojega spasenja zato što je na času smrti izrekao svoju vjeroispovijest. Za 'Abduha su za spasenje nužna i djela!« (Ulrich Schoen, *Denken heute*, Göttingen 1976, 139).

Mnogo prije 'Abduha ašaritska je dogmatika precizirala nauk o čovjekovoj slobodnoj volji (al-irada al-duzija) u svjetskome događanju. Čovjek stječe svoja djela (→ Predestinacija). U svojim razmišljanjima o nauku o predestinaciji jedan učenjak, Mehamed Hasan al-Jasin, slikovito smatra da se trebaju »slomiti šiljci na kruni ljudske odgovornosti i božanske pravednosti« (Schoen, 140). Izraz *kismet*, koji zrcali džebaritsko shvaćanje providnosti, još uvijek se u autentičnoj tradiciji pojavljuje u Kuranu. U narodu se ponekad može čuti izreka: »Ja sam ispunio svoju dužnost, ali sam propao zbog kismeta«. To znači da je osobno nastojanje pretpostavka uspjeha. A da, pak, ono izostaje, tada se – tako to doživljava narod – još uvijek možemo tješiti kismetom. U Kuranu se također može pročitati: »Pa zaista uz tegobu (*ima*) olakšanje; s teškoćom dolazi olakšanje. Pa kad završiš neku stvar, prihvati se nove; i teži (*samo*) svomu Alahu« (94-5-8).

Lit.: Hans Daiber, *Gott, Natur und menschlicher Wille im frühen islamischen Denken*, Amsterdam 1978.

S. BALIĆ

PROZELITIZAM → MISIJA

R

RABINI → SLUŽBA

RACIONALIZAM

1. židovski

a) »Obdari nas spoznajom, razumijevanjem i razumom.« U hebrejskoj Bibliji »srce« označava sjedište i funkcije razuma: sposobnost spoznaje (Izr 15,4), um (1 Sam 25,37), shvaćanje (Pnz 29,3), razumijevanje/pronicavost (Iz 6,10; 42,25), svijest (Pnz 6,6; Izr 7,3; Jr 17,1), pamćenje (Ps 27,8), znanje (Suci 16,15; Dn 7,28), razmišljanje (1 Sam 9,20; 25,25; 27,1; Hoš 7,2), sposobnost prosuđivanja (Izr 23,29 i d.) i orijentacije (Hoš 4,11 i d.; 7,11), razum (Izr 19,8; Job 12,3; Prop 10,2 i d.). Prema biblijskoj gramatici, čovjekove intelektualne, razumske snage ne ometaju njegovu »vjeru«; one u istoj mjeri pripadaju bitnom životnom odnosu čovjeka prema Bogu: on doživljava »razum« poput »vjere« kao nešto što mu Bog omogućava i za što ga ovlašćuje; naime, ne samo »vjernik« – tj. u biblijskom smislu, onaj koji postupa po volji Božjoj, koji se u Boga pouzdaje (Post 15,6; Izl 4,31; 14,31; Pnz 1,32; 9,23; Iz 7,9; 28,16; 43,10) – pita za njegovo povezivanje s Bogom; tek znanje o Bogu i o njegovoj vlasti stavlja čovjeka u pravi odnos s predmetima njegove spoznaje: »Razumno srce stječe znanje, i uho mudrih traži znanje« (Izr 18,15). U stvarnosti koja obuhvaća čitav život i odnose u njemu čovjek može biti »vjeran«, pa stoga i »dati povjerenje« (s tim u vezi M. Buber, Zwei Glaubensweisen, u: *Werke I*, 1962, 651–782, posebice 664 i d.); on teži prema »umu koji sluša«, koji se u Bibliji izražava u usporednosti »srca« i »uha« (Pnz 29,3; Iz 6,10; 32,3 i d.; Jr 11,8; Ez 3,10; 40,4; 44,5; Izr 2,2; 22,17; 23,12); njegov *ratio* ne izbjegava blizinu njegova povjerenja. Samo onaj koji »svjesno« živi, koji se poziva na »um« (»razbor«) čuje riječi Božje (Pnz 6,6); iz »vlastite pobude« slijedi ljubav Božjeg poslušnika (6,5). Jezična upotreba »srca« u Bibliji primorava nas da paralelno gledamo razumsku sposobnost čovjeka i njegovu spremnost na svjesnu predanost volji Božjoj (Pnz 4,29; 10,12; 11,18). Židovska predaja uvijek spoznaje ljudsku inteligenciju kao dar, nikada kao svrhu samoj sebi (Izr 3,5). Čovjek svoje funkcije razuma i djelatnosti volje (2 Sam 7,27; Hoš 2,16 i d.; Izr 4,23) treba uporabiti kako bi mogao slijediti Božji putokaz (Ps 24,4; 17,3; 139,23; Izr 21,2; Pnz 10,16).

Budući da u židovskoj kulturi vjere i u njezinu tradicijskom odgoju nema mjesta za »vjeru« bez zapovijedi i propisa, nego su oni svi, štoviše, usmjereni na duhovni, voljni i emocionalni čovjekov trud na specifičnom životnom putu (halaha), koji proizlazi iz interpretativno-kontinuiranoga, kodificiranog usmenog nauka o hebrejskoj Bibliji, neminovno je zajedničko djelovanje »razuma« i »vjere«. Bez ulaganja racionalnih snaga predaja o Božjoj vlasti u svijetu, koju treba ostvariti, propala bi i pretvorila se u puku religiju okrenutu prema unutra. Bez prave uporabe uma nitko ne može razumijevanje vjere pretvoriti u potrebne odluke. No, židovski nauk i opservancija (obdržavanje) ispunili bi se samo površinski i ne bi urodili plodom kad bi se židovska religija ocjenjivala samo s racionalnog stajališta, kad bi se zanemarilo značenje unutarnjeg poduđaranja s izvršenjem zapovijedi (b Megila 20a; 72b; Nazir 23b; Berahot 28a) i kad bi se tradicionalni temeljni uvjeti – čovjekova stvorenost na sliku Božju (Post 1,26 i d.), Izraelovo izabranje (Izl 19,4–6) i zadaća svetosti (Lev 20,26) – objasnili pojmom autonomnog uma. Strahopoštovanje i čuđenje (Iz 40,12; Izr 30,2–4; Job 11,7–9), ljubav, povjerenje i molitva (Izl 15,2; 20,6; Pnz 5,10; Hoš 6,6; Mi 6,8; Ps 97,10; 119,113; 3; 5) ostaju tajna po-

božnosti i izvan su svakoga racionalnog dokazivanja. Ako staro tumačenje zabrana pljačke, nećudoređa, idolopoklonstva, bogohuljenja i prolijevanja krvi smatra da ih je ljudski razum sam smislio ako nisu zapisane u Tori (Sifra Lev 18,4; b Joma 67b), tada ono može povezati tu predodžbu s prirodnim pravom kako je to zamišljeno u postulatu o duhovnoj i ćudorednoj autonomiji čovjeka; napokon, rabini su i te zabrane dovodili u vezu s objavom Božjom; na jednom drugom popisu one se ubrajaju u noahidske zapovijedi, koje je prema shvaćanju mudraca Bog dao precima čitavog čovječanstva nakon Potopa pri sklapanju Saveza (Tos. Avoda zara VIII,4,6; b 64b; Sanhedrin 56a-b). Ono što jedan izvor smatra tvorbom razuma, drugi obrazlaže iracionalnim. No za učitelje židovstva u tome nema proturječja. Napokon, molitelj moli za ljudski razbor triput na dan kao za dar Božji: »Obdari nas spoznajom, razumijevanjem i razumom« (IV. blagoslov molitve Osamnaest blagoslova). Duhovna živahnost je prvo za što Židov moli, prema odredbi mudraca: »Velika je spoznaja da je stavljena na početak svakodnevne molitve radnim danom« (b Berahot 33a).

b) »Moja su me djeca pobijedila.« Sve dotle dok – kao posljedicu slušanja jednoga Boga (Pnz 6,4) – sigurno znamo da »razum« i »vjera« imaju zajedničko podrijetlo i da je čovjek upućen sad na jedno sad na drugo područje kako bi služio Bogu, nema povoda da se konkurencija ugura na mjesto polariteta. Za mogući sukob racionalne receptivnosti pri izradi normi za djelovanje i proročke spontanosti, koja svoj zahtjev poslušnosti obrazlaže inspiracijom, mudraci su donijeli koliko važnu toliko i smjelu odluku: »Onoga dana (kad su učenjaci raspravljali o M Kelimu V,10) Rabi Eleazar (ben Hirkan, oko 90) prigovarao je na sve moguće načine, ali ni jedan prigovor nije prihvaćen. Tada im je on rekao: Ako je halaha (jedina obvezna odredba) onakva kako ja kažem, onda neka drvo rogač bude dokaz. Tada se rogač pomaknuo stotinu lakata od svojega mjesta... Odgovorili su mu: Rogač ne daje dokaza. On im ponovno reče: Ako je halaha onakva kako ja kažem, onda neka potok bude dokaz. Tada je potok potekao uzvodno. Odgovorili su mu: Potok ne daje dokaza. On im ponovno reče: Ako je halaha onakva kako ja kažem, neka zidovi učilišta budu dokaz. Tada se nagnuše zidovi učilišta i gotovo se srušiše. No Rabi Jošua (ben Hananja, oko 90) napao ih je i rekao: Ako se učenici međusobno bore u halahi, što vas se to tiče! Nisu se srušili zbog poštovanja Rabi Jošue, a niti uspravili zbog poštovanja Rabi Eleazara. I još su nagnuti. On im se ponovno obrati: Ako je halaha onakva kako ja kažem, onda neka dokaz dode s neba! Tada se začu *bat kol* (»jeka glasa«/»kći glasa«): Što ste postigli s Rabi Eleazarom? Halaha je posvuda u skladu s njegovim mišljenjem! No Rabi Jošua digne se i reče: Ona (Tora) nije na nebesima (Pnz 30,12). Što znači, nije na nebesima? Rabin Jirmeja (oko 320) rekao je: Tora je odavno predana na brdu Sinaju (i više nije na nebesima). Ne obaziremo se na *bat kol;* jer odavno si (Bog) od brda Sinaja zapisao u Tori (Izl 23,2): Povodi se za većinom (majoritet). Rabi Natan (oko 160) sreo je proroka Iliju i obratio mu se riječima: Što je Bog radio u onom trenutku? On mu je odgovorio: Nasmijao se i rekao: Moja su me djeca pobijedila, moja su me djeca pobijedila! Govorilo se: Onoga dana donijelo se sve čisto što je Rabi Eleazar proglasio čistim i spalilo se. Zatim su glasovali o njemu i prokleli ga (»osudili ga na izopćenje«) »(b Bava Mecia 59b). Učenjake nisu mogla impresionirati čuda, kojima je pribjegavao rabin Eleazar, pa ni neposredan znak s nebesa za koji moli pobožni fanatik. Rabi Jošua proturječi Bogu, koji se objavljuje »jekom glasa«, citatom iz vlastite Tore (Pnz 30,12). Njegov sljedbenik pomaže mu i nadmašuje ga upućivanjem na načelo, naznačeno u Tori, demokratskog odlučivanja o kritičkim pitanjima (Izl 23,2). Većina rabina ne obazire se na čuda i glas Božji; oni slijede objektivnu argumentaciju »razuma koji sluša« rabina Jošue: »(Više) nije na nebesima (Tora).« No Bog, koji najprije staje na stranu zastupnika »vjere«, dopušta da ga »pobijedi« hilelitski »razum koji sluša«. Božanska ironija ipak ublažava potrebnu ljudsko-povijesnu odluku u prilog kontinuiteta tradicije i protiv pozivanja na (nadahnuće) inspiraciju; ona predvida doba potpune Božje vlasti u kojem *jedna* stvarnost obuhvaća nepodijeljene »razum« i »vjeru« i u kojem je njihovo razlikovanje suvišno: »Učenjak je više od proroka« (b Bava batra 12a), premda ostaje svijest o činjenici da je proroštvo važan, ako ne i glavni izvor halaškoga razvitka i da su proroci karike tradicijskoga lanca što ga navodi Mojsije (M

Avot I,1). Do tada vrijedi: »Rabi Jošua je rekao: Ne uzima se u obzir (pri odlučivanju o halaškim pitanjima, tj. o načinu židovskoga života) *bat kol*« (b Berahot 52a; Hulin 44a). Rigoroznost halahe i rabinska dijalektika zahtijevaju stalno duhovne snage, kako je to formulirao Hilel (oko 30. pr. Kr. do 10. pos. Kr.): »Neobrazovani (tj. 'neobrađen' poput polja koje 'ostaje neobrađeno', M Bava Mecia IX,3) ne zazire od grijeha, neuki (*am ha-arec*) nije pobožan (*hasid*)« (M Avot II,5); židovska je predaja, naime, potpuno povezivala »vjeru« s »pravednikom« (*cadik*, b Berahot 18a) koji ispunjava svoje dužnosti prema Bogu i bližnjemu (Sifre Pnz 6,5; b Joma 86a; Sifra Lev 19,18; b Šabat 30b) i »pobožnikom« – »punim ljubavi« (*hasid*, M Avot V,10), za kojega je »proučavanje Tore stalni posao«, koji prima »svakoga s prijateljskim licem« (M Avot I,15) i koji dopušta da ga »nauk« upućuje na »djelo« (ibid. I,17; usp. b Kidušin 40b).

c) »Svijet je stvoren radi Davida... Radi Mojsija.« Izjednačavanje židovstva i racionalizma zazire od poteškoća višeslojne židovske predaje i ograničava se na stalni odgoj radi djelovanja u smislu tradicijskoga životnog puta. Premda to Moses Mendelssohn pokušava racionalno dokazati u svojem djelu (objavljenom 1785) *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes,* prema zakonima mišljenja objašnjavajući da židovska religija ne potječe iz objave, nego da je dio prirodne religije do koje bi mogli razumski dospjeti svi ljudi, za njega ipak nije propalo znanje o metaetičkom u vlastitoj religiji. Naravno, u odnosu na farizejsko-rabinsko židovstvo, tvrdnja o potpunoj istovjetnosti religije i etike samo je plod neznanja. Upravo su učenjaci iz doba Mišne i Talmuda stvorili silama suprotnog djelovanja halahe i hagade okvir koji je zaštitio od propasti napete veze »razuma« i »vjere«. Ako halaha određuje kako treba ispuniti volju Božju u svim pojedinostima čitavog života, oblikuje život prema racionalnim aspektima, definira i specificira ih, hagada priča o onome što je onkraj granica čistog uma, o neobjašnjivoj tajni u svim osobnim odnosima, kako o uzajamnom odnosu Boga i čovjeka tako i o međuljudskim odnosima, o smislu zapovijedi i pravnih odredbi. Oslobađanje hagadskih spona iz tradicije i njihovo značenje stopilo bi židovstvo u unutarnjost daleko od stvarnosti; bez halahe nedostajali bi izvor i sigurnost razvijanja »vjere« u djelovanju. Halaha bez hagade ne bi mogla bez poticaja ljubavi i razumijevanja kad bi stega bila bez Božje hvale, vrijeme bez vječnosti. Budući da i jedna i druga moraju zajedno biti djelotvorne i međusobno se nadopunjavati, kako je i provela talmudska redakcija ako židovska obveza (*micva*) želi istodobno biti poslušnost i iskustvo radosti, ne smije ni halahi ni hagadi pripasti prednost i mora se izdržati problem odnosa »razuma« i »vjere«. Mudraci su dijalektički izrazili svoje razumijevanje: »Rav (u. 247) je rekao: Svijet je stvoren radi Davida (kako bi mogao hvaliti Boga u psalmima). Šmuel (u. 254) je rekao: Radi Mojsija (kako bi mogao primiti uputu Božju)« (b Sanhedrin 98b). Franz Rosenzweig odjenuo je stari problem u rečenice: »Nije vjera protiv znanja, nego je vjersko znanje protiv nevjerskoga. Ili zapravo, budući da upravo ozakonjenost vjerskoga znanja uključuje nevjersko, dok, obratno, nevjerskom znanju vjersko ostaje nepristupačno; vjersko-nevjersko znanje je protiv ograničeno nevjerskog« (Die Einheit der Bibel, u: *Kleinere Schriften*, 1937, 128–133,132).

Lit.: *Jüdisches Lexikon* 1927/1982, IV/1, 125 i d.; IV/2, 119 i d.; *Encyclopaedia Judaica* ¹1978,3,675 i d.; 10,392 i d.; 11, 1330 i d; 13,421, 452; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1973, 68 i d.; J. H. Schoeps, *Moses Mendelssohn*, 1979, 150 i d.; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 1980, 11 i d., 167 i d., 246 i d., 258 i d.; E. Simon, *Entscheidung zum Judentum*, 1980, 33 i d., 75 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

R. vidi u *razumu* (lat. ratio) posljednji neprevarljivi temelj svake spoznaje, mišljenja i postupanja; *iskustvu* se pritom svaki put priznaje podređena uloga. R. se primarno odnosi na obilježavanje onoga spoznajno-teoretskog stava koji u svjetlu prirodnog razuma spoznaju drži nadasve nezavisnom od iskustva (suprotno: empirizam, senzualizam). Ideje koje su nam a priori dane i urođene omogućuju nam primjenom analitičko-deduktivnog mišljenja u načelu spoznaju ukupnoga postojećeg svijeta, jer on ima svojstvo koje se može logički, prema zakonima proračunati (misliti i biti je identično). *Spoznajno-teoretski* r. pretpostavlja dakle *metafizički* r.; iz obadvaju slijedi primjenljivost racionalizma na etiku (*etički* r.):

Moralno postupanje isključivo je moguće pod primatom razuma.

Iako se elementi racionalizma nalaze već u antiknoj i srednjovjekovnoj filozofiji, nastanak racionalizma kao učenja zbiva se ipak tek u novo doba. On počinje u XVII. stoljeću s Descartesom: Budući da je zbog radikalne sumnje postala upitna svaka spoznaja koja počiva na osjetilnom iskustvu pa ništa ne preostaje kao egzistencijalna izvjesnost individue koja misli/sumnja (cogito, ergo sum), razum je upućen sam na sebe: »Izvjesno je samo ono što razum jasno i razgovijetno spoznaje kao egzistenciju razumnog subjekta«. Daljnja izgradnja racionalizma kao filozofskog sustava leži prije svega u rukama Spinoze, Leibniza i Wolffa; primjenljivost racionalizma na sva područja ljudske kulture pokazuje se između ostaloga u *državno-teoretskom* racionalizmu Rousseaua (država nastaje svjesnim dogovaranjem, »društvenim ugovorom«) i u *teološkom* racionalizmu kako se on prije svega shvaća u engleskom *deizmu*: Religija može biti samo kao »prirodna religija« bez objave, temeljena na čisto razumskoj spoznaji; strogo antropocentrička Rousseauova teologija stoji tako u najoštrijoj opreci s kršćanstvom; ipak je naročito protestantska teologija dobila važne impulse od racionalizma.

Bezgranično povjerenje, temeljeno između ostaloga na uspjesima cvatućih matematičkih znanosti, u spoznajnu sposobnost ljudskog razuma koja se zgusnula u sustav racionalizma, odražava se i u načinu razmišljanja europskog prosvjetiteljstva, »čovjekova izlaska iz njegove nezrelosti koju je sam skrivio« (Kant). Povijesno razumljivo i možda čak nužno, jer emancipirajuće prenaglašavanje moći razuma nije ostalo bez reakcije kao što pokazuju suprotni pokreti iracionalizma (npr. pijetizam i romantizam).

(Spoznajno-teoretski) r. pobijali su osobito empiristi (Locke, Hume, Condillac); dok ekstremni racionalist vjeruje u bezgraničnu moć razuma za koju u načelu nema nerješivih problema, dotle ekstremni empirist načelno sumnja da razum može steći bilo kakve netrivijalne izvjesnosti o činjeničnom znanju koje je posredovano promatranjem. Tek je *Kantov kriticizam* poništio suprotnost između racionalizma i empirizma, prevladavajući jednostranosti i jednoga i drugoga: Pojedinačna spoznaja moguća je, doduše po Kantu, samo iskustvom, a uvjet za mogućnost iskustva u što se, npr., ubrajaju prostor i vrijeme kao temeljni oblici opažanja, mora prije svakog iskustva biti – a priori – dan.

Unatoč Kantovu relativiziranju, r. je ostao u *njemačkom idealizmu* vodeće shvaćanje i kulminirao je u racionalističkom Hegelovu sustavu čija je temeljna pretpostavka ekstremni r. (panlogizam): Sve što je stvarno, razumno je i samo je razumno stvarno; utjecaj racionalizma hegelijanskog obilježja bio je velik prije svega u protestantskoj teologiji.

Tzv. *kritički* r. (koji je utemeljio K. R. Popper) shvaća se kao nasljeđe klasičnog racionalizma a da, dakako, nije preuzeo njegovu jednostranost (samo je moguće opovrgavanje (falsifikacija) rečenica/teorija, a ne apsolutna nedvojbenost (verifikacija)), i usmjerava se prije svega protiv neopozitivizma koji teorije temelji isključivo na jeziku promatranja i osim toga priznaje samo analitički, tj. svagdanji govor. Predstavnici kritičkog racionalizma vide u njemu i instrument za kritiku opsežnih teorija društva (Hegel, Marx), za kritiku ideologija i za znanstveno-teoretsku diskusiju o temeljima.

Lit.: M. Frischeisen-Köhler/W. Moog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Berlin [12]1924 (Ueberweg Teil III); K. Girgensohn, *Der Rationalismus des Abendlandes*, Leipzig 1926; P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981; R. Specht (Hrsg.), *Rationalismus (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* Bd. 5), Stuttgart 1979; K. F. Stäudlin, *Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus vornehmlich in Bezug auf das Christentum*, Göttingen 1826.

R. GLEI

3. islamski

Često se citira izreka: »Vjera je um«, izreka koja se svodi na Muhameda. Ista se ta misao varira u jednoj drugoj izreci: »Čovjekova je vjera potpuna tek kada je potpuno razvijen razum«. Kuran se opetovano poziva na zdravi razum, što ga čini »neuobičajenom svetom Knjigom«. Svakako da u Kuranu ima i sadržaja koji se ne mogu objasniti racionalno – no prije svega u smislu suvremene prirodne znanosti. Neovisno o tome on potiče vjernike da promatraju prirodu i proučavaju znamenje koje je Bog ostavio u njoj (3,191–2). Suvremena egzegeza Kurana zahtijeva da svaki tumačitelj Kurana postavi sebi zdravu sliku svijeta prije nego pristupi tumačenju tekstova; u

suprotnom je slučaju svaka egzegeza pogrešna. Od prve polovice XIII. stoljeća pa sve do kraja X. stoljeća islamska je teologija bila pod snažnim utjecajem racionalističke struje. Teolozi koji su bili uključeni u tu struju i koji se zovu *muteziliti* običavali su ponosno ukazivati na to da su se »oslobodili majoriteta koji je pao na razinu nerazumnosti i krivovjerja, kako i prodrli do umne spoznaje božanske bitnosti« (natuknica: Mu'taziliten, u: *Lexikon der arabischen Welt*, Zürich 1972, 793). Muteziliti su npr. smatrali da je Kuran Božja tvorevina u vremenu i prostoru; tako nije smatrao jedan drugi smjer mišljenja koji u Kuranu vidi nestvorenu riječ Božju. To se shvaćanje u međuvremenu uzdiglo do službene doktrine.

Mutezilitsko je shvaćanje Božje pravednosti išlo dotle da su tvrdili kako je Bog pokazao čovjeku pravi put i kako ga je time učinio odgovornim za vlastito djelovanje, no kako mu je ostavio otvorenom mogućnost da svoju sudbinu oblikuje prema vlastitim predodžbama. Smatrali su da to ne proturječi prethodnom božanskom planu i čini nevažećim svaki prigovor da bi Bog recimo nametnutom sudbinom povrijedio princip pravednosti. Racionalistički način mišljenja vlada i mutezilitskim viđenjem etike. Za društvo kao i za pojedinca vrijede iste maksime. Svaki zahtjev pretpostavlja neku prethodnu umnu prosudbu. Ali dosljedni r. u vjeri također izaziva protuslovlje zato što ostavlja vrlo mali prostor djelovanju božanske milosti.

Lit.: natuknica: Mu'taziliten, u: *Lexikon der arabischen Welt*, Zürich 1972, 792–794. S. BALIĆ

RAČUNANJE VREMENA → KALENDAR

RAD

1. židovstvo

R. je u židovskom pravu proizvodnja ili promjena neke stvari. U njemu se dokazuje čovjek kao vjerna slika Boga koji stvara i čuva. Biblija i Talmud naglašavaju dostojanstvo i socijalnu važnost rada. Oni sadrže opširno zakonodavstvo o zaštiti radnika. Fizički r. ne smatra se kaznom za grijeh već osmišljen život. Bog je prikazan kako sadi vrt u raju (Post 2,8), a bezgrešni ga čovjek obrađuje i čuva (Post 15); mesijansko doba obilježeno je radnim alatom i mirnim uživanjem plodova rada (Mi 4,3–4). U jednoj redakciji Deset zapovijedi naglašava se dan počinka i time se oponaša Bog (Izl 20,11), a u drugoj redakciji socijalni aspekt s istim pravima gospodara i slugu kao spomen na oslobođenje Izraela od ropstva (Pnz 5,12–16). Za razliku od drugih zakona u starom vijeku, i žene – gospodarice i sluškinje – imale su pravo na počinak. Samostalan i mnogostran ženski r. opisan je u Izr 31,11 i d. I domaće životinje imaju pravo na počinak. Dok rade jedu na polju (Pnz 25,4), pomaže im se kad nose težak teret (Izl 23,5; Pnz 22,4), daje im se hrana prije negoli čovjek jede (prema Pnz 11,15), jer »pravednik poznaje dušu svoga živinčeta« (Izl 12,10).

Talmud prvenstveno naglašava etičku vrijednost rada. Mnogi su učitelji bili seljaci, kovači, stolari itd. Roditeljskom dužnošću smatrali su naukovanje za svoje sinove, pa su ga i zahtijevali, zato što ljenčarenje kvari karakter (b Kidušin 29a). Osim fizičkoga rada duhovni su r. na Božjem nauku postavili kao životnu zadaću. – U srednjem vijeku taj židovski oblik života bio je uništen u mnogim zemljama, jer je zemljoposjed i obrt Židovima bio ograničen ili im ih je država zabranjivala. U Istočnoj Europi to se događalo rjeđe. Želja za ispunjenjem religijske dužnosti da obrade i izgrade Svetu zemlju odvela je oko 1900. Židove iz Istočne Europe i islamskih zemalja u Palestinu. Slično su vjerovale i djelovale neke skupine kršćana te behaisti, sljedbenici religije nastale iz perzijskog islama. Milijuni židovskoga proletarijata emigrirali su iz Rusije u Ameriku te podigli tamošnje gospodarstvo svojim radom.

Zakoni o radu čine opsežno poglavlje židovskoga prava. Oni su sastavni dio kodeksa Majmonida, Kara i drugih i temelje se na Bibliji i Talmudu. Njihovo je načelo jednakost ljudi usprkos staleškim razlikama. »Tko kupi židovskoga slugu, kupio je gospodara« (b Kidušin 12a). Poganski, »kanaanski«, rob imao je također pravo na dostojanstven postupak. Ostane li oštećenje ili ožiljak nakon tjelesne ozljede, imao je pravo na oslobođenje prema zakonu »oko za oko, zub za zub, opeklina za opeklinu, ožiljak za ožiljak« (Izl 21,24–27; »za« je naknada za nešto). Strani radnici koji su tražili azil dobivali su stambeno pravo (Pnz

23,16–17). S ratnim zarobljenicama nije se smjelo postupati kao s radnicama nego kao sa suprugama (Pnz 21,10 i d.). Ako zaduženi očevi prodaju kćeri za r. kao ropkinje, one se s nastupom punoljetnosti udaju ili ih se oslobađa (Izl 21,7 i d.). Otmica radi ucjene ili trgovine robljem kažnjavala se smrću (Izl 21, 16; Pnz 24,7). Krađa se ispravljala radom na određeno vrijeme, jer židovsko pravo nije poznavalo ni zatvorsku kaznu ni sakaćenje. Sve do državne zabrane prelaska na židovstvo u srednjem vijeku primali su se nežidovski radnici i nakon oslobađanja bili su ravnopravni članovi zajednice.

Od radnoga dana odbijali su se put na posao, vrijeme jela i molitve (b Bava mecia 83a). Poslodavac se morao brinuti za zdravstvenu preventivu. Nadničarima se moralo platiti naveče r (Lev 19,13). Radnici su radili u najmu najviše 3 – 6 godina (Iz 16,14; Pnz 15,18) ili su sklapali ugovor za određenu svotu. Ako su prije roka ispunili ugovor, imali su pravo na plaću za nezaposlene (b Bava mecia 76a i d.). Ako je postojala zamjena, radnik je mogao u svako doba odustati od ugovora. Brižljiv r. smatrali su obvezom. Moderna načela obrađuju se u današnjem židovskom pravu.

Mislilac A. D. Gordon propovijedao je »religiju rada« radi osnivanja židovskoga društva koje se razboljelo zbog ugnjetavanja i prekomjerna oduhovljenja. Poput njegova prijatelja M. Bubera vjerovao je u oslobađajuće etičko djelo pojedinca. To gledište dijele religijski i sekularni cionisti, posebice u radničkom pokretu.

Lit.: D. Farbstein, *Das Recht der freien und der unfreien Arbeiter nach jüdisch-talmudischen Recht*, Zürich 1896; Kalischer, Die Wertschätzung der Arbeiter in Bibel und Talmud (u: *H.-Cohen-Festschrift*), Berlin 1912; S. Rubin, *Die Sklaverei. Ein Beitrag zur Lehre von den Menschenrechten im Judentum*, Wien 1920; A. D. Gordon, *Briefe aus Palästina*, Berlin 1919; isti, *Erlösung durch Arbeit*, Berlin 1929.

P. NAVE LEVINSON

2. kršćanski

Pojmovno značenje riječi r. ovisno je o mnogim promjenljivim čimbenicima – filozofsko-teološke, ekonomske, socijalne i sociološke naravi – tako da ga s teološkoga gledišta nije baš lako općenito odrediti. Dakako, izjave iz biblijske tradicije ne mogu se lako prenijeti na svijet rada u XX. stoljeću. S druge strane, u knjigama Svetoga pisma nalaze se izjave s tematskog područja rada koje su do danas zadržale svoju izražajnu snagu ili se u svojim implikacijama tek danas mogu ispravno razumjeti. Za teološko razumijevanje rada od temeljnog je značenja biblijsko Izvješće o stvaranju, po kojem je čovjek pozvan od Boga Stvoritelja da svijet »podloži sebi« (Post 1,28) i da stvoreno »obrađuje i čuva« (Post 2,15). Odnos čovjeka prema stvorenom svijetu treba biti određen time što sam čovjek nije samo stvor i tako dio stvorenog svijeta, nego svoju posebnost nalazi i u tome što mu je Bog povjerio stvoreni svijet da ga mijenja, oblikuje i čuva. Sličnost čovjeka s njegovim Stvoriteljem ogleda se u tom sudjelovanju na poslu stvaranja svijeta i u velikim mogućnostima koje se tu otvaraju za čovjeka. Taj temeljno pozitivan čovjekov odnos prema stvorenom svijetu kao prema nečemu s čime se suočava i što treba oblikovati, nije ostao nepomućen. Ta poremećenost ne dolazi s područja stvorenoga svijeta, materije, nego zbog činjenice da je čovjek sam zatajio pred svojim Stvoriteljem. Pokušaj da se uzdigne iznad Stvoritelja završava gubitkom čovjekove vlasti nad stvorenim svijetom u harmoniji. Iz udjela u Božjem nalogu da se svijet stvara radom, nastaje prokletstvo rada u kojem čovjek »u znoju lica svoga kruh svoj jede« (Post 3,18 i d.).

Izgled kasnijeg otkupljenja ublažava to prokletstvo (Post 3,15), ali ostaje dvoznačnost rada kao sudjelovanja u Božjem stvaranju svijeta i kao prokletstva zbog grijeha.

U povijesti se vrednovanje rada veoma mijenjalo. Antika snižava vrijednost rada naspram čovjekovih viših duhovnih djelatnosti. U monaškim redovima nalazimo pokušaj da se r. integrira u duhovni život. U srednjem vijeku na r. se gleda kao na mogućnost da se stvore nužna životna dobra, kao na lijek protiv ljenčarenja i kao na stvaranje mogućnosti za davanje milostinje. Novo vrednovanje rada koje se nametnulo kao posljedica novoga doba, kako ga je sa sobom nosila industrijalizacija, kršćanske su crkve promatrale više sumnjičavo, nego da ga pozitivno suoblikuju. Desakralizacija svih životnih područja smatrala se najprije kao napad na Boga i Božje stvorenje. Tek se u kasnijem promišljanju gledalo na desakralizaciju »svjetovnog svijeta« kao na čin oslobađanja i kao na dosljedno provođenje zapovijedi stvaranja, a s time i kao na vjero-

dostojno nastavljanje židovsko-kršćanske misli (Gogarten, Bonhoeffer, Metz i dr.). To stavljanje svijeta na raspolaganje čovjeku, na koje se pozitivno gleda, i zajedno s time pozitivno vrednovanje čovjekova rada ustuknulo je pred daleko kritičnijim gledištem koje je proizašlo iz rasprave o krizi okoliša, o granicama rasta, o novom životnom stilu i ostalim ekološkim temama. Svijet rada i prije svega radnika izmakao je crkvama. Pokušaji posebnoga radničkog pastorala (svećenici-radnici, industrijski apostolat itd.) nisu doveli do pravog susreta Crkve i svijeta rada.

Lit.: W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart 1956; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III/4, Zollikon 1957, 538–648; M. D. Chenu, Arbeit, u: HThG, 99–111, München ²1970 ; J. David, Die schöpferische Kraft des Menschen – Theologie der Arbeit und der Technik, u: *My. Sal* II, Einsiedeln 1967, 787–804. G. EVERS

3. islamski

Čovjek je po Kuranu Božji namjesnik na zemlji (2,30). Iz toga slijedi njegova odgovornost za suoblikovanje svijeta. Prilikom potvrđivanja svoje predanosti Bogu vjernik treba razviti sve svoje stvaralačke snage. Presudna životna pitanja mogu se riješiti čovjekovim postignućem, no ipak uz Božje vodstvo. Čovjekova dobit ne prekoračuje iznos njegova uloga (13,39). »Duši pripada ono što je stekla; a pripada joj i kazna za ono što krivo uradi« (2,286). »Doživljavam časove božanskoga stvaralaštva« – tako je Muhamed opisao svoju vlastitu radnu uzmožnost.

»Kada je molitva gotova, raziđite se po zemlji i radite! Koristite Božja dobročinstva i mislite često na Njega, da imate uspjeha!« (61,11). »Radite; tako će Bog i njegov poslanik vidjeti vaše djelo«. Iz navedenih kuranskih stihova jasno proizlazi da musliman ne smije čekati da mu se nešto pokloni; on mora raditi kako bi mogao računati sa željenim uspjehom. R. služi za zadovoljavanje osobnih potreba, ali jednim dijelom i za skidanje one krivnje koju ima prema roditeljima. Oni se s bezgraničnom strpljivošću i požrtvovanošću trebaju brinuti za mladi naraštaj. Oslonjen na samoga sebe on mora tvarno priskakati u pomoć svojim ostarjelim roditeljima ako oni nisu zbrinuti i opskrbljeni. Muškarac u prvom redu radi za samoga sebe i za svoju obitelj, no jedan dio plodova rada daje i zajednici: susjedima, srodnicima, braći po vjeri i svim ljudima koji su u nevolji. Š. Hodžić, *Ahlak* (*Islamski nauk o moralu*), Sarajevo 1940, 48.

Hvale je vrijedan svaki častan i od religije dopušteni r. Osim općenito poznatih nemoralnih djela, još je posebno nedopustivo pravljenje alkoholâ i narkotikâ, makar to bilo i u medicinske ili industrijske svrhe. Društveno se pozitivni r. promatra kao bogoslužje (*'ibada, ghayra*). Kada je u Muhamedovo vrijeme prije početka jutarnje molitve u velikoj džamiji u Medini viđen neki mladić koji je žurnim korakom hitao na svoje radno mjesto, ne brinući se za molitvu koja je počinjala, netko je primijetio: »Kakav marljiv mladić! Još ako bi pokazao toliko mara u obavljanju svojih obveznih molitvi, ne bi bilo nikakvoga boljeg čovjeka od njega«. – »Ne govori tako«, uzvratio mu je u džamiji nazočni Muhamed, »jer ako taj mladić radi samo za svoje roditelje ili za svoju ženu i djecu, on tada djeluje u ime Božje. No ako njegov r. predstavlja gomilanje bogatstva ili njegovih požuda, on onda djeluje u ime đavla« (Hodžić, 49).

Sam Muhamed izvješćuje da je svoju svakodnevicu običavao provoditi u radu, prije svega kao trgovac, a zatim kao vjeroučitelj zajednice i kao njezin najvažniji socijalni radnik. Pritom je vazda ostao skroman. Njegova se dnevna prehrana sastojala od lepinje, nekoliko datulja i od jedne ili dvije čaše mlijeka. On se nije stidio pomagati u kućanstvu, očistiti peć, svoju sobu ili odjeću i obuću. Nikada nije napuštao svoju kuću a da pritom nije uredio svoju kosu i sredio svoju odjeću. Sa sobom je uvijek nosio češalj koji mu je služio kao četkica za zube, kao i malo zrcalo. Svojim je prijateljima običavao kazati: »Bog to voli a ljudima je ugodno kada se u društvo dolazi pristojno obučenim i čistim« (Balić, *Ruf vom Minarett*, Wien ²1979, 25). Koliko je Muhamed bio srastao s problemima rada, pokazuju njegove sljedeće izreke: »Radi za ovaj svijet kao da želiš vječno živjeti! Radi za onostranost kao da sutra moraš umrijeti! Radnik je Božji prijatelj«.

»Veži prvo kamilu pa se tek onda uzdaj u Boga. Plati radnicima prije nego im se osuši znoj. Tko se brine za nezbrinutu udovicu ili za nekoga beskućnika, taj se može usporediti s borcem na fronti ili s onim koji stalno moli ili s onim koji posti« (Balić, 71). U tehnički visoko razvijenome svijetu, čovjek koji se služi

strojevima mora razborito i disciplinirano udesiti svoj rad. Jedna od glavnih pretpostavki za to jest izbjegavanje alkohola, pa i u najmanjim količinama. Pokazalo se da prilikom tehničkoga rada svako uživanje alkohola ugrožava čovjekov život, njegovo dobro i njegove ustanove. U porastu razboritih (trezvenih), odgovornih ljudi, islam vidi jednu od svojih prvenstvenih zadaća.

Čovjekova odgovornošću ispunjena sloboda, prema kojoj se on uopće može prosuditi etički i religiozno, kao i slobodno razvijanje stvaralačkih snaga, jesu pretpostavke svjesnog islamskog života. Tamo gdje te pretpostavke izostaju, tu nije moguće plodno nasljedovanje Muhameda. Samo uz korištenje svoje potpuno odgovorne slobode i uz mobiliziranje svih svojih snaga Muhamed je mogao postaviti onaj oduševljavajući primjer za kojim su njegove pristaše težile iz svoga religioznog uvjerenja i iz ljubavi prema njemu.

Lit.: M. Tworuschka, Arbeit im Islam. U: *Arbeit*. Unter Mitarbeit von A. v. Dijk (i dr.), München 1985, 64–84.

S. BALIĆ

RAJ → NEBO

RAT

1. židovski

a) »ON će se boriti za vas.« Hebrejska Biblija govori o »borbama« u kojima uvijek Bog Izraela sam vodi bitku i time zastupa svoj narod. Neke glavne crte mogu se izvući iz predajne građe: Bog ide ispred svoga naroda i bori se za Izrael (Pnz 1,30; Suci 20,35; 1 Sam 14,23); svećenici i ovlašteni glasnogovornici prenose obećanje »ON (JHVH) borit će se za vas!« (Izl 14,14; Jš 10,14.42; 23,10). Izrael ne treba pomagati sam sebi nego treba dati prostora otkupiteljskom zahvatu svojega Boga i pustiti da Bog djeluje za njega (Izl 14,13; Pnz 20,3; Jš 8,1; 11,6; 1 Sam 30,6). Božje djelovanje znači pomoć za Izrael, ali sud za neprijatelje izabranoga naroda. Samopomoć potječe od straha i zbiva se u strahu; stoga se narod poziva da se ne boji i potiče na smirenost i opuštenost onoga (Iz 7,4; 30,15) tko sudjeluje u NJEGOVIM bojevima (1 Sam 18,17; 25,28; Br 21,14). Izraelovo sudjelovanje u njima trebalo bi biti njegovo »povjerenje«: »Ako se na me ne oslonite, održat se nećete« (Iz 7,9). Ta »ratna« izvješća govore o dvjema značajnim linijama: prema jednoj, Bog se raspoznaje SVOJIM bojevima u povijesnim razračunavanjima u Izraelu i s njim kao onaj tko utire put svojem narodu; prema drugoj, naglašava se obilje ratnih pothvata i odražava problematika rata koja se osjeća u starom Izraelu: ovdje se osporava stvarna vrijednost rata i vojske, a ratničkoj predodžbi svih naroda o sebi, uključujući Izraelce, suprotstavlja se poruka: Božja pobjeda ruši svu moć naroda i učinak ljudskih djela (Iz 22,11; 56,16 i d.). Povjerenje u Izrael izraslo iz slušanja i iskustva dokazuje to događanje u svjetskoj povijesti (Iz 31,1.3; Ps 118,6.8.16); u njemu su ukorijenjena očekivanja mira hebrejske Biblije (Ps 72,1–7; 1 Ljet 22,6–9; Iz 2,2–4; 11,1–5; Zah 9,10).

b) »Zapovjedeni r.«: Mišna izražava mišljenje u vezi s propisima o sudjelovanju ili nesudjelovanju čovjeka u ratu, pa su predajom sačuvana dva gledišta (Sota VIII,7). Prema prvom gledištu, postoji »zapovjedeni r.« (*milhemet micva*) koji se vodi radi osvajanja Svete zemlje ili za obranu od postojećeg napada i u kojem svatko mora sudjelovati, te »dragovoljni r.« (*milhemet ha-rešut*) kojim se treba osvojiti drugi teritorij ili spriječiti neprijateljski napad i u kojem ne treba sudjelovati svatko (ibid. VIII, 2.4). Drugo mišljenje zastupa rabin Jehuda; on navodi preventivni r. kao »zapovjedeni r.« koji, analogno tomu, izričito služi za osvajanje Svete zemlje, te obrambeni r. kao »obvezni« (*milhemet hova*). Prema objašnjenju kasnijih učenjaka (III./IV. stoljeće) ta se dva gledišta razlikuju samo u smislu vjerskoga zakona; naime, prema prvom gledištu sudionik preventivnog rata (»dragovoljnog rata«) nije oslobođen ispunjenja druge religijske odredbe koju treba istodobno poštovati, dok prema drugom gledištu jest, jer se preventivni r. smatra »zapovjedenim« (b Sota 44b). Prema jednom i drugom gledištu, svatko je dužan sudjelovati u ratu koji služi za osvajanje i obranu Svete zemlje (usp. također Majmonid, *Mišne Tora*, Hilhot melahim V,1). Rabinski je nauk i za biblijsko doba razlikovao Jošuine »obvezne ratove« za osvajanje zemlje i »dragovoljne« napadačke ratove Davidovih potomaka za proširenje zemlje. Prema tom razlikovanju Izrael

je nakon osvojenja područja svojega prebivališta u Kanaanu smio voditi još samo obrambene ratove u smislu »zapovjedenih ratova« (b Sota 44b). U jednom takvom slučaju, poput onoga u doba ustanka protiv seleukidske vlasti (1Mak 2,19–22), bilo je dopušteno prekršiti tomu suprotne vjerske odredbe u vezi sa šabatnim počinkom, šabatnom godinom i propisima o hrani (2,29–41). U svim rabinskim izjavama izražava se težnja da se, gdje god je to moguće, izbjegava prolijevanje krvi: »Ni sa kim u svijetu čovjek se ne smije zaratiti a da mu prije toga ne ponudi mir« (Sifre Pnz 20,10); »... treba dvaput, pa i triput, pozvati na mir prije negoli se započne r.« (Jalkut Pnz 20,10; usp. Devarim raba V,20,10) odnosno spriječiti ga: »Značajan je mir, čak za vrijeme rata treba misliti na mir« (Jalkut Br 6,26; usp. s Pnz 20,19; 21,10; 21,14). Majmonid je u svojim komentarima dotičnih halaških propisa zabranio vjerolomstvo u mirovnim uvjetima i tražio da se pri opsadi grada oslobodi jedna strana za izbjeglice (op.cit. VI,3,7). No, sve odredbe i njihova tumačenja pretpostavljaju državnu samostalnost i treba ih promatrati u vezi s kraljevskim pravom (usp. Hramski svitak iz Kumrana).

c) »Više neće biti rata«: Iako su mudraci svojom definicijom potrebnoga, »zapovjedenog rata« moralno opravdavali borbu za obranu Svete zemlje, ipak su bili vrlo daleko od svakog veličanja rata; u odnosu na Iz 2,4 oni su za oružje tvrdili: »Ono je za nagrđivanje« (M Šabat VI,4). Židovi protjerani iz svoje zemlje upozoravali su rabine da im je zabranjen svaki pokušaj ponovnog osvojenja zemlje silom (b Ketubot 111a). Njihov je pogled na mesijansku Božju vlast pacifistički: »Tada su mu (Bogu) Izraelci rekli: Gospodaru svijeta, ako se oni (narodi svijeta) dignu i s nama zarate i uzmu sve što imamo, kakve li koristi od toga? A Bog im je rekao: Tako vam života! Više neće biti rata« (Pesikta 187a, usp. b Šabat 63a). Budući da židovstvo nakon kraja vlastite samostalne države više nije moglo dići glas u vezi s međunarodnim pitanjima rata i mira, njihovi su učenjaci dosljedno razmatrali te teme u mesijanskom kontekstu. S obzirom na nastavak ratovanja među narodima, uključujući vjerskih ratova, Saadja (892–942) izričito tvrdi da se proročka vizija mira na zemlji može odnositi samo na mesijansko doba (Emunot vedeot VII,10). Uspostavljanje mira u cijelom čovječanstvu promatrao je i Majmonid (1135–1204) kao mesijansko savršenstvo (op.cit. XII,5). Kimhi je (1160–1235) objasnio u vezi s Iz 2,4 da će narodi svoje razmirice podastrijeti Mesiji na odluku, pa bi tako ratovi postali suvišni. Prema Izaku Arami (XV. stoljeće) razumijevanje mira kao puko nijekanje razmirice vodi do zanemarivanja pravednog postupanja; mir se mora priznati kao pozitivno dobro kako bi ljudi različita temperamenta i mišljenja mogli suradivati (Akedat Jichak 74). I među židovskim misliocima XX. stoljeća neosporna je vrijednost mira za razliku od rata. Karakteristično je stajalište zauzeo Morris Joseph (*Judaism as Creed and Life*, 1903, 456 i d.): on je istinskim nasljednikom proroka priznavao samo Židova koji voli mir, tražio najveće žrtve za izbjegavanje rata i nijekao da se Židov može složiti s ratom sklonoj strani ako je ukorijenjen u židovskoj religiji i povijesti. Abraham Isaak Kook (Zevin: *Le-Or ha-halaha*, 1946, 27 i d.) komentirao je propis o »svećeniku pomazanom za r.« (Pnz 20,2–4; M Sota VIII,1) tvrdeći kako je ta služba nasljedna samo za humanitarne poslove, da je mir jedino stanje koje zavređuje stalnost i da stoga nije u nadležnosti nositelja službe; za njega su odgovorni samo oni koji utječu na stvaranje mira. Prema Franzu Rosenzweigu (*Stern der Erlösung*, ^{4}1976, 368) »židovski narod ostavio je svoj vjerski r. u mitskoj prošlosti. Stoga su svi ratovi koje će još doživjeti posve politički ratovi.« Leo Baeck usredotočen je na »mesijanstvo židovstva«: »Govori o miru budućnosti, a ni taj mir nije mir sentimentalnosti i romantike, već zapovjedeni mir« (*Das Wesen des Judentums*, 6. izdanje, 280).

Lit.: E. Simon, *Erziehung zum Frieden in Kriegszeiten*, 1971; isti, Vor und nach dem Sechstagekrieg, 1966 i d., u: *Entscheidung zum Judentum*, 1980, 358 i d., 373 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

R. je organiziran međudržavni sukob oružjem. Kako r. nije neotklonjiva prirodna katastrofa, nego predstavlja od ljudi planiranu, pokrenutu i podržavanu primjenu sile kojom se uzrokuje najteže zlo, postavlja se pred svakoga koji sudjeluje u omogućavanju, planiranju, pokretanju i provođenju ratnih radnji moralno pitanje o dopustivosti ili ispravnosti

njegova postupka. Prema tradiciji, taj se problem obrađuje u tzv. učenju o »pravednom ratu«, tj. o opravdanom vođenju rata. Za opravdano vođenje rata navode se pojedinačno sljedeći moralni kriteriji koji prema stanju stvari odgovaraju kriterijima za opravdane postupke nužne obrane: a) Kod protivničkog napada mora se raditi o teškom napadu na životno važna dobra. Primjerice, moralo bi se iz ćudorednih razloga odbaciti vođenje rata zbog običnih pitanja prestiža (»za očuvanje narodne časti«). b) Taj napad mora biti neopravdan, ne smije biti izazvan prethodnim teškim provokacijama. c) Obrana od protivničkog napada mora biti neposredna, pa se dakle ne smije raditi o preventivnoj mjeri protiv napadačkih namjera koje se samo pretpostavljaju. d) R. mora objaviti zakoniti autoritet. e) On smije služiti samo čistoj obrani ugroženih dobara, tj. obrana ne smije prelaziti ni u namjeri ni u primijenjenim sredstvima ono što je nužno za obranu. Uz te su uvjete svi osvajački ratovi žigosani kao ono što treba odbaciti. f) Mora postojati vrlo dobar izgled da će se postići taj cilj obrane. g) Ne smije se dopustiti da se taj cilj postigne manje lošim sredstvima (načelo: ultima ratio), tj. moraju biti iscrpljena sva mirovna sredstva (pregovori i posredništva). h) Dobra koja trebaju biti osigurana moraju imati u cijelosti veću težinu nego zlo koje će se vjerojatno ratom dogoditi (načelo razmjernosti). i) Ne smiju se koristiti nikakva sredstva koja bi se iz ćudorednih razloga morala odbaciti, a ovdje se ne moraju tumačiti. Tu se otprilike ubraja neposredno ubijanje bespomoćnih i onih koji ne sudjeluju u ratu, teror i nasilne mjere protiv civilnog stanovništva (kao npr. bombardiranje u svrhu sravnjivanja čitavih gradova, prisilno odvođenje protivničke radne snage za ratnu industriju, strijeljanje talaca), ubijanje ranjenika i zarobljenika kao i nedostatna briga o njima. Ako ovi uvjeti nisu u cjelini ispunjeni, tada se zahtijeva, prema tradicionalnom shvaćanju, odustajanje od vođenja rata, pa tako i prihvaćanje zla na koje prisiljava protivnik.

Ove se etičke kriterije teško može napadati. Doduše, dosta je često teško postići jednoznačan rezultat pri pojedinačnoj primjeni na određenu situaciju koja je složena s obzirom na činjenično stanje. Pa ipak, kako oni u cijelosti moraju biti ispunjeni, ako r. treba biti opravdan kao općenito manje zlo i kako je velika vjerojatnost da primjena barem jednoga ili nekih od ovih kriterija vodi do jednoznačnih rezultata, čini se da etičko prosuđivanje konkretnih ratova obično ne predstavlja nesavladive teškoće. Aktualna problematika ne sastoji se toliko u pitanju da li prema ovim kriterijima u današnjim uvjetima još uopće može biti nekog opravdanog rata između visoko industrijaliziranih država. Ako i nismo godinama proučavali modernu tehniku naoružanja, logistiku itd., morat ćemo negativno odgovoriti na ovo pitanje i to osobito na temelju 8. uvjeta: Ne treba očekivati da dobra, koja bi se trebala osigurati jednim modernim ratom, mogu prevagnuti pred zlom koje se predviđa da će se dogoditi. Aktualna problematika proizlazi više iz ambivalentnosti modernog naoružanja: Ono omogućuje vođenje rata, a istodobno se čini – kod ravnoteže naoružanja – da ga sprečava uzajamnim zastrašivanjem i da tako od njega štiti. Samo je po sebi jasno da ozbiljan, trajan napor svih, a prvenstveno onih koji imaju utjecaja, mora biti usmjeren prema svestranom, promišljenom razoružanju, jer svako naoružanje predstavlja još teže zlo. Preostaje ipak etički problem koji se – ni teoretski – ne da riješiti: S jedne se strane čini jasnim da se r. ne može opravdati u modernim uvjetima, a s druge strane postojeća odgovarajuće naoružana vojska djeluje kao prepreka ratu; pa ipak, svako zastrašivanje koje počiva na naoružanju prestaje biti zastrašivanje ako mogući protivnik zna da suprotna strana i u ozbiljnom slučaju iz moralnog uvjerenja drži pogrešnim stvarno vođenje rata.

Lit.: tradicionalni priručnici filozofske i teološke etike.

K. GINTERS

3. islamski

Konfrontirana s divljim politeističkim beduinskim plemenima, prva se zajednica često osjećala prisiljenom posegnuti za oružjem kako bi opstala i ubrzala svoje unutarnje konsolidiranje. Ako je po Kuranu mlada država morala pribjeći ratu kao sredstvu samoobrane, onda to kasnije – u složenoj muslimanskoj državi – nije bilo toliko nužno. Prije svega, promijenio se sadržaj pojma *džihad*, pod kojim se podrazumijevala dužnost vjernikâ u oblikovanju novoga, pravednog društva izgrađenog na bratstvu. Ideja džihada u smislu ratnoga sukoba s

nepravednim i ignorancijom (džahilija) ispunjenim društvom ubrzo je izgubila zbiljsko značenje. »Među asketima i misticima javila se tendencija da se ona pretvori u ideju protiv đavla i protiv vlastitih nagona« (W. Montgomery Watt, *Islam and the integration of Society*, London 1961). *Džihad* je u tom smislu ponekad shvaćao već i Muhamed. Stoga suvremena teologija formulira džihad s jedne strane kao borbu zajednice za samoodržanje i s druge strane kao nastojanje pojedinca oko jedinstvene osobnosti. Tijekom povijesti, ideja je džihada bila često zloupotrebljavana. Tomu je na ruku išla prije svega teza da islam i politika pripadaju skupa. Dužnost poslušnosti prema vodstvu bila je sljedeći čimbenik koji je išao na ruku toj zloupotrebi.

Teologija pod utjecajem skolastike do današnjega se dana nije mogla osloboditi koncepta pravednoga i nepravednoga rata. Nova teologija nasilja i rata, koja je prihvatljiva za današnje vrijeme, može se uočiti tek u postavkama. Putu njezinoga daljnjeg razvoja priječe se neke naknadne konstrukcije iz *fikha*. Posebnu smetnju predstavlja predodžba o dva svijeta: o »kući islama« (dar al-islam) i »kući rata« (dar al-herb). Narednu opterećujuću komponentu predstavlja tendencija stjecanja prevlasti muslimanske većine (ponekad i manjine), tendencija koja je utemeljena u logici izvornoga džihada. Ta tendencija ne dozvoljava nikakvo spontano oblikovanje pluralističkih društvenih formi u islamskome svijetu. Ona jedino trpi oaze drugačije strukturiranih vjerskih zajednica. To se trpljenje izvorno ograničavalo na pripadnike objavljenih religija; no kasnije se ono protegnulo i na druge religije.

Najvažnije su odredbe Kurana o ratu vidljive iz sljedećih kuranskih stihova: »Borite se na Božjem putu protiv onih koji se bore protiv vas! Ne prelazite granice! Zaista Alah ne voli one koji prekoračuju granice (*onoga što je dozvoljeno*)« (2,190). »Borite se protiv njih sve dok smutnja ne bude (*istrijebljena*), a vjera u Alaha (*primljena*)! Ako se ustegnu, nema neprijateljstva osim prema silnicima« (2,193). »O vjernici, izvršavajte svoje obveze u (*ime*) Boga (*ispravno i*) svjedočite pravedno, i neka vas ne navede mržnja prema (*nekim*) ljudima da ne budete pravedni: budite pravedni, to je najbliže bogobojaznosti« (5,9). »Dozvoljena je (*borba*) onima koji budu napadnuti (*koje drugi napadaju*), zato što im je učinjeno nasilje i zaista je Alah moćan da im pomogne, one koji su protjerani iz svojih domova bespravno, samo zato što govore: 'Naš gospodar je Alah'. I da Alah ne otklanja (*zla*) ljudi, jednih pomoću drugih, bili bi porušeni samostani, crkve, sinagoge i džamije u kojima se mnogo spominje Božje ime. Zaista će Alah pomoći onoga koji pomogne Njega. Zaista je Alah moćan (*i*) snažan (*daje moć i snagu*)« (22,39–40). »Ja neću uništiti djelo nijednoga vašeg radnika, muškarca ili žene, vi ste jedni od drugih. Onima koji su iselili, istjerani iz svojih domova, uznemiravani na Mome putu, borili se i poginuli, Ja ću im svakako pokriti njihova rđava djela i uvest ću ih u dženet ispod kojih teku rijeke. (*Ovo će biti*) nagrada od Boga. Najbolja nagrada je (*samo*) kod Boga« (3,195).

Muhamedove su privatne izjave o ratu i nasilju omogućile nastanak ovakve slike: »Budite medusobno i prema drugima čovječni i pravedni! Čovjekov život i imutak trebaju vam biti sveti i nepovredivi. Čovjek je Božje stvorenje; proklet bio tko ga uništi«. »Budi nepomirljiv prema samovolji i nasilju, i pokušaj ih spriječiti. Ako ne možeš, onda govori protiv njih. Ako ni to ne možeš, onda ih osudi u srcu. No ovo zadnje svjedoči o slaboj vjeri.« Pravila ponašanja prilikom bitke sadrže jednu dnevnu zapovijed kalifa Abu Bekra: »Ljudi! Kada ste u bitci, borite se kao junaci i vitezovi! Nikada ne dopustite da na vas padne mrlja nevjernosti ili izdaje! Nikada se smijete nekoga maltretirati: ni mučiti živoga niti mrcvariti mrtvoga! Ne pucajte na stare, žene i djecu! Ne uništavajte tuđe države i ne lomite grane voćki. Od životinja uzimajte samo onoliko koliko vam je nužno za prehranu. Naidete li na ljude koji se – povučeno u kolibama – mole Bogu, poštedite ih i sačuvajte svakoga ometanja te ih sačuvajte i od najmanjega uzbuđenja!«

Kao što se vidi iz navedenih tekstova, Kuran obvezuje na praštanje i na velikodušnost prema pobijeđenomu neprijatelju. »Zaostalo ponašanje i osvetoljubivost nisu islamski, barem ne u postavci«, smatra Wolfgang S. Freund. »A sigurno nekoć i u praksi: Jer pravila su srednjovjekovnoga viteštva uvezena u Europu s Istoka i ona jasno pokazuju kako je tada moralo biti njegovano i humano društveno ophođenje u području islamske kulture« (W. S. Freund u jednom predavanju o fenomenu

nasilja u objavljenim religijama islama, kršćanstva i židovstva, koje je održano u auli Sveučilišta u Strassbourgu lipnja 1981; rukopis, str. 3).

Lit.: Muhammad Abū Zahra, *Concept of war in Islam*, Kairo 1961; M. Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore 1962. S. BALIĆ

RELIGIJA

1. židovski

a) »Neka se čovjek nikada ne isključi iz zajednice.« U židovstvu se r. u bitnim crtama priznaje kao Tora: kao zakon, nauk Božji za djelovanje i odluku (Lev 10,11). Njezini duhovni nosioci nisu ni u stoljećima u kojima je židovski narod imao u velikom sinedriju i u babilonskim rabinskim školama središnji autoritet pokazivali sklonost prema dogmatskom vezivanju zajednice. Svoju povezanost osiguravali su prije time što su održali živim sjećanje na zajedničko podrijetlo, tradiciju i zajednicu vezanu sudbinom određenim propisima židovskoga životnog puta (halaha). Odredbe o uzajamnoj odgovornosti ukorijenili su u predodžbi o jamstvu svih pripadnika židovskoga naroda, a to je oblikovano u starom izvoru: »Svi Izraelci jamče jedan za drugoga« (Sifra uz Lev 26,37), i ta se formulacija stalno ponavlja u talmudskoj literaturi (b Sanhedrin 27b; Šavuot 39a-b; Roš ha-šana 29a, usp. Rašijev komentar na to mjesto; Jalkut Šimoni uz Izr 6,1; Šir ha-širim I,3); ta je izreka upotrebljena dvosmisleno, i to tako da će i svi članovi židovske zajednice biti pozvani na odgovornost zbog pogreške jednoga Židova i da je sveukupna zajednica dužna odvraćati pojedince od pogrešaka i voditi je pravim putem u skladu s Torom. Povijest djelovanja toga solidarnog jamstva, karakterističnog za židovsku religiju, poprima u novom vijeku značajne izraze. Istaknuti talmudski učenjak iz XIX. stoljeća Jichak Elhanan Spektor iz Kovna uključio je u jamstvo židovske zajednice i Židove koji su prešli u druge religijske zajednice (*En Jichak, Še'elot u-tešuvot, EH I,2)*. Interteritorijalna židovska humanitarna organizacija »Alliance Israélite Universelle«, osnovana 1860, koja je nastojala pomoći ugroženim Židovima u dijaspori, povezala se svojim motom »Svi su Izraelci drugovi« (*kol jisrael haverim*) na zahtjev iz talmudskoga doba (*kol jisrael arevim ze baze)*. Nekadašnje rusko-židovske centre smatrali su solidarnim društvima. Udruga Židova vjernih Tori (Ahdut: »Jedinstvo«), osnovana 1923. u Njemačkoj, smatrala je svojom zadaćom da zajedno s drugim Židovima, pa i s onima koji su već skrenuli sa židovskoga životnog puta, živi u jedinstvenoj zajednici kako bi Tori u svim krugovima pribavili priznanje i valjanost. Za tim ciljem išla je i većina palestinskih Židova vjernih Tori, koji su u ravu A. J. Kuku, nadrabinu aškenaske općine u Jeruzalemu (1919–1935) imali važnog predstavnika. Za jedinstvom »cjeline Izraela« (*klal jisrael*) i unutar cionističkoga pokreta i *Mizrahi* težila je cionistička ortodoksija osnovana 1902. Zbog zajedničke religije i posebnoga životnog puta što ga ona nudi, Židovi su se u svim stoljećima povijesti svojega naroda osjećali povezani u sudbinskoj zajednici; svijest o tome budile su nikada zaboravljene riječi njihovih učitelja: »Neka se čovjek nikada ne isključi iz zajednice« (b Berahot 49b). »Ako se židovska cjelina nađe u nevolji, ne smije se reći: Hoću kući, jesti i piti, i mir nad tobom, dušo moja... Štoviše, on mora biti sudionikom nevolje svoje cjeline« (b Taanit 11a).

b) »Nije najvažniji nauk, najvažnije je djelo.« Predaja nedvojbeno sadrži vjerska načela koja izražavaju židovsko povjerenje i svoje opravdanje nalaze samo u hebrejskoj Bibliji ili u tradiciji. Ovamo se ubraja Izraelovo temeljno opredjeljenje za jednoga jedinog Boga i njegove zapovijedi (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Br 15,37–41), koje od ranih vremena zauzima posebno mjesto u svakodnevnoj molitvenoj liturgiji (j Berahot I,3c; M II,2; b 14b; Bava kama 92b). Rabi Akiva (u. oko 135) sudio je o opće shvaćenoj zapovijedi ljubavi prema bližnjemu: »To je veliko univerzalno načelo (*klal gadol*) u Tori« (Sifra Lev 19,18; j Nedarim IX,4). Za talmudsko i rabinsko židovstvo objava i božansko podrijetlo Tore, štovanje i čuvanje nauka, »budući svijet« i uskrsnuće mrtvih (M Sanhedrin X,1; usp. Avot I,1) smatraju se temeljem *emune*, povjerenja, vjerovanja u Boga. Mudraci su odustali od toga da »poricatelja korijena« (*kofer be'ikar*), valjanosti toga temelja, pojmovno oštro ograniče (Sifra Lev 26,14 i d.). »Trinaest načela vjere« što ih je postavio Majmonid (Komentar Mišne na Sanhedrin X,1) najpoznatiji je pokušaj da se Emuna utvrdi u

dogmatskim formulama. No, iako su u pjesničkoj obradi (*jigdal*) i u obliku ispovijedi (na svršetku jutarnje molitve) prihvaćena u molitvenik, nisu nikada bila mjerodavna za židovsku religijsku svijest. Biblijski-talmudsko obilježena bojazan da se odnos s Bogom obuhvati teološki-sustavno (Izl 33,12–23, usp. b Berahot 7a; Roš ha-šana 17b; Šemot raba XXIII,15,1; XLV,33,12; Sifra uz Lev 1,1; Sifre Br 12,8), relativizirala je uvijek snagu dogme u židovskoj religijskoj povijesti, u razdoblju Mišne i Talmuda kao i u stoljećima duhovne borbe filozofski obrazovanoga židovstva protiv islama i kršćanstva. U religijskom životu židovstva dogma nikada nije dobila težinu, koja se doduše može graditi samo u odnosu na konkretnu situaciju, već snage skupljene na tragu nazočnosti Božje u povijesti kako bi čovjek krenuo njegovim putevima (Pnz 10,12; 11,22; 26,17; 30,16). Naime, onaj koji je stvoren na sliku Božju (Post 1,26 i d.) na zemlji je stoga kako bi nasljedovao svojega Stvoritelja dajući »pravdu siroti i udovici«, da »ljubi pridošlicu i daje mu hranu i odjeću« (Pnz 10,18 i d.), da na šabat ne radi ni on, ni njegov sluga, ni sluškinja, ni kći, ni živina (Izl 20,10 i d.), da na sedmi dan »otpočine vol i magarac i da odahne sin tvoje sluškinje i pridošlica« (23, 12), da stranca kod sebe »ne ugnjetava«, da, štoviše, »bude kao sunarodnjak« i da ga »ljubi kao samoga sebe« (Lev 19,33 i d.). Čovjek mora svim svojim djelatnostima tijekom dana dokazivati svoju ljubav prema Bogu (b Joma 86a); rabini su otkrili vezu Božjih »atributa« sa zapovijedi: »Ti kažeš: Bog je milosrdan i milostiv; hajde, budi i ti milosrdan, nesebično čini dobro i budi dobar prema svakomu. Zoveš Boga pravednim, pa budi i ti pravedan. Ti kažeš: Bog je pun ljubavi u svemu što čini; pa budi i ti pun ljubavi« (Sifre Pnz 11,22). Smatraju kako je čovjekova zadaća da izabere Boga u svakoj odluci i ispuni njegovu volju svojim djelovanjem i drže halahu pouzdanijim putokazom od svake teologije. Stoga opasnosti od precjenjivanja elemenata znanja u religiji (M Demai II,3; Ševiit V,9; Hagiga II,7) suprotstavljaju očekivanje konkretne životne situacije u kojoj samo Bog susreće čovjeka: »Najvažniji nije nauk, najvažnije je djelo« (Avot I,17, usp. III,9.10.16.18; VI,5; b Avoda zara 17b, usp. Kidušin 40b; Berahot 7b).

c) »Na koga se možemo osloniti? Na našega Oca na nebesima.« Prema predodžbi o samom sebi, Izraelovo izabranje sastoji se u tome da je određen kao narod činom objave Božje (Izl 19,4–6). Toru smatra najbiranijom milošću koju je Bog udijelio svojem narodu. Savezom s Bogom Izrael je primio Toru za svakoga svojeg pripadnika, pa i za neposlušne i otpadnike, za sva vremena u povijesti: »Sve što je ON rekao, izvršit ćemo i poslušat ćemo!« (24,7, usp. redak 3; 19,8). Židovski je narod tisućljećima imao tu povlasticu, koja je uvijek i dužnost, da bude »predraga svojina mimo sve narode« (19,5); nikada nije potpuno izvršio svoje poslanje, često je stenjao pod njegovim teretom, bio zbog te povlastice izvrgnut ruglu i proganjan, ali nikada ju nije potpuno odbacio i nikada se nije povukao iz Saveza, nikada raskinuo s Bogom (b Pesahim 87a; Midraš Tehilim uz Ps 94,14; Midraš Ruta I,6). Iz svojeg odnosa s Bogom Izrael je stekao sposobnost za kritičku samoidentifikaciju; sačuvao ju je od toga da vrijednost izabranja ne izvrne u nevrijednost idolizacije vlastita naroda (Pnz 7,7 i d., usp. 4,38; 9,4–6; 10,14–16; Am 9,7). Njegovi proroci i učitelji mjerili su zrelost naroda prema neumoljivosti Božjega zahtjeva (Am 2,6 i d.; 3,1 i d.; Hoš 1,2 i d.; Iz 6,9 i d.; Jr 7,9 i d.; b Sota 22b; j Berahot 14b). Bio je privremeno odbačen, ali ne i konačno (Hoš 2,1–3; Iz 6,13; 40,1); doživio je da se nitko ne zauzima za židovski narod, da nitko ne staje za njega pred Boga, i svoju je pouzdanost za utješnu riječ za sve rodove oblikovao ovako: »Na koga se možemo osloniti? Na našega Oca na nebesima« (M Sota IX,15 u trostrukom ponavljanju!). Izrael je u svojem temeljnom odnosu s Bogom uvijek bio svjestan činjenice da Jedan-Jedincati nije samo Bog Izraela, nego i Bog cijeloga čovječanstva (Post 1,27; M Sanhedrin IV,5; Avot III,15; IV,3; VI,1) i u tome shvatio svoj temeljni odnos s drugim narodima: on je dopustio da se njegova nacionalna očekivanja (Sir 51,12 i d.; M Taanit II,2–4; VII., XIV. i XV. blagoslov molitve Osmanaest blagoslova) pretoče u univerzalnu širinu mesijanske nade (b Pesahim 118b; Majmonid, Komentar Mišne na Sanhedrin X; Mišne Tora, Hilhot melahim XI,4; XII,4; Hilhot tešuva IX,2).

Lit.: A. Gerechter, *Die Bedeutung der Gebote im Judentum*, 1930/1983, 166 i d.; M. Buber, *Kampf um Israel. Reden und*

Schriften, 1921–32, 1933, 29–49; J. J. Petuchowski, Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungsglaubens, u: J. J. Petuchowski/W. Strolz, Hrsg., *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, 1981, 72–86; E. L. Ehrlich/ R. Gradwohl i dr., *Religiöse Strömungen im Judentum heute*, 1973. D. VETTER

2. kršćanski

Riječ r. izvodi se iz lat. »religio« i potječe od antikne rimske seljačke religije. Ciceron dovodi »religio« u vezu s »relegere«: »Sve što je važno za štovanje bogova, neka se brižno promisli i u neku ruku uvijek iznova ispita« (nat. deor. 2,72). Pa ipak, Rimljanin nije shvaćao »religio« kao raspoloženje koje obilježava njegovu čitavu osobnost nego kao »neprestanu spremnost da radnjom koja udobrovoljava odgovori na svaki znak neke smetnje u uobičajenom odnosu prema bogovima« (K. Latte). Rimska religio mukotrpno je strogo pridržavanje naslijedenoga obreda i ostvaruje se u prvom redu u »cultus deorum«. Odnos čovjeka i Boga pravni je odnos i ujedno odnos vjernosti. Rimska religio državna je krepost; »cultus« i »religio« tvore temelj od »res publica«. Rani latinski kršćani kritički su primjenjivali pojam religije što je osobito jasno iz etimologije koja potječe od afričkoga kršćanina Laktancija (oko 317. pos. Kr.). Vjerojatno nadovezujući se na postojeću jezičnu uporabu, on »religio« izvodi od »religare« i izjavljuje: »Rođeni smo pod uvjetom da Bogu koji nas je stvorio iskazujemo pravu i dužnu poslušnost, da samo njega priznajemo i slijedimo. Ovim okovima pobožne dužnosti mi smo vezani *natrag* uz Boga« (A. Wlosok, Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, u: *Antike und Abendland* 16 [1970] 49). Čovjek je na temelju činjenice da je stvoren, vezan uz Boga. Kako rani kršćani najprije nisu govorili o svojoj novoj religiji niti o kršćanstvu nego o novom putu, odnosno vjeri (pistis) (Dj 9,2; 19,9; 22,4; 24,14.22), može se počevši od Tertulijana i Minucija Feliksa razabrati suzdržano preuzimanje riječi religio za vlastitu religiju. Osim za antikne religije i za bogoštovlje koje dolazi u SZ, na što se gledalo s porugom i prezirom, sada se govori o »našoj religiji«, »pravoj religiji«, »Božjoj religiji« i »kršćanskoj religiji« (L. Koep, »Religio« und »Ritus« als Problem des frühen Christentums, u: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5, 1962, 47 i d.).

Unatoč ponekoj suzdržanosti u primanju uobičajenih religioznih pojmova, bilo je od početaka kršćanstva uvijek napora da bi se došlo do izravnavanja vlastite vjere s religioznim gledištima okoline. Odnos kršćanstva prema okolnim religijama ne može se jednostavno opisati kao suprotnost. Na temelju njegove apsolutno utvrđene vjere u Isusa Krista, Mesiju i Kyriosa, nastalo je novo zajedništvo koje je moralo poduzeti razgraničenja od drugih predodžaba koje se nisu mogle složiti s njegovim shvaćanjem. No, kršćanski se teolozi nisu odlučili za shemu: »Vjera s objavom« nasuprot »religiji« (kao npr. u dijalektičkoj teologiji K. Bartha). Dapače, vidjeli su kršćanstvo sasvim svrstano u krug ostalih religija. Doduše, ono je bilo »apsolutni vrhunac«, ali ipak ne »kontrapunkt« (P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg 1973, 38) prema općoj religijskoj povijesti. Odnos se dade opisati »manje u smislu odmaka nego integracije koja dakako isključuje djelomična područja antiknih religija«. Dok su u praktičnom pogledu tuđe religijske predodžbe o obredu bile prilagođene, teoretski je stav bio polemički ili kao kod apologeta univerzalistički. Apologeti su pokušavali pridobiti za sebe obrazovane krugove iz »poganstva«. Oni su uvlačili grčku religijsku filozofiju u svoja razmatranja i tumačili je polazeći od Krista. Tako je nastalo učenje o »logosu raspršenom kao sjeme« (logos spermatikos) koji je došao do izražaja i kod razumnih »pogana«, npr. u filozofiji Indijaca, Perzijanaca, Egipćana i Grka.

Kao »čitav logos« (pas logos) javlja se samo u Kristu. Ideja o prirodnoj religiji omogućila je umetanje povijesti objave u opću religijsku povijest. Ona je dovela do toga da su kršćani svoju religiju, doduše kao »vera religio«, razlikovali od lažnih religija. Nikada ih takvo držanje nije zavelo da bi se držali za one koji su »bez religije«. Od najvećega zapadnog crkvenog oca Augustina (354–430) potječe rečenica koja potvrđuje kršćansku univerzalnost: »Ono što se sada naziva kršćanskom religijom postojalo je uvijek u staro doba i nije od početka ljudskog roda nikada bilo nepoznato dok se Krist nije pojavio u tijelu. Od toga vremena počela je prava r. koja je danas ovdje da bismo je nazvali kršćanskom« (Retr. I, c. XIII § 3).

Susretom s islamom, koji je označio duboki rez u kršćansko tumačenje opće religijske povijesti, došlo je do odlučujućeg izazova za ovakvo razumijevanje religije. Za Petra Abelarda (u. 1142) r. je bila nešto općeljudsko što ima temelj u savjesti, dakle u etičnom. Toma Akvinski (u. 1274) shvaćao je »religio« isto tako kao da je to ćudoredna vrlina. »Prepoznavajući poganstvo zabludu, izvankršćansko mišljenje u svojim 'prirodnim uviđajima' vrijedi kao zajednički temelj kršćanstva i nekršćanskih religija. Svima dan intellectus naturae jest onaj temelj na kojem pogani kao i kršćani stoje naspram Boga, čak i ako se ne nalaze na jednako visokim i jednako vrijednim razinama« (H. Halbfas, *Religion* [= niz: *Themen der Theologie*. Ergänzungsband], Stuttgart u.a. 1976, 190 i d.). Kardinal Nikola Kuzanski (1401–1464) značajan je predstavnik ideje o jedinstvu. On je govorio o »*jednoj* religiji unutar mnogostrukosti religioznih običaja« (una religio in rituum varietate). U svom zapisu »De pace fidei« (O vjerskom miru, 1453) kardinal je pretresao u dijaloškom obliku svoje ideje o budućoj svjetskoj jedinstvenoj religiji na kršćanskom temelju. Logos nastupa na nebeskom savjetovanju i objašnjava da su se religijski sporovi svodili na u religijama krivo shvaćanje stvarne Božje volje. Bog na to zaključi »da se sve religije zajedničkim sporazumom svih ljudi mirno ujedine u jednoj jedinoj religiji koja odsada treba biti nepovrediva«.

U srednjem je vijeku pojam »religije« služio za obilježavanje redovničke biti. Luther nije koristio pojam općenito i izolirano nego »uvijek samo u povezanosti s određenim načinom čovjekova ponašanja koje je usmjereno ili na božanstvo ili na zemaljske međuljudske odnose« (P. Meinhold, Religionswissenschaft im Mittelalter und Reformation, u: U. Mann [Hrsg.], *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, 364). Već »pogani« u priključku na Rim 1,20 posjeduju znanje o Bogu, ali to su navodno izopačili u svojim kultovima i obredima. Za Luthera se izvankršćanske religije suprotstavljaju kršćanskoj vjeri koja se sastoji u prihvaćanju evanđelja. Židovi, papisti i Turci (dakle muslimani) za njega su predstavnici zakonske pobožnosti koja vodi do samootkupljenja i propasti i, naprotiv, nikada do izvjesnosti. Lutherovo gledište »u svom rezultatu nije vrlo udaljeno od Tillicha i Bartha« (C. H. Ratschow, *Die Religionenen* [= *Handbuch Systematischer Theologie*, Bd. 16], Gütersloh 1979, 91).

Calvin je koristio taj pojam u naslovu svoje slavne *Institutio christianae religionis* (1536) u smislu apriorističke sklonosti u čovjeku koju naziva »semen religionis«. R. je za Calvina iskustvo bezgranične čovjekove ovisnosti pred Bogom. Isto tako i Melanchthon svodi spoznajne temelje u kršćanstvu i u religijama na zajednički antropološki temelj.

U protestantskoj ortodoksiji služio je termin r. kao nadpojam za kršćanske i izvankršćanske religije.

U prosvjetiteljstvu se iznova promišlja pojam religije. »Sve veće povijesno poznavanje svjetskih religija i sučeljavanje s njima u povezanosti s filozofskim deizmom vode do shvaćanja religije koje kršćanstvo supsumira pod nadpojam i tako čini pojavom između ostalih« (H.-J. Fraas, *Katechismustradition, Luthers Kleiner Katechismus in Kirche und Schule*, Göttingen 1971, 141 i d.). Dolazi do razlikovanja, čak i suprotstavljenosti između teologije i religije (usp. Johann Salomo Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 1771). Time je Semler osigurao znanosti potpunu slobodu. Semler je razlikovao javnu od privatne religije. Dok punoljetan pojedinac ima potpunu slobodu religioznog uvjerenja, država treba bdjeti nad velikim mnoštvom. Johann Gottfried Herder zastupao je u svom spisu *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen* (1798) gledište da »ono što misle učenja, dijeli i ogorčava, dok r. ujedinjuje jer je u srcima svih ljudi samo jedna«.

Sve veće poznavanje izvankršćanskih religija bilo je u liberalnoj teologiji razrađeno na povijesno-pozitivistički način. Zanimalo se za izvedenice i u pravilu su samo egzegetske discipline to uzimale na znanje. Unutar liberalne teologije trudila se obrazložiti vlastita r., polazeći od općeljudske pojave religioznosti. Za to je značajan programatski predgovor prvog izdanja priručnog rječnika *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG, 1. izdanje 1909–1913): »Glede same religije moramo proširiti svoje granice. Nestaje staro, apsolutno dijeljenje na kršćanstvo i religije bez objave i na to mjesto dolaze nove povijesne granice i odnosi. Zato naš priručnik opisuje sve glavne

religije prema temeljnim crtama njihove biti i njihove povijesti te razrađuje u posebnim člancima sav materijal o činjenicama opće religijske znanosti koji ima značenje za povijest i sadašnjost naše religije.« (IX). Za liberalno razmišljanje kršćanstvo je dakle *jedna* r. od mnogih, ali ipak »najpotpunija species od genus« (Elsas, *Religion*, 32). Sustavna teologija jedva je uzela na znanje religijsko-povijesna istraživanja i zato je to ostao objelodanjen materijal bez stvarnog djelovanja. Ni misli za religijsku znanost vrlo značajnog evangeličkog teologa i filozofa religija Rudolfa Otta (1869–1937) nisu imale osobito djelovanje unutar teologije. Potpuno novo promišljanje na protestantskom području izvršio je Karl Barth (1886–1968). Razmjena mišljenja koja je godinama dobro funkcionirala između teologije i religijske znanosti (npr. u »Školi za povijest religija« liberalne teologije) zaledila se do beznačajnosti u eri dijalektičke teologije. Od dvadesetih godina XX. stoljeća Barth i njegovi teološki sljedbenici diktatorski su stavili fenomen »religije« pod verdikt evanđelja. Odsada kršćanstvo više nije bila r. i zato se više nije moglo uspoređivati s ostalim religijama. Vrijedilo je: r. je ljudski, grešni i uzaludni pokušaj »odozdo«; naprotiv, kršćanska vjera je nezaslužen dar odozgo. Između obadviju veličina ne postoji kontinuitet. »R. je nevjera«, »stvar bezbožnog čovjeka«. Božja objava znači prema § 17. *Crkvene dogmatike* »ukidanje religija«.

Utjecaj dijalektičkog shvaćanja religije jasno se može osjetiti u trećem izdanju već spomenutoga priručnog rječnika RGG: »Kršćanska vjera (sic!) po evangeličkom shvaćanju treba odrediti novo izdanje tog djela. Ona je središte koje određuje, od kojega se kritički zauzima stav prema svim pojavnim oblicima religioznoga (!)« (V.).

Protiv protestantske nove ortodoksije i shvaćanja religije bili su između ostaloga usmjereni »Stavci iz Hanaua« (1968) »Saveza za slobodno kršćanstvo«, udruženja slobodoumnih protestanata u kojima je priznato i pravo izvanbiblijskih osvjedočenja o Bogu. I teologija Paula Tillicha, koji je tek pri kraju svoga života – teološki – primio na znanje realno postojeće religije, unatoč svojim iskazima koji zvuče tolerantno, nije daleko od Barthova stajališta. Oba antipoda došla su do analogne teze u odnosu na religiju. Doduše, pogotovo kod kasnoga Tillicha (*Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, 1964) nalaze se zanimljiva i za religije sasvim otvorena prosuđivanja. U njegovoj *Systematische Theologie* riječ je isto tako o svetome i numinoznome u smislu Rudolfa Otta. Pa ipak, religije i »Novi bitak« na kraju se medusobno suprotstavljaju. Tragedija religija za Tillicha je njihova navodna sklonost prema samootkupljenju.

Lit.: Ch. Elsas (Hrsg.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze.* (= Theologische Bücherei, *Systematische Theologie* Bd. 56), München 1975; E. Feil, *Religio. Die Geschichte des Begriffs von den Anfängen der Christenheit bis zum Augsburger Religionsfrieden* 1555, Göttingen 1986; G. Mensching, *Die Religion*, Stuttgart 1959. U. TWORUSCHKA

3. islamski

Pod pojmom r. u islamu se podrazumijeva ona božanska ustanova koja ovdje na zemlji obećava spas razumnim bićima i jamči ga na onome svijetu. Pretvorena u životnu zbilju, r. se sastoji od vjerskih sadržaja i od djela njezinih pripadnika. Kuran – a prema njemu i islamska teologija – za označavanje pojma religije koriste perzijsku riječ *din*. U arapskoj jezičnoj uporabi ta riječ ima još i značenje *običaja*, *navika* i *suda*. Svaka je r. *din*, no Bog priznaje samo islam (3,27). Shvaćanje religije kao božanske zaklade donosi sa sobom to da muslimani u njoj vide voljni izraz najvišeg autoriteta koji sukladno tomu zahtijeva poslušnost i respekt. S druge strane, svakom je čovjeku prepuštena sloboda da se odluči za religiju ili da ostane izvan nje. »U vjeri nema prisiljavanja« (2,256). R. obuhvaća tri područja osjećanja, mišljenja i djelovanja: a) vjeru (*iman*), b) obavljanje vjerskih obreda i dužnosti (*islam*) i c) ponašanje (*akhlak* ili *ihsan*). Vjeru sačinjava šest članaka vjere islamske vjeroispovijesti. Oni glase: 1. Vjerujem u Boga. 2. Vjerujem u Njegove anđele. 3. Vjerujem u Njegove objave. 4. Vjerujem u Njegove poslanike (proroke). 5. Vjerujem u sudnji dan i u uskrsnuće mrtvih. 6. Vjerujem u njegov odlučujući utjecaj na tijek svijeta; naime u to da je njegovom odlukom zasnovano sve, bilo dobro ili zlo.

U prvom se religioznom planu ispunjava narednih pet dužnosti (»uporišta islama«): 1. svjedočanstvo, 2. molitve, 3. post u mjesecu ramazanu, davanje socijalnih prinosa (zekat) i

5. hodočašće u Meku (hadž). Ponašanje se iscrpno obrađuje u islamskome nauku o moralu (→ Vrlina). Na njega se u prvom redu odnosi Muhamedovo apostolsko poslanje. Nasuprot *dinu* stoji *dunja* – »niži svijet« svakodnevice. Razlikovanje *dina* i *dunja* duboko je usađeno u svijest muslimanskih ljudi.

Lit.: natuknica: *dīn*, u: HI, 98–99. S. BALIĆ

RELIGIJSKA PEDAGOGIJA

1. židovski

a) »Neka naša djeca budu naši jamci« : »Tako govoraše Bog Izraelcima dok su stajali kako bi primili Toru: Dat ću vam Toru; dovedite mi dobre jamce da ćete je se i držati, kad vam je dadnem. Izraelci rekoše: Naši su oci naši jamci. Bog odvrati: Vaši oci jamče samo za sebe. Tako i Abraham jamči za sebe, jer mi nije vjerovao (Post 15,8), pa ni Jichak jer je ljubio Ezava kojega sam mrzio (Mal 1,3), ni Jakov jer nije imao povjerenja (Iz 40,27); morate dati dobro jamstvo, pa ću vam dati Toru. Izraelci govorahu pred Bogom: Gospodaru svijeta! Neka naši proroci budu naši jamci. I oni, odvrati Bog, jamče samo za sebe (Jr 2,8; Ez 13,4); morate mi dati sigurne jamce ako vam dajem Toru. Neka onda, rekoše Izraelci, naša djeca budu naši jamci. Njih prihvaćam, odvrati Bog, ona su mi dobri jamci za vas, i dat ću vam Toru (Ps 8,3).« Tumačenje Rabi Meira (II. stoljeće) u midrašu naglašava na način, koji se ni s čime ne može usporediti, visoko značenje koje židovstvo pripisuje vjerodostojnom svakodnevnom odlučivanju i djelovanju roditelja u životu cijele židovske zajednice u »religijskom« odgoju djece. Da je to istaknuta dužnost (*micva*, »zapovijed«), koju stariji naraštaj treba izvršiti na mladom naraštaju, pokazuje već čvrsta biblijska veza osnovnoga zahtjeva »Čuj, Izraele: ON naš Bog, ON jedini! Ljubi NJEGA svojega Boga...« i naredba: »Riječi ove što ti ih danas naređujem, neka ti se urežu u srce. Napominji ih svojim sinovima. Govori im o njima kad sjediš u svojoj kući i kad ideš putem; kad lijegaš i kad ustaješ« (Pnz 6,4 i d.6 i d.; usp. 11,19; 31,12 i d.). Samo ako ponašanje roditelja potiče djecu na pitanja, odgovori nisu »religiozna pouka« koja u životu odraslih nije utemeljena (Pnz 6,20 i d.; Izl 12,26 i d.; 13,14 i d.; usp. M Pesahim X,4). U svojoj religijsko-pedagoškoj predodžbi predaja slijedi uzor Boga koji pri predaji Tore Mojsiju nije odgovarao »svojim« glasom već »mu je odgovorio glasom« (Izl 19,19) i time predvidio Mojsijevu duhovnu i intelektualnu sposobnost (Midraš Tanhuma u vezi s tim mjestom); na sličan je način opisana zadaća: »Otac podučava dijete u skladu s njegovim razumijevanjem« (M Pesahim X,4). To pedagoško načelo potaknulo je rabinski prikaz o četirima sinovima u *Hagadi šel Pesah*: O tome kako roditelji prenose upute za život (Tora) svojoj djeci, koja su vrlo različita, ovisi hoće li ona jednoga dana postati njihovi »dobri jamci« pred Bogom.

b) »Obrazujte mnoge učenike.« Ako roditelji, zbog vanjskih ili unutarnjih uvjeta, ne mogu udovoljiti propisu koji se od njih traži, drugi obavljaju njihovu dužnost: »Tko podučava Toru sina svojega bližnjega, dodijeljeno mu je mjesto u nebeskom kolegiju (tj. u Božjoj blizini)... a tko podučava Toru sina neuka čovjeka, njemu će Sveti, hvaljen bio, ukinuti presudu« (b Bava mecia 85a; usp. Sanhedrin 19b). Mudraci su pobudili osjećaj odgovornosti jednog naraštaja za drugi: »Tko uči Toru, a ne podučava je, nalik je na mirtu u pustinji (b Roš ha-šana 23a; usp. Sanhedrin 91b; 99a; Bava batra 8b; Vajikra raba XXII,17,3; XXX,23,40); oni su zapazili da je dobrobit židovske zajednice ugrožena ako se dovoljno ne pazi na prenošenje znanja: Gdje djeca ne uče, nema učenika, gdje nema učenika, nema učenjaka, a gdje nema učenjaka, nema starješina, a gdje nema starješina, nema proroka, a gdje nema proroka, Bog ne pušta ni svoju *šekinu* (tj. Božju povezanost s Izraelom u svijetu) da počiva nad njima« (Berešit raba XLII,14,1, usp. Vajikra raba XI,9,1). Već na početku razdoblja drugoga Hrama »muškarci Velikog sabora« nametnuli su skrb za obrazovanje: »Obrazujte mnoge učenike« (M Avot I,1). Najprije su nastala učilišta za mlade pismoznance; javne škole za dječake od šeste godine osnovane su potkraj razdoblja postojanja Hrama: »Doista, onom čovjeku, imenom Rabi Jehošua ben Gamla, pripisuje se u dobro, jer da nije bilo njega, Tora bi u Izraelu pala u zaborav. Naime, u početku je sina podučavao Toru otac, ako ga je imao... Poslije je u Jeruzalemu izdana odredba da se namjeste dječji učitelji... zatim, da se oni namjeste u svakom okru-

gu. Dovodili su im (dječake u dobi) od šesnaest-sedamnaest godina...Zatim je nastupio Rabi Jehošua ben Gamla (oko 65) i naredio da se dječji učitelji namjeste u svakoj provinciji i u svakom gradu i da im se vode (dječaci u dobi) od šest-sedam godina« (b Baba Batra 21a). Učenjaci su neprekidno usađivali ljudima u glavu potrebu prenošenja religijskoga znanja: »Jeruzalem je razoren samo zato što su učenike odvraćali (od nastave)... Svijet će se održati samo dahom školske djece... Neka se školska djeca ne odvraćaju (od nastave), pa ni radi gradnje Svetišta... Bit će razoren svaki grad u kojem nema školske djece« (b Šabat 119b). Oni su podsjećali na obvezu da se treba skrbiti za djecu siromašnih i neobrazovanih: »Pazite na djecu siromašnih, jer od njih dolazi Tora« (b Nedarim 81a); »Pazite na djecu neukih, jer od njih dolazi Tora« (b Sanhedrin 96a).

c) »Kuća Knjige«. Naziv dječje škole u talmudsko doba »Kuća Knjige«, tj. Tore (Vajikra raba IX,7,11; Tehilim Ps 92,16), koja se zadržala u terminologiji izraelskoga školskog sustava, govori o središnjem položaju što ga je Tora zauzela u cjelokupnoj nastavi. O uvođenju djeteta u Bibliju i tumačenju toga rabini su rekli: »Kako čovjek uči Toru?...Najprije čita *megilu* (tj. hebrejski alfabet, napisan na svitku, možda i izvatke iz Tore na posebnoj megili = svitku); zatim čita iz Knjige (tj. Tore – Pentateuha, Petoknjižja), zatim Proroke, zatim Hagiografe. Kad dovrši Pismo (*ha-mikra* upozorava na glasno čitanje Biblije koje zvukom riječi pridonosi razumijevanju sadržaja), uči Talmud (tradicijska učenja), zatim halahot (pojedine utvrđene propise za ispunjenje volje Božje u svakodnevnom životu), zatim hagadot (tradicijske, neobvezne teme u kojima se obrađuje smisao propisa)« (Devarim raba VIII, 30,11). Biblijska nastavna metoda dala je prednost pitanju učenika (M Avot V,7; j Berahot IV,7; b Šabat 3b; Taanit 7a; Kidušin 30a; Hagiga 11b; Avot Rabi Natana 40; Sifre Pnz 6,7). U »četrdeset i osam stvari« kojima se, prema mišljenju mudraca, stječe znanje Tore, ubrajaju se i: »oslanjanje na članove, rasprave učenika...; tko pita i odgovara, sluša i dodatno uči; tko uči da bi podučavao, uči da bi ispunio obveze« (M Avot VI,6). – Tradicijska biblijska nastava bila je od doba Mišne do XVIII. stoljeća jedini židovski oblik odgoja i obrazovanja: od 5. do 10. godine života učenici su čitali i pamtili Sveto pismo koje im se razjašnjavalo tradicijskim komentarima; od 11. do 13. godine života usvajali su Mišnu istim metodičkim postupkom. Tada je sinagogalna zajednica obredom *bar micva* prihvatila učenika kao punopravnog člana. Židovsko prosvjetiteljstvo (*haskala*) u XVIII. i XIX. stoljeću htjelo je studij ograničen na Bibliju, Talmud i komentare otvoriti simbiozi praktičnog iskustva iz okoliša s vrijednostima predaje. U zamahu kulturnih asimilacijskih nastojanja u XIX. stoljeću iz religijske nastave nastala je posebna disciplina koja je prenosila znanje hebrejskoga, sustavni vjeronauk te biblijsku i poslijebiblijsku židovsku povijest. Neoortodoksna struja usmjerena protiv reformiranoga židovstva u Njemačkoj nastojala je tradicijsko židovsko znanje sačuvati u odgoju i obrazovanju, ali stjecanje znanja o svjetovnim temama nije načelno odbijala, osim sinteze jednog i drugog područja. Nacionalno-religijski identitet koji se budio odredio je nastavu Biblije prema koncepciji reformatora. – Od 1954/55 vrijede službeni nastavni programi za obje grane izraelskoga odgojno-obrazovnog sustava, religijsku i općedržavnu, i oni otkrivaju razna osnovna gledišta: dok religijski smjer naglašava božansko podrijetlo Biblije i nastavi Biblije dodjeljuje zadaću da »u srca djece usadi vjeru u Gospodina, koji je stvoritelj svijeta i davatelj Tore« , slobodni smjer prepoznaje u Bibliji »temelj izraelske kulture« i studiju Biblije postavlja cilj da »u srca djece usadi ljubav prema domovini i ljubav prema narodu koji je ovdje živio i stvarao svoju kulturu«. Proširenje programa za religijsku granu – zahtjev religijskih stranaka poslije 1967 – predviđa da državne vjerske škole naglašavaju svetost zemlje s težištem na radu: učenje o zajedničkom gledanju na »egzistenciju i mir Izraela u zemlji Izraelu u vezi s poštivanjem Tore i zapovijedi« i osnivanje države s početkom otkupljenja: »Prikupljanje egzilanata početak je ostvarenja riječi iz Tore i proročke vizije, koje govore o otkupljenju Izraela.«

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* ²1978,6,382–465; 9, 891–94; L. Baeck, *Religion und Erziehung*, 1926; isti, Philosophie und Religionsunterricht, 1930, u: *Wege im Judentum*, 1933, 159 i d., 178 i d.; M. Buber, Reden über Erziehung, 1925, 1935, 1939, u: *Werke I*, 1962, 783–832; J. Schoneveld, *The Bible in Israeli Education. A Study of Approaches to the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature*, 1976, usp.

M. Krupp, Die Hebräische Bibel in der israelischen Erziehung und Bibelpädagogik, u: *Freiburger Rundbrief XXVIII*, 1976, 60–63; H. Bruen, Zur Rolle der religiösen Erziehung in Israel, u: *Einladung ins Lehrhaus*, W. Licharz/M. Stöhr, Hrsg., 1981, 95–110. D. VETTER

2. kršćanski

R. p. je naziv u teološkoj disciplini čiji je predmet u prvom redu školska religijska poduka koja se vrši odijeljeno po konfesijama (evangelička/katolička). Ona se tradicionalno razlikuje od katehetike predmet koje je teorija i praksa crkvene poduke. Rasprava o reformi tijekom zadnjih dvaju desetljeća dovela je do proširenja pojma religijske pedagogije. Kao predmet te struke vrijedi »ukupno polje religijsko-etičkog odgoja«, a škola predstavlja samo jedan dio toga područja. Uz crkvenu tradiciju danas treba uzeti u obzir ambivalentnost religije u našem društvu. R. p. pripada određenoj vrsti znanosti koje se označavaju kao znanosti o ponašanju (npr. socijalne i komunikacijske znanosti). Prema općem shvaćanju, r. p. je teološka znanost. No, ona nije samo primijenjena disciplina teologije koja npr. prema specifičnoj starosti snima rezultate biblijskih znanosti ili sustavne teologije. Mnogo se više shvaća kao samostalna disciplina koja kao predmet znanstveno obrađuje specifično područje i koja je usmjerena interdisciplinarno. U znanosti, na koje se oslanja, uračunavaju se uz evangeličku/katoličku teologiju i: religijska znanost, odgojne znanosti, socijalne znanosti, psihologija i lingvistika.

Razvitak nakon Drugoga svjetskog rata omogućuje da se unutar evangeličke religijske pedagogije prepoznaju različite faze i usmjerenja. Pod utjecajem dijalektičke teologije koja je pojam religije stavila u nemilost i koja je bila usmjerena protiv literarne teologije (→ Religija), ta se disciplina najprije utemeljila kao »Evangeličko poučavanje« (vodeći predstavnici: Oskar Hammelsbeck, Helmuth Kittel). Pod time se u prvom redu shvaćala »Crkva u školi«, tj. »Poučavanje o ispravnom postupanju s evanđeljem« (H. Kittel). Na početku 60. godina XX. stoljeća shvaćala se r. p. kao teorija »hermeneutičke religijske poduke«. Njoj nije bilo stalo do naviještanja nego do primjerenog razumijevanja biblijske poruke u ozračju sadašnjeg promišljanja. Glavni predstavnici ovoga pravca bili su između ostalih osobito Martin Stallmann, Hans Stock, Gert Otto, Klaus Wegenast i ostali. Godine 1968. Wegenast je govorio o »empiričkom izričaju u religijskoj pedagogiji« koja je trebala izvesti iz očigledne krize. R. p. morala je iznova i drugačije nego dosad ozakoniti religijski odgoj u školi »kada je sekularno-pluralističko društvo oko sredine šezdesetih godina XX. stoljeća postalo svjesno samoga sebe i na sektoru onoga što je bitno za obrazovanje, pa su se tako crkve počele razumijevati kao skupine u društvenom kontekstu među ostalim skupinama i institucijama« (Wegenast). Hans-Bernhard Kaufmann je zastupajući ostale formulirao pitanje: »Mora li Biblija stajati u središtu religijske poduke?« (1968) i tako je uveo fazu »religijske poduke usmjerene na teme i probleme«. Osim tog oblika religijske poduke na značenju su dobile »politička« kao i »terapeutska religijska poduka« (D. Stoodt). »Ovi oblici religijskog odgoja ne polaze više od tradicije nego od problema i konflikata učenika na njihovim različitim životnim područjima i pokušavaju ih tako obraditi da se za savjet pitaju između ostaloga biblijski i teološki simboli i tekstovi prema svom mogućem doprinosu u rješavanju graničnih pitanja« (Wegenast). Od sredine 70. godina XX. stoljeća postali su pojmovi »iskustvo« i »simbol« ključne kategorije religijske pedagogije. Ima pledoajea za uvrštavanje posebnih pedagoških problema u religijsku pedagogiju. R. p. usmjerava svoju pozornost i na ostale religije i svjetonazore. Povijest problema ove udomaćene tematike koja je već dulje općenito prihvaćena u konfesionalnoj religijskoj poduci razrađena je tek u obrisima. U svjetske religije, odnosno strane religije, kako se prije govorilo, ubraja se uz hinduizam, budizam itd., u prvom redu židovstvo. Sve važniji postaje islam koji – analogno židovstvu – nije samo tematiziran kao velika svjetska religija nego bi se trebao obradivati u okviru ukupne problematike »Židova – kršćana – muslimana«.

Lit.: W. Böcker/H.-G. Heimbrock/E. Kerkhoff (Hrsg.), *Handbuch religiöser Erziehung*, 2 Bde., 1986; P. Fiedler, *Das Judentum im katholischen Religionsunterricht*, Düsseldorf 1980; E. Chr. Helmreich, *Religionsunterricht in Deutschland*, 1966; U. Tworuschka, *Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht*, Köln/Wien 1983; isti, *Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam (= Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland*, niz: Studien zur Internationalen Schulforschung, Bd. 47), Braunschweig 1986; J. M. Sutcliff (Hrsg.), A. *Dictionary of Religious Education*, 1984; K. Wegenast

(Hrsg.), R., 2 Bde., Darmstadt 1981 i d.; D. Zilleßen (Hrsg.), *Religionspadagogisches Werkbuch*, Frankfurt ²1976.
U. TWORUSCHKA

3. islamski

Postavke za religijsku pedagogiju nalaze se u Muhamedovim riječima i djelima. On se u predaji ističe kao uzoriti odgajatelj. Kao dokaz se između ostaloga navodi njegov nježni odnos prema vlastitoj djeci i njegov pažljivi način oslovljavanja drugih ljudi. Tako je on govorio: »Govori s ljudima uvažavajući njihove intelektualne sposobnosti«. Cilj je religije uputiti učenika na uspostavljanje skladnog odnosa prema Bogu, bližnjem i prema samome sebi.

Bogoslužje (*'ibāda*) predstavlja od Boga dani okvir u kojemu se smisleno postiže taj cilj. Bogoslužje nije dakle služenje Bogu koje je iznad svih svjetovnih potreba, nego je ono služenje čovjeku u znaku onog ideala koji se zove Bog. Vodeći stav prosvjetiteljstva: »Čovjek je mjera svih stvari«, nije doduše prihvatljiv za islam, no prilikom bogoslužja dolazi se na isto: do toga da se u svakodnevici čovjek postavlja u središte. Čovjek je također »Božji predstavnik na zemlji«.

U islamskoj religijskoj pedagogiji prvenstvo se daje sakralnome znanju. Čini se da je time iz nje isključen drugi vodeći stav modernoga čovjeka, naime nužnost sumnjanja kako bi se dospjelo do sigurne spoznaje. No taj je stav islama ograničen samo na čisto naučni poklad vjere. Respektira se sloboda misli u prirodnim znanostima, pri čemu se Kuran navodi kao opravdanje kritičkoga promatranja svijeta. Naime, u Kuranu se vjernici opetovano pozivaju na to da svoju pozornost poklone znamenima božanske moći u prirodi, da ih proučavaju i da posljedice koje slijede iz toga stave u službu vjere i čovjeka.

Religijskom pedagogijom vlada princip autoriteta, ma koliko da se nastojalo dovesti do važenja vlastito autonomno mišljenje. Primjer vjerovjesnika uvijek se predočuje kao uzor. Ne smije izostati ni dobar primjer učitelja. U nastavnome procesu veliko se značenje pridaje metodi demonstracije i mnemotehnici. »Biflanje« ulomaka tekstova i mnemotehničkih rečenica sačuvalo se još od srednjega vijeka. U mnogim medresama (teološki seminari) ta se tehnika učenja primjenjuje pored modernih audio-vizualnih metoda.

Odavno ustaljeni modeli mišljenja sprečavaju razvoj religijske pedagogije. U selima je često kažnjavanje djece. Zbog tog se načina odgajanja pitanja ne postavljaju ni učiteljima niti roditeljima. On važi kao »sveto nasljeđe« koje se održalo. Napori mladih ljudi oko stjecanja identiteta više se uvažavaju u gradovima. I vlade se zanimaju za to da moćnija r. p. pripremi mladež za život u današnjem svijetu.

U Meki, Rijadu i Londonu zadnjih su godina održane međunarodne konferencije koje su se bavile islamskom religijskom pedagogijom. Mnogo je toga u nastajanju. U uskoj suradnji s »Ligom islamskoga svijeta« u Saudijskoj Arabiji postoji Institut za znanost o odgoju. Na rezultate njegovoga rada širokim okvirima sa zanimanjem čekaju muslimani cijeloga svijeta.
S. BALIĆ

RIJEČ BOŽJA

1. židovski

a) Podrijetlo »svetih pisama«. Mudraci se slažu o sudjelovanju Božjem u nastanku »svetih pisama«. Pritom oni ipak u velikoj mjeri i na čak poseban način pripisuju Toru te jedan i drugi dio Kanona Bogu kao njihovu autoru. Toru, koja svojim značenjem nadmašuje sva ostala »sveta pisma« (Nedarim 22b: »Da Izraelci nisu griješili, dobili bi samo pet knjiga Tore i Knjigu o Jošui«), mudraci su opisali kao njihovu preegzistenciju: ona se spominje kao prva od »sedam stvari« koje su »stvorene prije svijeta« (b Pesahim 54a; usp. Berešit raba I,1,1; Tehilim § 12 uz Ps 90). Njezinu jedinstvenost naglašava Mišna koja svakome tko tvrdi da »Tora nije od Boga« osporava »sudioništvo u budućem svijetu« (Sanhedrin X,1). Budući da pri njezinu nastanku ni jedno stvorenje nije bilo Božji savjetnik niti pomoćnik, za nju se uvijek govori: Tora je dana (b Berahot 58a; Berešit raba XXXIV,8,21; Šemot raba XXVII,18,1). Od Božje Tore postala je Mojsijeva i Izraelova Tora; ovdje se pojavljuje ideja o čovječjem posredništvu: Tora ne bi trebala uvijek ostati kod Boga, nego bi trebala biti usađena u Izrael preko Mojsija. Bog je Mojsiju dao napisanu Toru – i ostale odlomke

s Deset zapovijedi (Dekalog) na dvije kamene ploče (Šir ha-širim V,14; b Megila 19b; Nedarim 38a), odnosno pretpovijesni primjerak Tore na prijepis (Devarim raba III,10,1; Šemot raba XLVII,34,28) – ili mu ju je izdiktirao (Jubileji 2,1–33; b Bava batra 14b; 15a; Sifre Pnz 34,5).

Za razliku od tvrdnje o osebujnom podrijetlu Tore, već zarana se stvorila pretpostavka o tome kako drugi dijelovi Kanona potječu posredstvom Božje inspiracije (IV Ezr 14,18 i d.); Josip Flavije nazvao ju je »nadahnućem od Boga« (*Contra Apionem* 1,7); rabini su pripovijedali da se *šekina* (prisutnost Božja) ili sveti duh (= duh proroštva ili inspiracije) temelje na autorima drugih biblijskih spisa i da ona govori u njima i preko njih (Šir ha-širim I,1; Kohelet I,1; Vajikra raba XV,13,2; Sifre uz Pnz 1,6; b Megila 7a). Uz glavno mišljenje javljaju se i gledišta da su Neviim (Jš-2Kr) i Ketuvim (Ps-2 Ljet) objavljeni Mojsiju na Sinaju i da ih je on dalje prenosio (b Berahot 5a), odnosno da su preegzistentne duše objavljene njihovim autorima na Sinaju (Šemot raba XXVIII,20,1). – Ta shvaćanja tradicije, prema kojima je Bog svoje upute i propise otkrio Mojsiju, prorocima i drugim primateljima svoje objave, objašnjavaju – zajedno s drugim odgovarajućim biblijskim izrekama (Ps 107,20; 147,15; Iz 9,7; 55,11) – »riječ Božju« kao naziv Biblije, pojedinih dijelova i rečenica u rabinskim školama (*diber:* b Bava kama 54b; Sanhedrin 67a; *dibur*: Šemot raba XXVIII,20,1.8; j Nedarim III,37d; Vajikra raba I,1,1; b Jevamot 5b; Šabat 63a). Tom općom imenicom rabini su u učilišnoj jezičnoj upotrebi prihvatili izraz »govor/govorenje Božje« (*memra*) iz aramejskih prijevoda hebrejske Biblije za primjenu u bogoslužju (*targumim*).

b) »Ne poput zastarjela dokumenta.« Zbog shvaćanja Biblije kao »riječi Božje« smanjio se, doduše, čovječji udio u rastu »svetih pisama«; no slušateljev i čitateljev dojam da on ovdje susreće osobe iz prošlosti, koje zapovjednički i striktno ostaju pri svojoj riječi, ipak je stvorio slobodu približavanja »riječi Božjoj« u kojoj ljudi svakoga doba mogu naći svoju sadašnjost. Naime, »Božja riječ« nije upućena samo onima koji su nekoć živjeli; ona mora vrijediti za sve u svakom naraštaju. To tumačenje Rabana Gamliela (vjerojatno Starijega, prije 70, a ne njegova unuka, I./II. stoljeće) čuva Mišna: »Od naraštaja do naraštaja svatko je dužan gledati na sebe tako kao da je tek sada došao iz Egipta, jer se u Izl 13,8 kaže: Svomu sinu toga dana objasni (kad budeš slavio sjećanje na Izlazak), dakle: To je za ono što *mi je* ON učinio kad sam se iz Egipta izbavio. Stoga hvalu, pohvalu, slavu, uzdizanje, štovanje i obožavanje dugujemo Njemu koji je za naše oce i za nas (Jeruzalemska Mišna kaže samo 'za nas') učinio sva ta čuda« (Pesahim X,5). Biblija shvaćena kao »r. B.« nije u židovstvu nikada stara knjiga: »Riječi u Tori neka u tvojim očima nikada ne izgledaju poput zastarjela dokumenta, već poput novoga što bi ga svi rado pročitali« (Pesikta Rabi Kahane, Piska XII). Stoga je Propovjednik Izl 19,1 – »Istoga dana stignu Izraelci u Sinajsku pustinju« – objasnio ovako: »Jesu li toga dana stigli tamo? Samo Tora će te naučiti da ona u tvojim očima neće nikada ostarjeti, nego će ti izgledati tako kao da je dana tek toga dana« (ibid.). Bit biblijskoga sadržaja, »r. B.« upućena čovjeku, uskraćuje sebi pomak u suprotstavljeno: »Kad su izraelski mudraci čuli njegov (Davidov) glas, rekli su: Ako se David, kralj Izraela, bavi Torom, koliko se puta više mi moramo njome baviti! Stoga se utvrdilo da se zbog njega svi Izraelci bave Torom« (ibid. VII). Židovstvo je spoznalo kako je za Bibliju životno pitanje da se u njoj sačuva »r. B.«. U tom smislu jedan je učenjak Prop 1,3 – »Kakva je korist čovjeku od svega truda njegova?«-protumačio ovako: »No, budući da glasi: 'uza sav *njegov* trud', time se misli na trud koji ne donosi nikakvu korist, ali vrijedi truda za Toru« (ibid. VIII). Povjerenje, izraslo iz iskustva, u Božju prisutnost obilježilo je ophođenje mudraca s »riječju Božjom« koja se neposredno njima obraća u trenutku slušanja i čitanja »svetih pisama«: »Neka budu te riječi... 'Preko njih prepoznaješ Svetoga, hvaljen bio ON, i njegovim putovima hodiš..., kako ti ih danas zapovijedam', neka u tvojim očima ne budu poput starog edikta kojega nitko ne poštuje, već poput novoga kojemu svi hrle« (Sifre Pnz 6,6; usp. Rašijev Komentar na Petoknjižje u vezi s tim mjestom). U završnoj berahi molitve Šema (»Čuj, Izraele«) molitelji se opredjeljuju stoljećima, puni predanosti u ljubavi i poštovanju, »Božjoj riječi« koju su svojim čitanjima (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Br 15,37–41) čuli za sebe: »Istinita i nepromje-

njiva i utemeljena i trajna i iskrena i dokazana i ljubljena i dragocjena i mila i draga i uzvišena i veličanstvena i sređena i primljena i dobra i lijepa, takva je to riječ i za nas je zauvijek i vječna... ranijima i kasnijima ona pristaje kao dobra i trajna riječ zauvijek i vječna, istinita i vjerna...« Martin Buber dozvao je Bibliju u svijest ljudi XX. stoljeća kao osvjedočenu »Božju riječ«: »Zahtjev Pisma, kojim je ono prilazilo i prilazi naraštajima, treba priznati kao dokument istinite povijesti svijeta, kao onaj u kojem svijet ima početak i cilj; ono traži od ljudske osobe da u tu istinitu povijest usadi vlastiti život tako da ja u početku svijeta nađem svoj početak i u njegovu cilju svoj cilj; no kao sredinu između početka i cilja pismo ne smješta nešto što se nekoć dogodilo, nego... trenutak u kojem ja, čitatelj, slušatelj, čovjek, preko njega čujem glas koji govori od početka i usmjerava prema cilju: taj moj smrtni, vječni trenutak« (*Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, 1926, iz: M. Buber/F. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, 13–45,20).

Lit.: H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, 1924, 1978, 302–33, IV, 1, 1928, 1975, 435–50; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 90, 162, 165 i d. D. VETTER

2. kršćanski

R. B. koja se u SZ trostruko artikulira (kao stvaralačka riječ, riječ Saveza i riječ proroka) ponovno je prihvaćena u NZ. Tako su u NZ korišteni »Zakon i riječi proroka« da bi ukazali (kao tzv. formule ispunjenja) na Isusovu posebnost i mesijanstvo (usp. npr. Mt 1,22; 2,5.15.17; 4,14; 8,17; 12,17; Lk 4,17–21; 24,26 i d., 44; Iv 1,45; 12,38; 15,25). I Isus se odnosi prema »Zakonu i prorocima« kao r. B. (usp. npr. Mt 7,20; 22,40). Iako Isusa (kao što je već prikazano) treba tumačiti kao »ispunjenje« Božje riječi, na njega ipak treba gledati i kao na slušatelja riječi Božje (usp. prije svega isusovski doživljaj krštenja. Mk 1,11 par.). Pa ipak, Isus preoblikuje (s posebnom punomoći koju ima, usp. Mt 7,28 i d.; Iv 3,34; 14,24; 17,8) riječ Božju u radosnu vijest spasenja koje sada počinje, kraljevstva Božjeg koje nastaje. Isusova riječ postaje djelotvorna Kristova riječ (usp. Mt 8,8). Tako postaje prepoznatljiva stanovita povezanost između Isusovih riječi i njegove karakterizacije kao Sina Božjega, odnosno »Sina čovječjeg« (usp. Mk 8,38; Lk 9,26). Dakle, sinoptičari već početno nagovještaju izričitu povezanost Božje riječi uz Isusovu osobu i Isusovo teološko identificiranje s riječju Božjom. Poosobljenje Božje riječi dalje se provodi kod Pavla. Za njega je Krist »da« Božjem obećanju (2 Kor 1,19 i d.). Daljnje teološki produbljeno upućivanje na misterij izjednačavanja Isusa Krista s riječju Božjom nalazi se u Heb 1,1 i d. »Bog koji je nekoć u mnogo navrata i na mnogo načina govorio ocima po prorocima, na kraju, to jest u ovo vrijeme, govorio nam je po Sinu.« Krist je ovdje shvaćen kao konačan i nenadmašivo autentičan Božji posrednik, kao vrhunac božanskoga spasenjskog naviještanja. Ovi – prilično približni – iskazi dobivaju svoju stvarnu pretpostavku i svoju najdublju razradu u ivanovskoj teologiji. Za Ivana je identitet riječi i Boga nesumnjiv temelj kršćanske teologije. Isus Krist je preegzistentan »Logos« Božji (Iv 1,1), »utjelovljeni« (Iv 1,14), dakle u povijesti utjelovljena r. B., radikalan Gospodinov izraz sebe koji daruje spasenje (usp. i 1 Iv 1,1; Otk 19,13). Krist kao r. B. može u najvećoj mjeri biti označen kao Božje očitovanje (usp. Iv 1,18). Budući da Krist kao inkarnacija Božje riječi predstavlja najviše moguće i jedino autentično Božje ostvarenje, postisusovska apostolska r. B., koja slijedi, može značiti samo raščlanjenje Božje tajne *u* Isusu Kristu ljudskom riječju (u svom uvijek doksološki, svjedočanski, tješiteljski, teološki naučavajući, opominjući usmjerenom svojstvu). Svetost i autentičnost riječi Božje iskazana je u ljudskoj riječi »nadahnućem« (usp. 1 Pt 1,10–12; 2 Pt 1,16–21 i prije svega 2 Tim 3,14–17 koji ukazuje na »pismo koje je Bog pobudio«). Nadahnuće je isto tako posljednji kriterij (tako je s katoličke strane odlučilo crkveno učiteljstvo na Tridentskom koncilu) kanoniziranja (sada) zapisane riječi Božje.

Prvorazredna zadaća Crkve i teologije je autentična i živa predaja (transmissio) objavljene riječi Božje u povijesti sve do njezina eshatološkog ispunjenja (usp. uz to osobito Dogmatsku konstituciju »Dei Verbum« Drugoga vatikanskoga koncila). To je višestruko moguće. Primjerice, »Dei Verbum« kaže da se r. B. povijesno prenosi propovijedanjem, primjerima i ustanovama (usp. br. 7), odnosno naučavanjem, životom i bogoštovljem (usp. br. 8).

Utoliko vrijedi pripaziti da se spasenjski proces božanskog događanja riječi, nakon što je postigao vrhunac u Kristu kao »utjelovljenom« Božjem Logosu, »može čuti« odnosno iskusiti unutar (ne treba ljudski ograničavati) Kristove Crkve u različitim izvedbama. R. B. artikulira se kao kanonizirano i nadahnuto Sveto pismo unutar crkveno-apostolske tradicije, u aktualnom naviještanju Crkve, unutar vjerske prakse Božjeg naroda kao Kristove zajednice sljedbenika i dobiva (teološki shvaćeno kao »opus operatum«) osobit »ekshibitivan« (Rahner) karakter u okviru crkvene sakramentalnosti. U suprotnosti s ovim prilično katolički usmjerenim razmišljanjem o riječi Božjoj, evangeličko teološko određivanje odnosa između riječi Božje i sakramenta (načelo – »sola scriptura«) pridaje ovom drugom samo malu važnost. U svakom se slučaju može utvrditi da je unutar protestantske teologije – prije često diskutirana – »teologija riječi Božje« (npr. Barth, Bultmann, Gogarten) potisnuta u korist »teologije povijesti« (Pannenberg).

Lit.: H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960; K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924; R. Bultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, u: *Glauben und Verstehen I*, Tubingen ²1972; P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Graz 1978; K. Rahner/J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg i. Br. 1965; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Freiburg i. Br. 1962; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, poschicc 91–107, 165–184, 416–434, 489–495.

E. HEYEN

3. islamski

R. B. predstavlja u kuranskoj upotrebi ne samo sredstvo spoznaje, već jednako kao u Bibliji i silu koja djeluje u prirodi i povijesti. Zapravo, temeljno načelo stvaranja shvaća se kao r. B. To je zapovjedni oblik glagola *biti*: »Neka bude!«. R. B. je jedina na ovome svijetu korištena forma samopriopćenja transcendentnoga Boga. Nju je najneposrednije doživio Mojsije: On je bio »Božji sugovornik« (*kalīm-Allāh*). Kao r. B. u cjelini i u pojedinostima važi objava prorocima. Budući da je Bog njezin autor, na čovjeku nije da je mijenja. Zbog svojega zaključnoga karaktera za islam je najvažnija objava koju je primio Muhamed. Kuran je r. B. koja stoji u središtu vjere. Sporno je pitanje, je li on – analogno svakoj drugoj objavi – bio stvoren u određenom historijskom trenutku ili od vječnosti postoji kao sastavni dio božanske mudrosti? Od kraja X. stoljeća zadnji se nazor smatra ortodoksnim. Tom je stavu ne naposljetku pripomoglo uvođenje nasilnih sredstava. Misao o preegzistenciji svetih knjiga prisutna je uostalom i u teologiji drugih religija.

U svojim društvenim učincima r. B. se oblikuje kao radosna vijest (*bushrā*), upozorenje ili opomena (*dhikr*), zapovijed (*amr*) ili naprosto kao navještaj (*tablīgh*). Razlika se između riječi Božje i proročke riječi sastoji u tome što r. B. smjera na nadvremene i univerzalne učinke i što je zbog pozadine svojeg autoriteta nepovrediva, a ako nije zasnovana kao neposredno tumačenje riječi Božje, proročka je riječ situacijski i vremenski uvjetovana. Stvorenost Kurana implicira da su i njegovi iskazi djelomice vremenski uvjetovani i da reflektiraju konkretnu sliku ljudske i društvene situacije. Priznati reformacijski teolozi kao što su Muhammad 'Abduh, Rašid Rida, Mahmūd Shaltūt i dr., doista dopuštaju da je Kuran zbirka svjedočanstava iz prvoga razdoblja islama.

Tijekom intenziviranih razgovora između kršćanstva i islama nakon »Islamske revolucije« u Iranu 1978/79 godine postalo je moderno davati Kuranu u islamu ono mjesto koje u kršćanstvu zauzima osoba Isusa Krista. Sukladno se tomu tvrdi da je Kuran u središtu islamskoga vjerskog života – baš kao što je Krist u središtu kršćanstva. Da su muslimani prema tomu »oni koji vjeruju u Kuran«. To je predodžba koja bi lako mogla do pretpostavke kako je Kuran fetišiziran. To nikako nije točno. Islam naprotiv uči da je objava općenito jedina moguća podloga susreta Boga i čovjeka. Misli se dakle ne samo na Kuran. Središta svake objave čini Bog. Muslimani se stoga mogu označiti samo kao oni koji vjeruju u *Boga*, odnosno u *Alaha*. Taj se smisao uostalom dobiva i iz imena njihove religije (*islam*).

Kuran u islamu ne zamjenjuje Isusa koji je smatra središtem već ni zato što on nije jedini izvor nauka. K tomu i Kuran označuje Isusa kao riječ Božju. Također postoji i jedan sličan kuranski iskaz o prvome čovjeku, *Adamu*. Slično kao i u evangeličkom shvaćanju vjere, i u islamu r. B. spada u ono što konstituira sve što je religiozno i teološko, zapravo između ostaloga i ono što pripada pravu i gospodarskoj politici. Riječi su izvanjski izraz duhov-

noga bogatstva (ili pak siromaštva). R. B. potječe iz neiscrpne mudrosti Božje. »Da su (*sva*) stabla na zemlji pera, a more, uz pomoć još sedam mora, (*tinta*), ne bi nestalo Božjih riječi« (31,27). R. B. sigurno nije – pa ni općenito – ograničena na određeni ljudski jezik. Nauk o nestvorenosti Kurana implicira međutim shvaćanje »njega kao čvrsto oblikovanoga i misaonoga bloka«, u kojem arapski jezik predstavlja jedan bitan element. Stoga se taj jezik smatra svetim, premda se u Kuranu ne iskazuje ništa što bi ukazivalo na to. Zatim se naučava da propisana dnevna molitva valjanosti ima samo ako se izgovara na arapskom jeziku. Pojedini veliki imami kao što je Abu Hanifa stoje, nasuprot tomu, na stajalištu da se – ako se ne vlada tim jezikom – svakako možemo moliti na vlastitom materinjem jeziku.

S. BALIĆ

S

SAKRALNO

1. židovski

a) Granica: Prema židovskoj predaji Bog je ušao u ljudsko područje. Zbog Božje prisutnosti to je mjesto »strašno« (Post 28,17), »sveto« (Izl 3,5; Jš 5,15). Ono je ostavljeno za Boga; time se ono razlikuje od »profanoga« u koje se smije ući: iz njega izlazi strah (Post 28,16 i d.). Mjesto objave nije svakomu neograničeno pristupačno (Izl 19,12 i d.; 20,18; 24; 34,3). Ograničenja »približavanja« mjestu Božje prisutnosti (usp. Post 22,3 i d., 9.14; 28,11.19; Pnz 12,2.5; Jr 7,3.12; Ps 24,3) ubrajaju se u glavnu pretpostavku izraelske religije: Mojsije i Jošua moraju se izuti (Izl 3,5; Jš 5,15); nikakva osvajačka obuća (Ps 60,10) ne smije stupiti na tlo koje je izdvojeno kao »sveto«; tko se na to odvaži, izuvanjem se odriče posjeda (Rut 4,7 i d.; Pnz 25,9), a bosim nogama pokazuje poniznost (2 Sam 15,30; Iz 20,2; Ez 24,17.23). Midraš potvrduje tu radnju kao obred iz razdoblja drugoga Hrama: »Na mjestu na kojem se pokazuje *šekina* (Božja prisutnost), ne smije se nositi obuća... I svećenici obavljaju hramsku službu samo bosonogi« (Šemot raba II,3,5). Propisi (Lev 22,3; Br 18,3 i d., 22; Jš 3,4) o obrednom pristupanju na »sveto« (Izl 12,48; 16,9; Lev 9,5.7 i d.; 1 Sam 14,36; Ez 44,15 i d.) označavaju granicu koja je postavljena za pristup čovjeka («Tko god priđe NJEGOVU prebivalištu, umire...«, Br 17,28). Na sličan način odredila je Mišna: »Neka se na Hramsko brdo ne ide sa štapom, u obući, s pojasom, s prašnim stopalima. Neka on ne bude prolaz (kako bi se uštedjelo na vremenu), a još manje da se na njemu jede« (Berahot IX,5). »S.« je ono što je trajno ili privremeno izdvojeno za kultnu vezu s Bogom. »Osim mjesta na kojem dajem da bude mjesto sjećanja mojeg imena« – na njemu »ću doći k tebi i blagosloviti te« (Izl 20,21), »sveti« su i prinosi Bogu (Izl 28,38), svećenici koji mu služe (Izl 29; 30,29 i d.; Lev 21; Ez 44,15 i d.) u »svetom« ruhu (Izl 28,2 i d.; 31,10), posuđe koje se rabi u svetištu (Br 4,15; 18,3); sve je »sveto« čemu je zbog povezanosti sa službom Božjom uskraćen dodir s »profanim« (*hol*). U svećeničke dužnosti ubraja se pouka naroda o razlici svetoga i nesvetoga (Ez 44,23).

b) Postupak: Smisao je jasniji ako slijedimo biblijski način izražavanja i (s Martinom Buberom i Franzom Rosenzweigom, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, ⁹1976) izrazimo *postupak* posvećenja, svetosti i posvećenosti onako kako ga izražava hebrejska osnova riječi: Mojsije stoji na »svetom tlu« (Izl 3,5); svećenici dobivaju »sveto ruho« (28,2); prinosi su »sveti prinosi« (28,38); »prijenos svetosti prinosa« (Br 18,9 i d.); o pomazanju predmeta u »svetištu« (na mjestu koje je posvećeno Božjom prisutnošću) tekst glasi: »... posveti ih, i oni će tako postati posvećeni, i što god ih se dotakne, posvećeno će postati« (Izl 30,29); središnji dio »svetišta« je »Svetište (zapravo svetinja) nad svetinjama« (Br 4,4). Kao što »Kovčeg svjedočanstva« (redak 5) posvećuje sve u »svetištu«, tako su bića i predmeti odijeljeni od svjetovnoga u sveto u službi Božjoj, jer ih je nazočnost na »svetome mjestu« »posvetila«.

c) Razlučivanje: Ono što nije uvršteno u s., »ustupljeno« je općoj uporabi. Izraz iz hebrejske Biblije pokazuje to razlučivanje, ali ipak ne daje negativnu ocjenu »nesveto« ili »nepos većeno« (Ez 44,23): npr. (nakon obvezne »posvećenosti« prinosa, Lev 19,23) početak korištenja vinograda zove se, prema tomu, »ustupanje« (Pnz 20,6; 28,30). Tora razlikuje s. (»posvećeno«) i profano (»ustupljeno«); razlikovali su ih i rabini talmudskoga razdoblja (»Kako bi se posuda, koja se rabi za sveto, mogla uporabiti za profano!?« b Bava mecia 84b; usp. Hulin 2b; 26b; M Hagiga

I,1–3; Tohorot). Još danas »posvećivanje dana«, javni Kiduš pred skupljenom zajednicom u predvečerje petka svečano objavljuje dolazak šabata; na isti način ispraća se šabat drevnim obredom *havdala* (M Berahot V,2) i riječima: »Blagoslovljen bio... koji dijeliš sveto od svjetovnoga... sedmi dan od šest radnih dana...« (j Berahot V,2/9b.c/; b Pesahim 104a; Hulin 26b). Sa šabatom se ponaša isto kao sa svetištem, ljudima i predmetima koje traži služba Božja: Ni on nije po sebi »svet«, nego je posvećen dodirom s Bogom. Od »posvete dana« nastaje ograničenje za sva bića (Izl 20,8–11; 23,12; 31,13; 1–17; 34,21; 35,2); nakon toga oni se ponovno »ustupaju« iz izvora posvećenosti u uobičajenom radnom pogonu. Blagoslovi, koji se izgovaraju gotovo u svim prigodama, svjedoče o spremnosti za uzdizanje i zahvale, ali i o volji da se svi njihovi prinosi uzmu kao darovi Božji i da se sav život podredi zahtjevu Božjem. Naime, »profano« ne znači da još nije »posvećeno«, ali da će upravo biti posvećeno. Sve stvoreno predmet je posvećenja i odvest će ljude do mesijanskog ukinuća razlike. Prema španjolsko-orijentalnom obredu početne riječi molitve kadiša glase: »Neka bude veličano i sveto Njegovo Veliko Ime širom svijeta, koji je stvorio svojom voljom i neka on uspostavi svoje Kraljevstvo u vrijeme našega života i u vrijeme naših dana i u vrijeme života cijele kuće Izraelove, uskoro i u bliskoj budućnosti.« D. VETTER

2. kršćanski

Sakralan (svet) je najprije sam Bog jer je potpuno drugačiji nego ljudi i svijet koji je ljudima dostupan: »Jer ja sam Bog, a ne čovjek; Svetac posred tebe« (Hoš 11,9). Zbog ove svetosti Bog ima svetište, isključivo njemu pridržan prostor na koji čovjek ne smije stupiti (Izl 3,5). Bog »koji boravi u nepristupačnoj svjetlosti, kojega nitko od ljudi nije vidio i ne može vidjeti« (1 Tim 6, 16). Prostor koji je ljudima pristupačan leži pred svetištem, profan je i nije sakralan. No, Bog dopušta pristup u svoje svetište. Tako on čini svetima one kojima omogućuje pristup. Najneposredniji pristup u Božje svetište ima po kršćanskoj vjeri Isus Krist koji nije samo svet nego i »Svetac Božji« (Mk 1,24; Iv 6,69). On ima pristup u Božje svetište (Heb 9,11 i d.), on je vidio Oca (Iv 1,18). Otada nema više sakralnog mjesta i sakralnih osoba, jer Bog je u Isusu Kristu postao pristupačan, u njegovu Tijelu, zajedništvu vjernika iz kojih je izgradio sveti hram (Ef 2,20–22; 1 Pt 2,5), u njegovoj zajednici, Crkvi za koju je »sam sebe predao da je posveti čisteći je u kupelji vode uz pratnju riječi« (Ef 5,25 i d.). Posvećenje i blagoslovi ne izdvajaju više sakralne osobe i stvari, jer je u Kristovu utjelovljenju čitav stvoreni svijet već vraćen kući i ponovo je stupio u odnos prema Bogu. Tako za kršćanina koji je krštenjem uključen u Tijelo Kristovo nema više zapravo profanog prostora, jer je on po Kristu uvijek i svagdje u povezanosti s Bogom, jer »sve je vaše, a vi ste Kristovi, a Krist je Božji« (1 Kor 3,22). U zajednici koja se okupila na službi Božjoj vidljivo se objelodanjuje ta povezanost u znakovima i riječima. Ovdje kršćanin doživljava kako profani svijet leži u Božjoj ruci i kako ga u sakramentalnim znakovima prožima Božji život i Božja svetost. Zato se bogoslužni oblici na kršćanskom području ne bi više trebali nazivati sakralnima, ne bi više trebala biti riječ o sakralnoj glazbi ili sakralnim predmetima, jer odsada svetost za kršćanina ovisi o osobnom odnosu prema Kristu.

To u svakom slučaju nema nikakve veze s onime što se misli pod pojmom desakralizacije. Zapravo je očitovanje religioznoga – riječi, radnje, znakovi, slike – sasvim profanog podrijetla: bogoslužni skup i njegov voditelj kao i riječi koje su izrečene, geste kao stajanje, sjedenje, koračanje, radnje kao kupanje, pomazivanje, jedenje, pijenje. Pa ipak, ima oblika koji su primjereni službi Božjoj. Već se i na nereligioznom području razlikuje između radnoga dana i blagdana, npr. po odjeći. Javni postupci, npr. u sudskoj dvorani, ne vrše se bez utvrđenih obreda koji su drugačiji od svakodnevice. Ako desakralizacija znači ukidanje takvih posebnih, za službu Božju pridržanih oblika, tada je treba odbaciti. To s pravom nema oslonca ni u teologiji ni u NZ. NZ poznaje mnoštvo posebnih znakovitih radnji koje u svakom slučaju nisu po sebi sakralne, ali mogu biti označene kao svete samo u odnosu na Krista. Tako za kršćanina nema ničega po sebi sakralnoga, ali on ipak ima strahopoštovanje prema Božjoj blizini koju je iskusio u vjeri i koju iznutra i znakovito priznaje u naslijeđenim oblicima.

Lit.: M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957; E. J. Lengeling, Sakral - Profan, u: *Liturgisches Jahrbuch* 18 (1968), 164–188; H. Mühlen, *Entsakralisierung*, Paderborn 1971. K. RICHTER

3. islamski

Islamu je sasvim stran pojam sakralnog. To se objašnjava time što ta religija kao legitimno područje svojega interesa promatra cjelokupni život – i duhovni i materijalni – i što s druge strane, možda mnogo više od kršćanstva, uvažava čovjekove granice. Po Kuranu svet je samo Bog (al-malik al-quddūs). Inače se taj pojam vrlo rijetko koristi, on nije izbalansiran i neortodoksan je. U džamiji ne postoji ništa što bi se moglo nazvati »najsvetijim«. Strukturalno su profana čak i oba, za povijest i kult islama tako važna grada, Meka i Medina, koji se u izvanjskome svijetu označavaju kao *sveti*. Oni se smatraju religiozno značajnim samo zbog svoje povijesti i funkcije. Meka je stoga dostojanstven (mukarrama), a Medina naprotiv prosvijetljeni (munawwara) grad.

Islam ne poznaje sedam sakramenata Novoga zakona u Katoličkoj crkvi (krštenje, potvrda, euharistija, pokora, posljednja pomast, posveta i crkveno sklapanje braka). On također ne poznaje dva sakramenta (krštenje i večera) evangeličke crkve. Zgodimice se u islamu o sakralnome govori u smislu onog »religiozno obvezatnog«. Stoga se pod »sakralnim znanjem« podrazumijeva ono znanje koje se crpi iz kuranske objave i koje se sukladno tomu pripisuje Bogu koji je svet. Izraz »sakralno znanje« ipak nije izvorno islamski; on potječe iz europskoga teološkog vokabulara. Kao *harem* (zabranjeno, »sveto«) označava se najbliža okolina Kabe u Meki kao i dvor »Prorokove džamije« u Medini, koji se trebaju čuvati od ratnih djelovanja i bilo kakvoga prolivanja krvi.

S. BALIĆ

SAKRAMENT

kršćanski

Od XII. stoljeća s. je skupni pojam za određene bogoslužne radnje koje utemeljuju život kršćanske zajednice i koje su poredane unutar svetog broja sedam: krštenje, potvrda, euharistija, pokora, bolesničko pomazanje, sveti red, ženidba. Već SZ poznaje svete znakove kao spomen na Božja sveta djela i na obećanje budućeg otkupljenja kao što je obrezanje znak Saveza (Post 17,10) i pasha znak za spašavanje iz ropstva (Izl 12,1–20). Za kršćanina je kraljevstvo Božje ostvareno u Isusu Kristu. Blizina kraljevstva Božjeg postaje shvatljiva u riječi Isusova naviještanja, ali i u ostalim znakovima i radnjama u kojima se može prepoznati nevidljivi Bog. Sakramenti su takvi znakovi spasenja i Božje blizine koji su utemeljeni u Isusu Kristu. U njegovu se čovještvu, u njegovu životu, smrti i uskrsnuću »dobrota Boga, našega Spasitelja, i njegova ljubav prema ljudima« (Tit 3,4) pojavila među nama. Kako je Krist znak u kojem prepoznajemo Božju brigu za nas ljude, on je prasakrament. Po Duhu Svetom sa svojim spasenjskim djelom on ostaje prisutan za sva vremena među nama. Crkva, kao Duhom Svetim ujedinjeno zajedništvo vjernika, trajan je znak te blizine i Božje ljubavi za svijet. Zato je ona u Kristu u neku ruku s. U pojedinim sakramentima razvija se ta sakramentalna bit Crkve u konkretnim situacijama ljudskoga života. U sakramentalnim znakovima, koji su uzeti iz čovjekova životnog okružja, susreće nas Krist i daruje nam Božje spasenje. Pretpostavka za to je vjera koja pušta čovjeka da traži spasenje u Kristu. Vjerom on prepoznaje Božje djelovanje u ljudskim znakovima. Stoga primanje sakramenata nije jednostavno postupak u kojem se nešto dobiva, nego s. pokazuje osobni odnos prema Bogu i stvara taj odnos. Bog se u sakramentu obraća čovjeku i nudi mu svoje spasenje. Zato se Božje djelovanje i čovjekova spremnost moraju susresti. To se događa prije svega na važnim stanicama čovjekova života na kojima se posebno žustro postavlja pitanje o smislu života, a to su rođenje, ulazak u svjesno sučeljavanje s okolinom i društvom, sklapanje braka, krivnja, teške bolesti i smrt. Kršćanska vjera daje u sakramentima vlastito tumačenje i određenje takvih situacija. Ove sakramente čovjek nalazi u Crkvi, u zajedništvu vjernika. Tko prima s., prima zajedništvo s Kristom i vjernicima. To je svečanost vjere i vjernika. Svaki put na vlastit način koji je zorno prikazan sakramentalnim znakom, svaki s. pruža specifičnu sličnost s Kristom i daje da primatelj stupi s njim u uže životno zajedništvo. To se zajedništvo utemeljuje po Duhu Svetom koji je spona koja povezuje vjernika s Kristom i sukršćanima. Stoga se na sakramente ne

smije gledati kao na izolirane iznimne situacije. Dapače, oni su žarišta u djelovanju Crkve koja je u cjelini znak božanskog djelovanja pa je zato sakramentalna. Stoga se npr. s. pokore i pomirenja može podijeliti samo tamo gdje je Crkva u cijelosti znak pomirenja među ljudima; i samo tamo može se podijeliti bolesničko pomazanje gdje se zajednica i inače brine o bolesnicima.

Biblijski pojam za ove spasenjske znakove je mysterium, a on se još i danas upotrebljava u istočnim crkvama. Ovaj pojam sadrži svu puninu značenja Božjega spasenjskog djelovanja u događaju Krista, prije svega u njegovoj smrti i uskrsnuću, ali i u tipološkom događanju u starom Savezu, u njegovoj trajnoj prisutnosti u Crkvi i u njezinim životnim izražavanjima, prije svega na bogoslužnom skupu i konačno u njegovu još izostalom potpunom liku na kraju vremena i u ponovnom dolasku. Čovjekovim obraćenjem (grč. = *metanoia*) (Dj 2,38), koje je na početku Isusova naviještanja (Mk 1,15), postiže se sudioništvo u kraljevstvu Božjem (1 Kor 1,8 i d.). Put do postizavanja tog spasenja su vjera i krštenje (Mk 16,16). Pomoću Duha Božjega događa se uključivanje u Kristovo zajedništvo u krštenju i na Gospodnjoj večeri (1 Kor 6,11; 10,3 i d.; 12,13). Rano kršćanstvo poznaje daljnje spasenjske znakove kao što su polaganje ruku i slanje Duha (npr. 2 Tim 1,6; Dj 8,15), pomazanje bolesnika uljem (Jak 5,14) itd. Kada se mysterium prevelo na lat. sacramentum, u Zapadnom je kršćanstvu došlo do sužavanja pojma, jer sacramentum znači vojničku prisegu koja je povezana s nekim simbolom. Kod Augustina to je znak koji ukazuje na božanski život u Kristu, ali ga i sadrži: vidljivi znak nevidljive stvarnosti. Daljnje sužavanje događa se s ranom skolastikom od XII. stoljeća: vanjski znak koji je Kristova milost postavila da bi je predstavljao i sadržavao. U valjano ostvarenje uračunava se sada riječ (forma sacramenti) i znak (materia sacramenti). Dok se do toga trenutka pod pojmom sakramenta shvaćao širok izbor životnih izražavanja, sada se to sužava na sveti broj sedam. Od sakramenata su odijeljeni sakramentali koji predstavljaju znakove koje nije postavio Krist nego Crkva. Njima pripadaju svi bogoslužni znakovi koji se ne ubrajaju u sedam sakramenata. Iako je crkveno učenje uvijek držalo da vjera pripada primanju, sada se sve više u prvi plan stavlja objektivna djelotvornost. To ponegdje u pučkoj pobožnosti vodi do magičnih krivih tumačenja. Sve više dolazi do individualističkog i privatističkoga gledanja na s.

Reformatori imaju još vrlo malo razumijevanja za funkciju znaka kao što uopće kasni srednji vijek sasvim formalno ispunjava znakove kod dijeljenja sakramenata kao više ili manje proizvoljno ustanovljenih oblika individualnog priopćavanja Kristove milosti. Zato reformatori isključuju niz bogoslužnih radnji iz kruga sakramenata tako da su na kraju kao sakramenti zadržani samo krštenje i euharistija. Spasonosni susret s Kristom događa se za reformaciju samo u vjerničkom primanju Božje riječi.

U Rimskoj crkvi zadnjih desetljeća sve više dolazi do pravnog usmjeravanja sakramentalnog shvaćanja. Crkveno pravo od 1917. ne računa ih više u službu Božju. Tek Drugi vatikanski koncil započinje sužavanje sakramentalnog shvaćanja na materiju i oblik kao minimum valjanosti i u njima vidi opet bogoslužna slavljenja zajednice koja ne samo pretpostavljaju vjeru nego je jačaju i hrane u riječi i znaku. Pritom pojedina sakramentalna slavlja stoje u stanovitom redu. Najintenzivnije životno ispunjenje zajednice je euharistija, središte i centar svih sakramenata u užem i širem smislu, najintenzivnija Gospodinova sadašnjost u njegovoj zajednici. Pristup tom zajedništvu spasenja dobiva se krštenjem i potvrdom, kao sakramentima inicijacije. Tko je teškom krivnjom izgubio živu povezanost s Crkvom, nalazi ponovno pomirenje, oproštenje, u sakramentu pokore. Osobite zadaće Crkve, koje su nužne u zajednici, zbog sakramentalnog ustrojstva Crkve imaju također sakramentalan oblik: prenošenje posebnih službi posvećenjem u đakona, svećenika ili biskupa, pa i brak jer je kopija ljubavi između Krista i njegove Crkve. Budući da teška bolest predstavlja posebnu krizu smisla, u sakramentu bolesničkog pomazanja daruje se jačanje. Svi ovi temeljni postupci u životu Crkve ne služe samo posvećenju pojedinog čovjeka, nego i izgradnji Tijela Kristova, zajedništva vjernika, u službi spasenja drugih. Zato se sakramenti događaju uvijek u prostoru Crkve i povezani su uz zajedništvo vjernika. To bi trebalo dobiti na jasnoći također u obliku slavlja. Zbog njegova

posebnog odnosa prema euharistijskom slavlju kao spomenu na smrt i uskrsnuće Isusa Krista puni oblik dijeljenja sakramenata treba vidjeti unutar euharistijske gozbe.

Sakramentalan znak kao i riječ treba vjerničko primanje. Doduše, Bog ne opoziva svoje obećanje čak ako ga čovjek ne želi prihvatiti. Tako s. ne djeluje zbog vjere, ali njegovo vjerničko prihvaćanje je pretpostavka da u primatelju djeluje spasenjski. Zato je navještana riječ kod dijeljenja sakramenta nužni sastavni dio slavlja koje sadrži službu Božje riječi. No iznad toga znak mora biti razumljiv da bi se mogao shvatiti i prepoznati. Tako kruh kao hostija, koja se ne može prepoznati kao kruh, nedostatno izražava u znaku kruha sadržano otajstvo euharistije. Ili pomazanje pri kojemu ne teče nikakvo ulje, nego je čelo samo dotaknuto nauljenim palcem, dostatno je doduše kao pravno određena najniža granica izvođenja, ali nije više odgovarajući znak nego ceremonija u lošem smislu. Slavlje sakramenata u životu zajednice ne može polaziti od minimalnog oblika nego se mora potruditi da dade znakovitosti puni oblik kako bi ona mogla stvarno ispuniti svoju zadaću.

Lit.: Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes*, Mainz 1979; A. Ganoczy, natuknica Sakrament, u: NHThG 4 (1985), 94–104.

K. RICHTER

SAVEZ

1. židovski

S. (hebr. *b'rit*., lat. *testamentum)* neraskidiv je ugovor dvaju partnera koji su obvezni jedan prema drugom kad ga sklope. Sklapanje toga saveza potkrijepljeno je u biblijsko doba žrtvom ili kultnom gozbom. Hebrejska Biblija (= SZ) objavljuje dotad nepoznati S. Boga i ljudi. Bog u SZ je Bog sklapanja Saveza. Ta teologija Saveza bila je odlučna za zakonodavstvo, pisanje povijesti i proročanstva Izraela. Božji s. vrijedio je vječno, bio je stalan i neraskidiv poput prirodnih zakona. U njemu čovjek niječe poganska vjerovanja i kultove. Prekršaji odredaba u Savezu, dakle neprimjereno ponašanje prema Bogu, bližnjemu, životinji i prirodi, imaju, prema biblijskom mišljenju, teške posljedice. Prijestupnik ili grešnik ipak se može obraćenjem i → pokorom ponovno aktivirati u Savezu. Ovamo se ubrajaju obećanja i blagoslovi. Najvažniji jamci su potomci koji nastavljaju S. – U SZ navedeni su ovi savezi s Bogom: a) s Noom i njegovim potomcima poslije potopa (Post 9). Bog obećava da svijet neće potonuti u kaosu, ni kao kazna za ljudsku zloću. On nalaže čovjeku odgovornost za sva stvorenja i dopušta mu da jede životinje bez → *krvi*. Ubojstvo trebaju kažnjavati ljudi (tj. sudovi). S. obuhvaća »sve živo«, pa i životinje (Post 9,9,10). Znak Saveza je duga (Post 9,13,14). – Prema rabinskom gledištu, nežidovi koji se drže Noina saveza sudjeluju u vječnom spasenju. Moderni mislioci vide u Savezu s Noom zajedničko etičko-racionalno tlo za Izrael i čovječanstvo (H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Berlin 1929, 135 i d.).

b) s Abrahamom (Post 15), Božjim slugom (Post 26,24) i ljubimcem (Iz 41,8). Starcu Abrahamu i Sari bez djece obećani su mnogobrojni potomci. Oni će poput Abrahama nakon progonstva u Egiptu prebivati u zemlji Kanaanu, »Obećanoj zemlji«. Abraham će istodobno postati blagoslovom za sve narode (Post 12,13; 18,18). Znak toga saveza je obrezanje muških potomaka. (→ *Inicijacija*)

c) Abrahamov s. nastavlja se za sva vremena preko Sarina sina Izaka i njegove žene Rebeke (Post 17; 19; 21). Pritom se naglašava davanje zemlje (Post 24,7; 26,1–5). Obećanja se daju i Abrahamovu sinu Jišmaelu i Egipćanki Hagari: blagoslovljen je kao praotac velikoga naroda s 12 knezova (Post 17,20) arapskih plemena između Egipta i Asirije (Post 25,12–18)

d) I Izakovu sinu Jakovu potvrđuje se S., i njemu je obećana zemlja i blagoslov narodima (Post 28). Znak Saveza je promjena Jakovljeva imena u Izrael (hebr. čovjek koji se borio s Bogom; Post 32,24–30; 35,9–15). Nositelji Saveza bili su dvanaestorica sinova i posvojenih sinova njegovih žena Rahele i Lee. Stoga židovska tradicija govori o tri praoca i četiri majke. – I Jakovljevu blizancu Ezavu-Edomu obećani su velik narod i zemlja: Edomci u istočno-jordanskoj zemlji Seiru (Post 25,23; Post 26). Usprkos sukobima, ostali su braća. Potomci Edomaca (i Egipćana) primljeni su u narod Saveza: »Nemoj prezirati Edomca, jer je on brat tvoj. Ne preziri ni Egipćanina, jer si bio došljak u zemlji njegovoj. Njihovi potomci

u trećem naraštaju mogu se primiti u Jahvinu zajednicu« (Pnz 23,8,9).

c) Nakon izlaska iz Egipta, oslobođenja iz egipatskoga ropstva, slijedi na Sinaju sklapanje Saveza s cijelim izraelskim narodom (Izl 24). Obveza se odnosi na Knjigu Saveza (Izl 24,7) s Dekalogom i drugim zapovijedima te na dvije kamene ploče Saveza. Kovčeg saveza bio je sve do doba izraelskih kraljeva svetište i svjedok veze s Bogom. S. je obuhvaćao sve buduće naraštaje (Pnz 29,13–14). Izrael i vjernici koji su mu pristupili »narod su Božji«, Božja svojina (Izl 19,5; Pnz 7,6 i češće). Znaku ovoga saveza priključuje se, osim obrezanja i prvotnih zapovijedi, i svetkovanje šabata (Izl 31, 16.17).

f) Jošua obnavlja S. pri osvajanju zemlje (Jš 24,25). Svi članovi naroda svjedoci su odricanja od bogova susjednih naroda i izbora Jahve kao svoga gospodara (24,22). Ovdje se posebno ističe uzajamnost u Savezu. Teološko značenje Saveza u zemlji naglašava Mojsijeva pjesma (Pnz 32) kao svjedok Saveza (Pnz 31,19 i d.). Drugi svjedoci su nebo i zemlja (Pnz 30,19; 31,28).

g) Nakon razvrgnuća Saveza u doba kraljeva proroci i neki kraljevi uporno su pozivali na povratak i obnovu Saveza. Hošea je usporedio Izraelov odnos s Bogom s brakom koji se ponovno uspostavlja unatoč otuđenju (Hoš 2,18–22). Kralj Jošija zapečatio je S. prema Knjizi Saveza (2 Kr 23,1–3). Jeremija je također iskoristio prispodobu s brakom (2,2) i govorio o budućem »novom Savezu« s punom unutarnjom spremnošću (31,31–33). On će pak biti povezan kao u doba izlaska iz Egipta s povratkom u zemlju (31,22 i d.). Postoji još i poseban savez s Davidovim potomcima i s levitima (33,20–26). Nakon razaranja prvoga Hrama (586. pr. Kr.) govori Ezekiel, prorok u izgnanstvu, o budućem isključenju iz Saveza onih koji ga ne prihvaćaju (20,38) i naglašava nenasljedivanje grijeha (Ez 18).

h) Obnova Saveza slijedi nakon povratka iz babilonskog izgnanstva i izgradnje drugoga Hrama (Neh 10). Psalmisti, proroci i propovjednici često naglašavaju uzajamnost i sposobnost obnove Saveza kao središte izraelske egzistencije.

Taj središnji motiv biblijskoga vjerovanja nalazimo i u apokrifima. Naglašava se obrezanje kao Abrahamov s. protiv pogansko-helenističke asimilacije. Sa šabatnim odmorom i odricanjem od svinjetine nastaju izrazita obilježja Židova vjernih Savezu u Rimskom Carstvu. I Pavao ističe neotkazani S. sa svojim karakteristikama: »Oni su Izraelci: njima pripada posinjenje, savezi i zakonodavstvo... i obećanja (Rim 9,4).

Nakon razaranja Jeruzalema (70. pos. Kr.) propovjednici su naglašavali da je i muka znak Saveza: Bog iskušava nepokolebljive i pobožne, ali ne i slabe u vjeri. On govori iz trnja jer s Izraelom partnerski dijeli bol (Izl Rabba, Šemot II,5 – uz Iz 63,5). Povjerenje u Božju vjernost ostalo je i u muci odlučno za židovstvo. I odnos prema zemlji često je činio dio shvaćanja Saveza. Kršćansko shvaćanje da su jedini nasljednici Abrahama, Novog Izraela te naziv njihova Pisma »novi Savez« (zavjet) nije smanjilo spremnost Židova na vlastitu vjeru. Ipak postoji mogućnost za → *dijalog* tek s današnjim rušenjem teorije o kršćanskom razbaštinjenju s izjavama poput ove: »Kršćani i Židovi u svojem samopoimanju obilježeni su time što znaju da ih je jedne i druge Bog kao partnere odabrao u Savezu... Stoga se kršćani i Židovi mogu zajednički potruditi kako bi u svijetu ostvarili pravednost i mir te služili miru« (EKD 1975).

Lit.: D. Goldschmidt/H. J. Kraus (Hrsg.), *Der ungekündigte Bund*, Stuttgart 1962; D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschungen der letzten Jahre*, Stuttgart 1966; J. L'Hour, *Die Ethik des Bundestradition im Alten Testament*, Stuttgart 1967; L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen 1969; EJ (1971), 12, natuknica Noachide Laws, 1189 i d.; Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), *Christen und Juden*, Gütersloh 1975; R. Rendtorff (Hrsg.), Arbeitsbuch zu »*Christen und Juden*«, Gütersloh 1979.

P. NAVÉ LEVINSON

2. kršćanski

Predodžba o Savezu kao posebnoj povezanosti Boga s ljudima zajednička je kršćanstvu i židovstvu i po njoj je kršćanstvo povijesno-religijski i teološki na sasvim poseban način vezano uz židovstvo. Razlikovanjem savezničkog odnosa između Boga i čovječanstva na »stari« i na »novi S.«, pri čemu se kršćanstvo shvaća kao ispunjenje i dokidanje »staroga Saveza« u »novi Božji narod«, ovo je zajedničko naslijeđe Židova i kršćana bilo u povijesti istodobno polazište za duboke sukobe i progone.

Pritom je teološki neosporno da se s kršćanske strane može govoriti o Savezu samo povezano sa židovskim shvaćanjem Saveza i oslanjajući se na njega. Židovstvu je ideja Saveza, kao sociološko-pravna zamisao, zajednička s mnogim drugim narodima Bliskog istoka. S. je čvrsta obveza i trajno zajedništvo dvaju partnera koje se ostvaruje sklapanjem saveza, pozivajući se na Boga kao jamca i svjedoka. Za S. u njegovu teološkom shvaćanju postao je prije svega značajan s. između društveno nejednakih partnera – kao što su pobjednik i pobijeđeni, kralj i feudalci itd. Prema dokazanom svjedočanstvu Staroga zavjeta, Izrael je svoj odnos prema Bogu vidio na osobit način određen odnosom Saveza. Pritom se može pokazati kako se razvijala misao o Savezu. Središnje mjesto zauzima Sinajski S. kojim je dvanaest izraelskih plemena na poseban način postalo narod u vlasništvu *jednoga* Boga koji je oslobodio svoj narod iz egipatskog ropstva (Izl 19–24). Bog odabire slobodnim milosnim izborom Izrael kao svoj narod; narod svečanim sklapanjem Saveza preuzima zakon Saveza (Dekalog) kao svetu obvezu. Sinajski s. pripravljen je posebnim Božjim odnosom prema patrijarsima koji se izražava obećanjima i sklapanjem Saveza s njima. Bog sklapa poseban S. s Abrahamom (Post 15) koji sadrži obećanje zemlje i obećanje blagoslova. I Izak izvješćuje o posebnom Savezu (Post 26,28). Kad je kasnije nastalo kraljevstvo, došlo je do posebne situacije uslijed protezanja ideje Saveza na monarhiju. S Davidom i njegovom kućom sklopljen je »vječni S.« (2 Sam 23,5; usp. 2 Sam 7; 2 Ljet 13,5) koji ima svoje mjesto unutar središnjeg Sinajskog saveza. Novo teološko stavljanje naglaska doživljava zamisao Saveza u deuteronomijskoj povijesti. S obzirom na političko i moralno propadanje stvara se zamisao o obnovi Saveza i naglašava se Božji milosni izbor zajedno s Izraelovim obvezama (Pnz 8,11–20). U svećeničkoj predaji javlja se S. (s Noom Post 9,9–17 i Abrahamom Post 17,1–22) kao slobodna Božja odluka koja nije vezana uz vjernost ljudi, a u Noinom savezu proteže se i izvan Izraela na cijelo čovječanstvo.

Proroci se, s obzirom na Izraelovo otpadništvo i grijehe, kritički postavljaju prema Božjem savezu s njegovim narodom. Jeremija, Hošea, Ezekiel i ostali proroci pokazuju da je Izrael svojim grijesima raskinuo S. i zaslužio kaznu (Jr 11,1 17, Hoš 2, Ez 16). Naspram nevjernosti Izraelova naroda, koja se neprestano ponavlja, stoji neusporediva Božja vjernost svomu narodu (Jr 3,6–8; Iz 30,19 i d.). Ostatak će biti spašen i Bog će pripraviti »novi S.« (Jr 31,31–34; 32, 37–41; Ez 16, 60–63; 34, 25–31) koji proizlazi iz Božje praštajuće ljubavi i nadmašuje stari S. Kao posrednika toga saveza Deutero-Izaija spominje Božjeg Slugu koji trpi (Iz 42,6 i d.; 49,6; 53) i proširuje S. na univerzalnu daljinu, naviještajući prihvaćanje pogana (Iz 55,3–5; 49,6). Središnja izjava novozavjetnih Pisama i zasigurno mladoga kršćanstva je izjava da je Bog u Isusu iz Nazareta obznanio novi S. s čovječanstvom, koji su proroci naviještali, pa su se time stara obećanja ispunila. To se najjasnije događa u izvješćima o odvijanju Posljednje večere na kojoj se po predaji o riječima nad kaležom (krv Saveza prolivena za oproštenje grijeha Mt 26,28; Mk 14,24) ne treba previdjeti ukazivanje na Izl 24,8, dok Lk 22,20 (usp. 1 Kor 11,25) izričito uzima Jeremijinu riječ (31,31) i vidi u Isusovu činu utemeljen novi S. U Pavlovim poslanicama, a najizričitije u Poslanici Hebrejima, slijedi razlikovanje »novog Saveza«, tj. kršćanstva od »starog Saveza«, židovstva. Sinajski s. je u novom, univerzalnom, spasenjskom Savezu Isusa iz Nazareta poništen i ispunjen (2 Kor 3,6–18, Gal 4,21–31; Ef 2,12–18, Heb 9,9 i d.; 10,1). Pavlovi iskazi, koji drugačije zvuče (Rim 9–11), nisu nažalost u povijesti teologije sve do našega vremena naišli na pozornost koju zaslužuju, a možda bi omogućili manje tragično odvijanje povijesti.

Povijest paralelnosti »staroga« i »novoga Saveza« nije postala povijest uzajamnog susreta, oplođivanja i dopunjavanja, nego povijest suprotstavljanja koja teško opterećuje kršćanstvo. Uz postavku da je Sinajski s. poništen u kršćanstvu, da su time Židovi odbačeni i da je njihovo vjerovanje u stari S. s Bogom i njegovim narodom postalo isprazno, nije dakako bio moguć nikakav dijalog i nikakav susret sa Židovima.

Uspostavljanjem dijaloga između Židova i kršćana zadnjih desetljeća nakon događaja u Drugom svjetskom ratu, kada su Židovi uništavani, poduzima se teološki pokušaj da se iznova promisli teologija Saveza. Pritom se radi o temeljnoj izjavi kršćanske teologije: U

novom je Savezu poništen stari S. Za teologe, koji žele ozbiljno uzeti dijalog sa Židovima, nesumnjivo je da ta izjava mora otpasti i da je dijalog moguć samo na temelju Božje nepokolebljive vjernosti obećanjima svom narodu tj. Židovima. Slijedeći Rim 9–11, francuska Biskupska konferencija daje izjavu kao prvi službeni crkveni dokument 1973: »Prvi S. nije otpao uslijed novoga Saveza. Prvi je S. korijen i izvor novoga Saveza, njegov temelj i obećanje.« Pokušaji razvoja nove teologije Saveza još nisu doveli do općeprihvaćenog rezultata unutar kršćanske teologije. Da bi došlo do dijaloga sa židovstvom, šanse pruža razlikovanje između »ispunjenog« i »neispunjenog mesijanizma« (R. Ruether). Iz eshatološke perspektive da i kršćanstvo čeka na ispunjenje konačnoga mesijanskog obećanja, dade se s jedne strane izbjeći trijumfalistički stav krive »teologije ispunjenja«, a s druge se strane pruža prostor da se zajedno sa Židovima govori o izostavljenom ispunjenju Božjih obećanja.

Lit.: P. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955; L. Krinetzki, *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten Testament und Neuen Testament*, Düsseldorf 1963; J. Haspecker, natuknica: Bund, u: HThG; Cazelles, natuknica: Bund, u: SM I, 642–652; R. R. Geis, *Gottes Minorität*, München 1971; R. Ruether, *Nächstenliebe und Gottesmord*, München 1978.

G. EVERS

3. islamski

Teološki sadržaj Saveza između Boga i čovjeka, koji je postuliran u bebrejskoj Bibliji, islam zastupa u vrlo oslabljenoj formi. Jedina slaba polazišna točka za provođenje ove teologije jest jedno mjesto iz Kurana, na kojemu se izvješćuje o prvom susretu svjesnim postaloga čovjeka s Bogom. Praiskonsko pitanje, koje je Bog pritom postavio čovjeku, prema Kuranu glasi: »Zar ja nisam vaš Gospodar?« (7,171). Time je započeo međusobni odnos *Bog : čovjek*. Potvrdan odgovor upitanih, koji bilježi Kuran, razumije se kao »S.« prije svega u islamskoj mistici. No inače taj pojam nema nikakve relevantnosti u islamskom teološkom mišljenju.

Ipak je misli o međusobnoj obvezi (*al-mītāq*) u »Savezu« bliska kuranska predodžba o čovjeku kao Božjem predstavniku na zemlji. Ta je časna misija apsolutne vrste, tj. nijedan čovjek nije isključen iz nje. No dioništvo u vječnome spasenju priznaje se samo onima koji su na ono praiskonsko pitanje »Zar ja nisam vaš Gospodar« odgovorili s *balā* (Da, mi svjedočimo). Osim pravih muslimana takvi su još i al-kitāb (»sljedbenici Knjige«), naime Židovi i kršćani koji djeluju sukladno zahtjevima Knjige.

U Knjizi postanka (12,13; 18,18) posvjedočena predodžba o Abrahamu kao blagoslovu za sve narode živi dalje u islamu i vrlo se jasno izražava u jednoj molitvi-zamolnici (du'ā) koja se svagda izriče s molitvenoga mjesta (Balić, *Ruf vom Minarett*, Wien ²1979, 41–42). U obećanje o »Savezu« uključeni su i svi nasljednici patrijarha počevši s Izakom i Jišmaelom. Pripadnost muslimanâ toj manje genealoškoj a više idealnoj zajednici omogućuje naposljetku da se shvati zašto Bog daje obećanje: »Mi smo vas učinili najboljom sržnom zajednicom (umma) koja je stvorena za svijet«.

Osjećaj posebne bliskosti Bogu, koji se može objasniti samo osjećajem »sudioništva u Savezu«, nerijetko je odredivao radnje pojedinih vjernika kao i običnoga puka. Sasvim na crti načina ponašanja židovskih rabina, koji je duboko ukorijenjen u mentalitetu Saveza, leži motiv prepiranja s Bogom u narednoj sufijskoj pripovijesti: Gladni sufija (mistik) ide pustinjom i sit svoje situacije žali se pred Bogom: »Ima li ikoga na svijetu tko je gladniji od mene?« Nakon toga čuje glas Božji: »Pokazat ću ti jednoga koji je još gladniji od tebe«. Potom dođe izgladnjeli vuk i napade pobožnika. Čovjek zavapi: »O, Gospodine, nemoj je ubiti na tako žalostan način! Vidio sam tko je gladniji od mene. Sada sam sitiji od svih drugih. Ubuduće ću te moliti samo za život«. Tada ga vuk pusti i odjuri u pustinju. Osjećaj pripadnosti Božjemu Savezu pokazuje i tužaljka jednoga turskog pjesnika (Üweja Weysīja), kada primjećuje da su stari islamski uglednici dospjeli u nepovoljan položaj u odnosu na dinamične konvertite. »Čudno«, žali se on u jednoj pjesmi koja opisuje socijalne prilike njegova doba, »da se samo Albanci i Bošnjaci dijele po časti i sreći. Sva sramota ovoga svijeta, o Bože, naprotiv napada na potomstvo Božjega poslanika (naime Arapa i Turaka)«.

Lit.: Hedvig-Teresia von Peinen (Hrsg.), *»Zeig mir den Weg, den ich gehen soll«. Psalmen der großen Ökumene*. Regensburg 1981.

S. BALIĆ

SEKULARIZACIJA

1. židovski

a) Židovska zajednica pred liberalnim razdobljem: U stoljećima prije liberalnoga razdoblja zajedničke su crte obilježavale život židovske manjine u Europi: religijski ustav prožimao je sva područja života; on nije oblikovao samo nezamjenjivi židovski životni put, nego je stvorio, zajedno s preostalom strujom predaje, i samosvijest pojedinaca da pripadaju tisućama godina staroj povijesti židovskoga naroda. Gdje god su se Židovi naselili, gradili su, usprkos nepovjerljivoj do neprijateljskoj sredini, zatvorenu, religijsko-socijalno-kulturnu zajednicu podvrgnutu rabinskim zakonima. Ona je u svako doba bila upućena na »povlastice« svoje zaštitne moći; u skladu s njihovim interesima, koji su svaki put ovisili o ekonomskoj, socijalnoj i političkoj situaciji, knezovi su im davali povlastice ili posezali u njihov religijsko-socijalni pravni poredak ili ih u nemirna vremena izvrgavali progonima kako bi narodnim masama skrenuli pozornost i smirili ih. Doduše, kulturni utjecaji prodirali su iz kršćanskoga društva u židovsku četvrt i tu se pretvarali u židovske, a jezično u zapadni jidiš odnosno u odgovarajući istočni idiom u slavenskom okolišu; no to se nije dogadalo u procesu svjesnog prihvaćanja. Naime, samo rubni slojevi židovskoga društva, gospodarski najjači i socijalno najslabiji, bili su u vezi s odgovarajućim predstavnicima kršćanskoga društva, čijim su uvjetima i promjeni predali svoju egzistenciju. Većina Židova živjela je u svojoj religijskoj kulturi, izoliranoj od svijeta u svojem okruženju.

b) Židovsko prosvjetiteljstvo (haskala): U drugoj polovini XVIII. stoljeća djelovale su u brojčano jakim krugovima pobožnika još tradicionalne predodžbe i propisi koji su određivali židovstvo u dugom razdoblju izgnanstva i spašavali ga od propasti. S druge strane, mnogim Židovima smisao starih propisa za život više nije bio blizak; što je više nestajala njihova svijest o vlastitu nacionalnom identitetu, više su se okretali njemačkoj kulturnoj i povijesnoj sferi koja je trebala nadomjestiti izgubljenu židovsku. Oni su prihvaćali prosvjetiteljsku sliku o pojedincu koji se morao osloboditi svojih povijesno izraslih religijskih i socijalnih spona. Za tim ciljem išlo je i židovsko prosvjetiteljstvo (haskala) u XVIII./XIX. stoljeću u srednjoj i istočnoj Europi. Korijeni su mu u europskom prosvetiteljstvu, te je ono preuzelo i njemačko poimanje kulturnih vrijednosti. No njegova posebnost očitovala se u tome što ono nije samo potkapalo tradicijske židovske oblike života, nego je nastojalo spojiti – paralelno sa socijalnom i kulturnom asimilacijom – židovsku tradiciju i novovjekovna nastojanja i postignuća europskih naroda. Ono je htjelo stvoriti novoga židovskog čovjeka koji se ne temelji samo na židovskoj nego i na općoj kulturi. Za razliku od nizozemsko-židovskoga filozofa Baruha Spinoze (1632–1677), koji je svojom kritikom Biblije i židovskoga pojma objave i svojim naukom o Bogu kao jedinoj, nedjeljivoj, beskonačnoj supstanciji i panteističkom jedinstvu Boga i prirode utjecao manje na židovstvo a više na njemačko prosvjetiteljstvo i njemački idealizam, u njemačkom filozofu Mosesu Mendelssohnu (1729–1786) javlja se prvi duhovno emancipirani Židov čiji je prijevod Petoknjižja, psalama i drugih biblijskih spisa doveo prosvjetiteljstvo među Židove u Njemačkoj. Mendelssohnovi prijevodi i komentari Petoknjižja postavili su temelj na kojem su se mladi Židovi mogli baviti problemima novovjekovne literature, znanosti i filozofije i koji im je također omogućio da se upoznaju s hebrejskim jezikom. Mendelssohn je odbijao *svaki* autoritet koji je ograničavao religijsku misao; on je to razradio i obrazložio u svojoj knjizi *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum* (1783): »Načela su slobodna, uvjerenja po svojoj prirodi ne trpe prisile, podmićivanja... Dakle, ni crkva ni država nemaju pravo načela i uvjerenja ljudi podvrgnuti bilo kakvoj prisili« (*Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften*, hrsg. von G. B. Mendelssohn, 1843–45, III, 294). Rabini i predstojnici zajednica trebali su se radi Boga ljubavi i milosrđa odreći izopćenja i isključenja: »Ne slijedite mane nacija kao što ste dosad mislili da morate, već slijedite njihove vrline. Ako hoćete da vas drugi štite, trpe i poštede, štitite se i trpite i međusobno štedite! Ljubite, pa će i vas ljubiti!« (ibid. 202).

c) Djelovanja haskale: Mendelssohn i mnogi njegovi učenici ostali su povezani s predajom i držali se religijskih propisa. Ipak je njihov rad najzad prouzrokovao onaj proces svjesnog priključenja Židova na njemačku kulturu i

ubrzo zatim na njemačku narodnu tradiciju, proces što su ga poticali njemačko prosvjetiteljstvo i Francuska revolucija i koji je naposljetku doveo do promjene u židovstvu njemačkoga govornog područja. Ako je Mendelssohn židovstvo proglasio »objavljenim zakonom« koji – za razliku od »objavljene religije« – ne proturječi načelu slobode misli i pravno-filozofskih i crkveno-političkih načela koja iz toga proizlaze, time je pripremio pogrešno shvaćanje poglavito ceremonijalno-zakonsko-ritualne židovske religije kao i krivo izjednačenje židovstva i religije razuma, koje su postavili kasniji židovski prosvjetitelji (*maskilim)* koji su u »zakonu« vidjeli još samo povijesno uvjetovan zaštitni oblik te »istine«. – Hartwig (Naftali Herz) Wessely (Weisel; 1725–1895), David Friedländer (1750–1843) i Naftali Herz Homberg (1749–1841) zauzeli su se za obnovu i prilagodbu židovskoga društva, posebice na području odgoja i obrazovanja. Wessely je tražio na temelju Patenta o toleranciji Josipa II. iz 1782. da se otvore vrata za školovanje prirodnim znanostima, povijesti, zemljopisu i jeziku zemlje na štetu talmudskog proučavanja; Friedländer je osnovao liberalnu židovsku školu i svoje prijedloge reforme širio u prosvjetiteljskim časopisima i »poslanicom«: njihov je cilj bio uklanjanje mesijanskih molitava u sinagogalnom bogoslužju i ostvarenje deističke religije u kojoj bi se kršćani odrekli dogme a Židovi obrednih propisa i koja bi Židovima omogućila pristup kršćanskom društvu i izgladila put prema željenoj političkoj ravnopravnosti. Homberg je pokušao – premda neuspješno zbog ortodoksnog otpora – kao opunomoćenik vlade za židovsku školsku reformu u Galiciji, ukidanjem rabinske literature u prilog svjetovnog obrazovanja preoblikovati talmudsko židovstvo u židovstvo prilagođeno kulturi, koje bi postupno steklo puna građanska prava. I oni *maskilim*, koji su namjeravali ostati vjerni vlastitoj religiji, smatrali su židovsko prosvjetiteljstvo posrednikom univerzalnih duhovnih tendencija i bili su skloni deističkim predodžbama dajući prednost »religiji prirode« pred svakom religijom objave. – Samson Raphael Hirsch (1808–1888) potvrdio je potrebu preporoda židovstva, ali je nije htio postići reformom tradicijskog sadržaja i religijsko-praktičnoga života. Godine 1851. utemeljio je neortodoksno »Izraelsko religijsko društvo« koje je spajalo vjernost tradiciji s priznavanjem moderne znanosti i držalo se čvrsto mesijanske nade i istodobno zagovaralo emancipaciju i nacionalnu asimilaciju. No većina koja je od 1844. bila zastupana u »Društvu za reformirano židovstvo« branila je kulturno židovstvo koje je odbacilo autoritarnu tradiciju u prilog znanstveno utemeljene etike. Na tom tlu nastala su djela neokantovca Hermanna Cohena (1842–1918): *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) i *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (posthumno 1919), te *Das Wesen des Judentums* (1905, ^{6}1966) njegova učenika Lea Baecka (1873–1956), koji je u to doba još vjerovao u sintezu židovskoga mesijanizma i njemačkoga nacionalnog osjećaja: »Bez manjina ne postoji svjetskopovijesni cilj. Upravo time židovstvo je i postalo *mjerilo visine ćudorednosti* na zemlji. Ono što je njegova zajednica doživjela od naroda među kojima je živjela uvijek je bilo mjerilo dokle su dopirali pravo i pravednost među narodima, jer sva pravednost je pravednost za malobrojne... Na njegovoj (Izraelovoj) sudbini može se očitati koliko je još ostalo puta do mesijanskih dana. Kad Izrael bude mogao mirno živjeti među narodima, ispunit će se obećano vrijeme« (ibid. 306 i d.). Za vrijeme Prvoga svjetskog rata Hermann Cohen izrazio je uvjerenje da će posrećena simbioza židovstva i nijemstva nakon mira osigurati Njemačkoj prednost u svim osnovama duhovnoga i duševnog života (*Deutschland und das Judentum*, 1916).

Židovi su stekli emancipaciju u europskom građanskom društvu samo uz cijenu nijekanja vlastite nacionalnosti; njihovi prosvjetiteljski glasnogovornici u Njemačkoj odlučno su ih priznavali s obzirom na njemačke pobornike jednakih prava. Kad su se nakon poraza u Prvom svjetskom ratu i s pojavom gospodarskih poteškoća ponovno javile antisemitske manifestacije, od 1916. godine, mnogima su propale iluzije o njemačkom židovstvu. Nekoliko desetljeća poslije ono je moralo zajedno s europskim židovstvom pod ubojitom mašinerijom njemačkoga *Reicha* 1933–45 avanturu asimilacije platiti svojom propašću.

Lit.: *Jüdisches Lexikon*, 1927/82, II, 1442–49, 1000–1002; III, 1099 i d.; IV/1, 415–28–1288–94; *Encyclopaedia Judaica* 7, ^{4}1978, 1433–52; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Reli-*

gion, 1972, 572 i d.; G. Scholem, Juden und Deutsche, u: *Judaica* 2, 1977, 20–46; isti, *Von Berlin nach Jerusalem*, 1978; J. H. Schoeps, *Moses Mendelssohn*, 1979; E. Simon, *Entscheidung zum Judentum*, 1980, 11 i d., 26 i d., 249 i d.; P. v. d. Osten-Sacken, Hrsg., *Juden in Deutschland*, 1980, 69 i d., 191 i d.; H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes* 3, 1980, 65 i d., 111 i d., 137 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

a) Raširenija je približna jezična uporaba sekularizacije u kojoj se tim pojmom ističe (epohalno) zbivanje u kojem se jedan (većinom kulturni) fenomen koji je bio u religioznoj povezanosti oslobađa od te povezanosti i tako doživljava promjenu u svom značenju, odnosno u svom samorazumijevanju. Činjenica da se ta uporaba oblikovala u određenom kulturalnom kontekstu daje toj kategoriji ipak jasniji profil. Ona se svodi na opis pravno-političkog čina, naime, izvlašćivanja i »posvjetovljenja« svećeničkih dobara i vlasništava na početku XIX. stoljeća. U svakom slučaju tim se događajem zgusnula u neku ruku socijalna, kulturalna i duhovna promjena koja je već duže vremena trajala i sve se brže izvršavala, a izvori koje sežu u kasni srednji vijek (spor oko investitura). Tako s. ukazuje u užem smislu na razvoj što ga je poprimio odnos kršćanske vjere i njezinih institucionalnih oblika (Crkva) s jedne strane, a s druge strane odnos kršćanske vjere i ostalih područja društva, posebno od početka novoga doba. Da s. ne samo opisuje ove duhovno-povijesne i društvene promjene, nego ih i stavlja u okvir tumačenja, sačinjava posebnu problematiku ove kategorije. Sporno je naime kako treba pobliže tumačiti ovaj povijesni razvoj pri čemu opseg tumačenja na koja se može naići seže od povijesti urušavanja sve do povijesti emancipacije. Tako postaje istodobno jasno da s primjenom toga pojma u većinu slučajeva ulazi i decidirana pristranost u sporu oko položaja kršćanstva, odnosno crkava u modernom društvu. U najboljem slučaju mogu se iznijeti sljedeća zajednička obilježja: »S jedne strane u pojmu i problemu sekularizacije krije se uvijek trenutak razlike, prekida između vjerom i Crkvom obilježene i uređene kulture, između same po sebi razumljive vrijednosti religioznih predodžbi i pojave da one više nisu same po sebi razumljive. Prema tomu, govor o novovjekovnom procesu sekularizacije pretpostavlja svijest o temeljnoj cezuri u odnosu vjere, Crkve i društva. S druge strane – i u tome leži ambivalentnost – u natuknici s. još se jednom stavlja u međusobni odnos kršćanstvo i moderna, unatoč svekolikom iskustvu razlike i diskontinuiteta kada se npr. pita o doprinosu kršćanstva u oblikovanju modernog svijeta ili o prisutnosti onoga što je kršćansko u izmijenjenim uvjetima modernog društva u novom društvenom i duhovnom kontekstu (U. Ruh, 1982, 63).

Nesumnjivo je široka diskusija o sekularizaciji posvijestila središnje probleme koji proizlaze iz samorazumijevanja modernog društva i ljudi koji u njemu žive. U svakom slučaju treba sumnjati da bi oni mogli uz pomoć kategorije sekularizacije doći do valjanog rješenja. U različitim znanstvenim disciplinama u kojima je godinama doživljavala visoku konjunkturu može se svakako zapaziti tendencija da se s. odbaci kao osnovni teoretski pojam.

Navest ćemo neke primjere za to:

b) U religijskoj sociologiji obilježava se kao s. ona društvena promjena u tijeku koje se u društvu izgubilo značenje religije, a crkvenost se povukla. Drži se da su ovaj razvoj prouzročili opći društveni procesi kao industrijalizacija, urbanizacija i širenje znanosti, a prikazan je kao nepovratan proces koji se nastavlja. Ova tzv. teza o sekularizaciji u svakom je slučaju, zbog složenosti i proturječnosti u iskazima i iskustvima koja su u nju ušla, krajnje upitna i zato se jedva još primjenjuje. Umjesto toga daje se prednost društveno-teoretskoj perspektivi koja analizira promjenu koja se izvršila na religijskom području kao reakcija na opći proces diferenciranja i osamostaljivanja područja društvenih funkcija te ih diferenciranije zapaža i tumači u njihovim uvjetima i posljedicama.

c) Ova teza H. Blumenberga da je s. »kategorija povijesne nelegitimnosti« koja je morala uz to trpjeti da se novo doba teološki osvoji i da joj se time ospori legitimnost, imala je u međuvremenu povijesno mjesto u okviru široko vođene povijesno-filozofske diskusije u kojoj se radilo o procjeni naknadnog djelovanja i primanja kršćanskih tradicionalnih sadržaja u novovjekovnoj povijesti duha.

Pritom se u svakom slučaju pokazala i problematika tako opsežnih pokušaja tumačenja da se novo doba, odnosno moderna diferenciranije teoretski utemelji iz jednog jedinog na-

čela. Jer, čimbenici koji su pridonijeli genezi onoga što vrijedi kao novovjekovno mišljenje teško se mogu svesti na zajednički nazivnik. Također se faktična prisutnost kršćanstva u novovjekovnoj povijesti pokazuje drugačije nego što bi bilo dopustivo da se ono odredi kao stanovit (prije novoga doba) oblik pojavljivanja.

d) Unutar crkveno-teološke diskusije kategorija sekularizacije na poseban način potiče na razmišljanje o sebi. S njim načelni problem odnosa kršćanstva i svijeta praktički ipak doživljava zaoštrenost s krajnje bogatim posljedicama. Ipak je u crkvenoj svakodnevnoj praksi i odveć poznato iskustvo o umanjivanju značenja religije (svakako u njezinom uobičajenom obliku javljanja). Nisu pojedinačni slučajevi ni pokušaji da na »moderan duh vremena« reagiramo njegovim osuđivanjem kao na zlokoban »sekularizam« i da se od njega jasno omedimo, odnosno svjesno usmjeravamo protiv njega. Ostali pak sekularizaciju ocjenjuju kao šansu: crkve se oslobađaju tereta pretijesne vezanosti uz »svjetovne stvari« i mogu se jače posvetiti svojim specifičnim zadaćama.

U sustavnoj teološkoj refleksiji ima niz polazišta koja se izričito bave problematikom koja proizlazi iz sekularizacije. Veliki utjecaj postigla je teza da u samoj kršćanskoj vjeri obitava tendencija prema sekularizaciji i da je ona utoliko začetnik novovjekovnog procesa sekularizacije. »Svjetovnost svijeta kakva je nastala u novovjekovnom procesu posvjetovljenja i kakva nas danas gleda u globalno zaoštrenom obliku nastala je u svojoj osnovi, dakako ne u svojim pojedinačnim povijesnim obilježjima, ne protiv kršćanstva nego putem kršćanstva: Ona je izvorno kršćanski događaj i time svjedoči snagu 'Kristova časa' koja unutarpovijesno vlada u našoj svjetskoj situaciji« (J. B. Metz). Po vjeri u postanak, koja je potvrđena i nadmašena u događaju Božjeg utjelovljenja u Isusu Kristu, Bog je radikalno i izvorno oslobodio svijet u njegovoj vlastitosti. Dakako, ne treba se nekritički služiti takvim teološkim potvrđivanjem procesa sekularizacije. Taj proces, tako se naglašava, povlači za sobom pretjerivanja i izopačenja kao što se to odražava npr. u kobnoj težnji za samoostvarenjem. Zato je zadatak, koji proizlazi iz vjere, pobrinuti se za pravu sekularnost svijeta i održati budnim sjećanje na njezin izvor. U međuvremenu se protiv ovoga stava kritički primjećuje da se vjera, koja je zamišljena strogo nesvjetovno, izlaže opasnosti da postane privativno izolirana i da tako neće više moći istaknuti svoju (društveno-) kritički-oslobađajuću snagu u sadašnjim uvjetima.

Lit.: U. Ruh, *Säkularisation als Interpretationskategorie*, Fr 1980; isti, Säkularisation, u: F. Böckle i dr. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 18, Fr 1982, 59–100; H.-H. Schrey (Hrsg.), *Säkularisation*, Darmstadt 1981. N. METTE

3. islamski

Prilikom održavanja jedne međunarodne konferencije o islamskome odgoju, koju je na Sveučilištu u Meki 1977. sazvao kralj Abdulaziz, sekulariziranje je ustvrđeno kao temeljna prijetnja islamskom odgoju. No, na toj su konferenciji glavnu riječ vodile konzervativne ulème koje su samorazumljivim smatrale da islam nema ništa naučiti u središnjim sadržajima ljudskoga znanja i ljudske mudrosti. Ti pismoznanci nemaju nikakvu predodžbu o tome da su se kršćanski intelektualci čitavo jedno stoljeće borili sa sličnim problemima i to ne potpuno bezuspješno (Montgomery W. Watt, The contemporary political Relevance of the religion of Islam, u: *Scottish Journal of Religions, Studies* I, 2, 94).

Konzervativni muslimani – i ne samo oni – polaze od vjerovanja da su kuranski iskazi konačni i da su u njima utemeljeni principi bezvremeni. Sukladno tomu, po njihovu mišljenju sakralno se znanje ne može zamijeniti ljudskim znanjem. Drugačije formulirano: kada je prokušano, ljudsko znanje ne može biti protuslovno božanskoj mudrosti. Vođeni tom osnovnom idejom mnogi su učenjaci pokušavali osvijetliti Kuran na temelju znanstvenih iskaza. Rezultat su neke studije, čija je znanstvena vrijednost posve upitna (tipičan primjer takovih radova predstavlja kontroverzna knjiga Mauricea Bucaillea *The Bible, the Qur'an an science*, Indianopolis 1978). Čuju se i glasovi koji prosvjeduju protiv toga da se Kuran promatra kao knjiga koja izlazi sa znanstvenim zahtjevima. Trend prefunkcioniranja Kurana u »prethodni nebeski otisak znanstvenih spoznaja«, koji je porastao tijekom ponovnoga promišljanja o vlastitim religioznim vrijednostima, vodi, između ostalog, ka groteskním

tezama, teorijama i futurološkim razmišljanjima. (Na veliku je pozornost naišla npr. teorija o tajnoj ulozi broja 99 u Kuranu i njegovu značenju za otkrivanje časa propasti svijeta, teorija koju je postavio Muhammad Khlalife, egipatski imam koji djeluje u Južnoj Americi.) Unatoč potpuno očitoj preuzetnosti silnoga znanstvenog i tehničkog napretka XX. stoljeća i unatoč uvidu u istaknutu ulogu čovjekova razuma u tom procesu, za ortodoksni je islam nezaobilazno to da na razum ne spada dovođenje u pitanje ili štoviše napuštanje valjanosti bilo kojega objavljenog principa ili činjenice. »Revealed knowledge is superior to knowledge acquired by *'aql* (intelekt)« ('Abdul-Rahman Salih Abdullah, *Educational Theory. A Qur'anic outlook*, Mekka [oko 1980], 104. 'Aql arapski znači: razum, um).

Kako bi se udovoljilo toj dogmi, rigoristi su zahtijevali da se u javnoj nastavi ne slave nikakva kulturno-historijska postignuća niti događaji koji ne poštuju sakralno znanje. Tako je npr. renesansa za njih suspektna. Oni je tumače kao pad zapadnoga čovjeka u poganstvo (Abdullah, 149).

U nastavnom se konceptu fundamentalistâ prejudicira da sve prirodne znanosti moraju voditi Bogu zato što se prirodne pojave u Kuranu označuju kao Božji znameni (*ajat*). Prema kuranskomu modelu, svako jedinstvo u poduci iz povijesti mora dati *ibru* (moralnu pouku). Filozofija je neprilična zato što širom otvara vrata čovjekovom razuzdanom svijetu predodžbi – *hawā*. Ideologizirani islam fundamentalističkoga kova u smislu zahtjeva za totalitetom religioznoga zahtjeva, kojemu se po tom shvaćanju treba podčiniti, samorazumljivo odbacuje političke praktike koje su povezane sa sekularizacijom, primjerice demokraciju i slobodno očitovanje mišljenja. U njihovim očima jedino dopušteni mehanizam propitivanja vjernikâ jest *šura* (savjetovanje prije donošenja odluke) (Abdullah, 35). »The system in Western democracy whereby the majority decides what is lawful and wat is not, can never be accetable in Islam, where the laws and framework of society are reveled by Allah and are unchangeable.« U smislu predindustrijskoga načina razmišljanja nadvremeno se značenje pripisuje društvenim strukturama koje je oblikovala religija.

Nasuprot tom konceptu stoji otvorenost prema svijetu jednoga drugog, liberalnog islama, koji polazi od kuranskoga postulata da je čovjek Božji predstavnik na zemlji. Sukladno tomu smatra se da prvenstveno religiozno značenje imaju mobiliziranje ljudske inteligencije i kreativnosti. Pristaše takvoga shvaćanja vjere – mnogi koji se čvrsto drže principa razdvajanja vjere od profanoga čina i djelovanja (*dunyā*) – ne žele više poput svojih prethodnika razumjeti učenost kao sabrane mudrosti prošlih. Uvelike emancipirani, oni tragaju za novim perspektivama i postavljaju nova pitanja svijetu i povijesti. Za njih je vjera u autoritet izgubila značenje. Jedan model sekulariziranja na državnoj razini danas čini Republika Turska. Ona je izgrađena na principu odvojenosti religije od države (*laicizam*). Njezin je stav prema životu najbolje formulirao njezin utemeljitelj Kemal Atatürk (u. 1938): »Znanost je najbolja čovjekova pratiteljica u životu«. Ta izreka stoji na ulaznom portalu Sveučilišta u Ankari kao poticaj mladeži. I u drugim dijelovima islamskoga svijeta (u Indoneziji, Tunisu, Indiji, Alžiru) polagano se nastoji stvoriti klima koja stvara prostor sekularizaciji. Za stvaranje islamski sekularne varijante zalažu se na Zapadu školovane, ali i pod snažnim utjecajem islama oblikovane osobnosti kao što su Muhammad Talbi, 'Ali Merad, Bassam Tibi, Hasan al-Hanafi, Muhammad Arkoun i dr.

Dakle, i u islamskome se svijetu podižu glasovi da se tradicija ne može zastupati u naše vrijeme, »makar se ona sasvim temeljito prevodila u kategorije moderne svijesti«. Za religije karakteristično normativno mišljenje utoliko je važnije u području ortodoksnoga islama ukoliko se u njemu ne povlači nikakva jasna crta razdvajanja između sakralnoga i profanoga. Sakralna se mudrost također koristi za rješavanje profanih problema. To prijeći slobodan razvoj mislî; na svim se razinama može uočiti diktat povijesti. Stoga smo skloni vidjeti u sekularizaciji jednu šansu za budućnost. S. ne znači areligioznost. To s njom povezano puštanje i oslobađanje latentnih sila, koje drijemaju u masama vjernikâ, može imati ljekovit učinak ne samo za islam, već jednako tako i za sve druge religije.

Lit.: Husain S. Nasr, Religion and secularism: their meaning and manifestation in Islamic history, u: *The Islamic Quarterly* 6/1961, 3/4, 118–126; Hans Bracker, Der Islam im Spannungsverhältnis zwischen Orthodoxie und Säkularis-

mus, u: *Ost-Probleme* 18 (1966) 14/15, 418–425; Fazlur Rahman, *Islam and modernity. Transformation o fan intellectual tradition*, Chicago/London 1982. S. BALIĆ

SIMBOL

1. židovski

a) »Nije najvažniji nauk, nego je djelo najvažnije.« Židovstvo je uvijek odbijalo sakramente u smislu bogoslužnih radnji kojima se Bog vezuje i koji za ljude moraju biti obvezatni i neotuđivi, kao što su krštenje i pričest. U milosna sredstva ulazi ispovijed – u teološkom jeziku kršćanske Crkve *symbolon* – koja u obvezatnom i određenom izrazu daje zajedničku vjersku svojinu. Dogma i sakrament tijesno su povezani. U židovstvu se nije razvila jaka potreba za obvezatnom formulacijom ispovijedanja vjere; i Majmonidovih »trinaest članaka vjere« na kraju njegovih komentara Mišne na Sanhedrin X, koji su prihvaćeni u molitveniku i recitiraju se kao pjesma *jigdal* na početku jutarnje molitve i u izvornom obliku izvode nakon završene molitve, služe prije kao predmet osobne pobožnosti nego kao vezivanje pobožnosti pojedinca na tradicijsku formulaciju onoga u što zajednički vjeruju i što zajednički priznaju. Židovska religija bez sakramenta mogla je praktički ostati bez dogme i dati širok prostor raznolikosti u duhovnoj borbi za tumačenje Tore, slobodi učiteljâ i individualnom ostvarenju. Umjesto za dogmatsku restrikciju i zatvorenost zajednice, razne religijske struje u židovstvu nadmeću se i prepiru oko pravog ispunjenja Božje zapovijedi – *micve*. Naime, kao i prije, načelo iz Mišne izražava opće uvjerenje: »Nije najvažniji nauk, nego je djelo najvažnije« (Avot I,17).

b) »Gledanje vodi k sjećanju.« Bogoštovlje bez slike, koje se u starom Izraelu probilo unatoč otporima naravne religije u svojem okruženju, nastavilo se i u poslijebiblijskom židovstvu. No osuđivanje štovanja slika (Izl 20,3 i d.; 34,17; Pnz 5,8 i d.; 4,15–31; 27,15) nije isključilo svijet slika. Njegovo *središte* treba za židovsku zajednicu biti samo bez slika. Ono ostaje utočištem izabranoga naroda (usp. Izl 20,2 i d.; Hoš 13,4; Iz 45,21; Ps 81,11 s Iz 44; Ps 115). Službu Bogu bez lika ne može se na bitnim mjestima nipošto odreći nekih predmeta i pojava kao čutilnih znakova (*symbolon*, Mudr 16,6) kojima su biblijska i talmudska tradicija pripisivale dalekosežno značenje: Tora određuje nošenje resa (*cicit*, Br 15,38) na »skutovima njihovih haljina« te objašnjava njihovu funkciju: »Imat ćete rese zato da vas pogled na njih sjeća svih NJEGOVIH zapovijedi, vršite ih« (redak 39). Učitelji židovstva smatrali su »s.« resa veoma važnim, pa su odlomak s tim propisom odabrali za završetak čitanja *Šema* (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Br 15,37–41) kao najstarijega i najtemeljitijeg dijela svakodnevne jutarnje i večernje molitve (b Berahot 12b): izvršenje propisa o *cicitu* treba ljude stalno podsjećati na cilj židovske etike: »Budite sveti, jer svet sam JA, Bog vaš« (Lev 19,2, usp. 11,44; 20,7 i d. 26). Mudraci su podučavali o putu onamo: »Gledanje vodi k sjećanju, a sjećanje k djelu« (b Menahot 43b). Obećavali su da će to »svakomu tko poštuje propis o *cicitu*, (Bog) pripisati u zaslugu, kao da pozdravlja *šekinu* (nazočnost Božju)« (Sifre Br 15,39, usp. j Berahot I,3a; b Sota 17a; Menahot 43b; Hulin 89a). Ako u samim simbolima i nema riječi i zahtjeva, njihovi motivi nisu uvijek transparentni. To se tiče i istaknutoga starog sedmokrakog svijećnjaka (*menora*) (Izl 25,31 i d.; 37,17 i d.). U njemu su Filon Aleksandrijski (*De vita Mosis* 3, § 9) i Josip Flavije (*Antiquitates judaicae* III,6,7) vidjeli s. sedam planeta. Doduše, to se objašnjenje nalazi i u Midrašu s još jednim, prema kojemu sedmokraki svijećnjak odgovara sedam dana u tjednu (Bemidbar raba XV,8,2); ipak je prevladalo rabinsko gledište prema kojem Izrael u svijećnjaku, uglavnom u stalno gorućoj »zapadnoj« svjetiljci posjeduje zalog, znak Božje prisutnosti u svojoj sredini (Sifra Lev 24,3; b Šabat 22b; Menahot 86b). Učenjaci su čak simbolički objasnili savjesnu poslugu svijećnjaka: »Bog reče: Nije mi potrebno vaše svjetlo, nego vi meni morate svijetliti kao što sam i ja vama svijetlio kako bih vas uzdignuo nad sve narode, pa su rekli: Vidite kako Izraelci svijetle onome koji svijetli svima« (Bemdibar raba XV,8,2, usp. Šemot raba XXXVI,27,20). Dok su stari izvori ubrajali i ormarić za čuvanje Tore samo u posve funkcionalne dijelove namještaja u sinagogi («ormar«, M Taanit II,1; Megila III,1, »kovčeg«, Tos. Jadajim II,12), ne spominjući molitve pri vađenju Tore (M Joma VII,1; Sota VII,1) i šuteći o spremanju Tore, »uzimanje i spremanje Tore« oblikovali su se od srednjega vijeka kao svečane radnje (Soferim XIV,8–14).

Umjesto ormarića javlja se »sveta škrinja« (*aron ha-kodeš*) koja, zajedno sa svitcima Tore koji se u njoj čuvaju, upozorava na Božju stvarnu prisutnost u zajednici (Br 10,35 i d.). Iz blagdanske godine potječu simboli ovnova roga (*šofar*) u koji se puše na Novu godinu i kojim na »sudnji dan« Bog podsjeća na Abrahamovu žrtvenu spremnost (Post 22,13; M Roš ha-šana III,2–5; b 26b–27a), blagdanski stručak (*lulav*) na Blagdan sjenica, za koji postoje mnogobrojna tumačenja (Vajikra raba XXX, 23,40) te plod iz roda citrusa (*etrog*) na Blagdan sjenica kao simbol Adamove jabuke (b Suka 34b; 46b; M III,4;IV,7; Berešit raba XVI,2,9). U mnoštvu simbola na grobnim kamenima očituju se odnosi što su ih pokojnici održavali sa svojom okolinom.

Lit.: E.L. Ehrlich, *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*, 1959; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period I–XII*, 1953–65; G. Scholem, Das Davidschild, u: *Judaica I*, 1963,75–118; isto, *Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik*, u: *Judaica 3*, 1977, 98–151; isti, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, ²1977; *Encyclopaedia Judaica* 15, ⁴1978, 568–78; H. Shanks, *Judaism in Stone. The Archeology of Ancient Synagogues*, 1979; L. I. Levine, ed., *Ancient Synagogues Revealed*, 1981; A. Levy, *Jüdische Grabmalkunst in Osteuropa, o. J.*; J. Heřman, *Jewish Cemeteries in Bohemia and Moravia, o.J.*

D. VETTER

2. kršćanski

U NZ se unatoč utjecaju apokaliptičkih vidovnjaka iz kulturalne okoline u smislu »Čuj, Izraele« (Mk 12,29 = Pnz 6,4) kao mediju jednoznačno daje prednost onomu što se čuje, a ne onomu što se vidi. Pavao koji je imao mistička iskustva (usp. 2 Kor 12,1–4) ipak je u prvi plan stavljao »riječ vjere« koja se mora čuti propovijedanjem (10,14). Ta prednost riječi obilježila je do danas prije svega protestantsku teologiju. Pa ipak, Isusova propovijed bitno je određena slikovitom usporedbom i prispodobama koje pričaju i koje hoće posvijestiti blizinu Božjega kraljevstva i privesti odgovarajućem djelovanju. Bilo bi, dakle, suvišno htjeti konstruirati spor između onoga što se vidi i onoga što se čuje, jer su obadva, dok se događaju u vjeri, nazvana blaženima (Mt 13,16).

Upravo je o vječnoj Božjoj riječi kazano »I mi smo promatrali slavu njegovu« (Iv 1,14) i o vječnom životu da »se očitovao, mi smo ga vidjeli« (1 Iv 1,2). »Ali kad se očitova dobrota Boga, našega Spasitelja, i njegova ljubav prema ljudima« (Tit 3,4): »Uistinu, njegova se nevidljiva svojstva, njegova vječna moć i božanstvo, promatrana po njihovim djelima, opažaju od postanka svijeta« (Rim 1,20). Tako kršćanska teologija simbola ima korijen u učenju o postanku, ali postiže svoj puni razvitak u Kristovu utjelovljenju kao temeljnom posredniku objave. Za razliku od čistog znaka čija valjanost počiva na sporazumu, sve može biti s. u smislu indirektnog posvjedočenja Božje stvaralačke djelatnosti; pa ipak kršćanski prasimbol je sam Krist kao »slika Božja« (2 Kor 4,4) i kao »prvorođenac svakoga stvorenja« (Kol 1,15). Živeći prema Kristu, trebamo biti »preobraženi u istu sliku« (2 Kor 3,18; usp. 1 Kor 15,49; Rim 8,29; Kol 3,10).

Iako su rani kršćani najprije preuzeli neprijateljski stav koji su Židovi imali prema slikama – jer ne može biti adekvatne slike jedinoga Boga – razvojem obreda nametnula se nužnost da se ne prikazuje samo sam Isus kao Dobri pastir i ribar ljudi nego i da se simbolički prikriju i slikovito izraze temeljni sadržaji vjere – da li zbog držanja u tajnosti ili u prilog nepismenih u zajednici. Od katakombi do današnjih nadgrobnih spomenika nameće se ovaj jezik simbola i on nije lišen teološke osnove. Pa ipak, čak u istočnoj Crkvi koja je sklona slikama, bio je žestok spor oko slika i još u vrijeme reformacije značajnu su ulogu igrali ikonoborci. Dok je katoličkom kršćaninu lako ponovo naći načelo utjelovljenja u sakramentima i primjenjivati ga na samu Crkvu, protestanti su suzdržaniji kada je u pitanju priznavanje djelotvornosti simbola kao nužnih posrednika vjerskog ispunjavanja. Pa ipak, duhovna djelatnost simboliziranja odgovara tjelesnosti i potječe iz tjelesnosti čovjekova postojanja; i moderna dubinska psihologija pokazala je da produkcija i obrada simbola u snu i obredu ima nužnu ljekovitu funkciju, jer samo tako dolazimo do zapažanja temeljnih vrijednosti i osmišljenih sadržaja svoga života. Da bi ostali živi, simboli moraju posredovati iskustvo, a njihova sadržina istine neprestano se obnavlja stvaralačkom snagom metafore i pripovijedanja.

Lit.: W. Heinen (Hrsg.), *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969; C. G. Jung i dr., *Der Mensch und seine Symbole*, 1968; P. Ricoeur/E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.

J. MAY

3. islamski

Jedan suvremeni mislitelj islama primjećuje: Kuran je središte kruga, »od kojega različiti teološki naučni sustavi polaze u nepodudarnim linijama« ('Abdarrahmān Badawī, Phänomenologie des Islam, u: *Theologische Zeitschrift*, 161/3 [Tübingen 1981], 163). Izvedivo hermeneutičko mnoštvo u znatnoj se mjeri može svesti na osebujnosti jezika Kurana. On je djelomice simbolički. Sam Kuran svraća pozornost na to da se mnogi od njegovih iskaza trebaju razumjeti kao usporedbe, metafore ili simboli (*al-mutashābihāt*). Više sura započinje tajnovitim slovima, u kojima komentatori Kurana vide različite simbole. *Ali Šerijati* (u. 1978) smatra da »je simbolički jezik vrijednosno postojaniji od laičkoga svagdanjeg jezika koji je lišen svake misterioznosti«. »Religija ili pak smjer mišljenja, koji sve činjenice i značenjske sadržaje želi opisati laičkim jezikom, ima manju šansu preživljavanja ili čak nadvremenoga djelovanja. Tomu je tako zato što se oslovljeno slušateljstvo sastoji od različitih ljudi i staleža i zato što generacije i doba, razine obrazovanosti, mentaliteti i karakteri, međusobno razdvajaju životni osjećaj i društvene realnosti« (Badawī, 162).

Tijekom povijesti, simbolika kuranskoga jezika i različiti oblici egzegeze uvjetovali su višeslojnu sliku svjetskog islama. Stoga je promašeno govoriti o njemu kao o nekoj jednostavnoj ili čak monolitnoj religiji. Jedino u sunitskome islamu postoji niz osjenčenja. Ona počinje tolerantnim i širokogrudim shvaćanjem religije kod *murdžijita*, koji su i nemuslimanskim vjernicima priznavali udio u spasenju i Božjemu zadovoljstvu, a koja završavaju u uskogrudnom vjerovanju u slovo rigorista ekstremne vrste kakvi su hanbeliti. *Murdžijiti* su jedna od najstarijih islamskih škola. Oni su zastupali uvjerenje da je samo u nadležnosti Boga suditi o etičkoj i religioznoj vrijednosti drugih ljudi. Borili su se protiv diskriminirajućega tretmana novoobraćenih i u svom su načinu razmišljanja išli tako daleko da su čisto i duboko, pa i neizrečeno religiozno uvjerenje smatrali indicijom pripadnosti islamu i time promicali nešto poput teze o »anonimnom muslimanu«. Ta je škola u međuvremenu nestala (J. Christoph Buergel/Franz Alleman, *Symbolik des Islam. Tafelband*, Rudi Paret, *Symbolik des Islam*, Stuttgart 1958).

Simboli su omiljeni jezik dervišâ i religioznih pjesnika. Jedan od najvećih u novije je vrijeme bio *Muhammad Iqbāl* (u. 1938). Simbolika je svetih tekstova išla na ruku stvaranju sekti. Jednu takvu sektu čine npr. *hurufije* a nastala je krajem XIV. stoljeća. U njihovoj gnostičko-kabalističkoj slici svijeta veliku ulogu igra simbolika slovâ. Otuda ime *hurūfī*, što znači isto što i »tumačitelj slovâ«. Ta se sekta smatra krivovjernom. S. BALIĆ

SLAGANJE

islamski

S. (idžma) je treći izvor islamskoga nauka. Njegova se narav sastoji u tome da se priznati učenjaci jednoga doba, koji imaju sposobnost samostalnog donošenja odluka, *međusobno neovisno* slože o nekom otvorenom vjerskom pitanju. Nasuprot tomu, nikakvoga pravnog učinka nema s. koje je postignuto koncilijarnim savjetovanjima. Metoda argumentiranja, koja treba dovesti do konsenzusa, u prvom se redu oslanja na prva dva izvora nauka: na → Kuran i na → *sunu*. Ona u daljnjem tijelu slijedi primat uma. S. se može artikulirati u riječi ili u pismu. I trajno prešutno odobravanje ili suglasna praksa mogu praktično steći kvalitetu slaganja. Svoju legalnost s. crpi iz jedne izreke vjerovjesnika, po kojoj muslimani nikada neće zapasti u neki, iz temelja pogrešan sud.

Prešutnim slaganjem podnošljivi je status gotovo u cijelom islamskom svijetu dobilo štovanje svetaca, premda ga islam osuđuje. S. ne mora nužno važiti svugdje u islamskome svijetu. Njegova se pravosnažnost zgodimice proteže na široka područja, u kojima svoj utjecaj imaju učenjaci određenih škola. Vahabiti, moderna grana hanbelitske škole, pravno obvezatnim smatraju samo s. Muhamedovih sljedbenika. S. BALIĆ

SLOBODA

1. židovski

S. se u hebrejskoj Bibliji ne javlja kao statična veličina; naprotiv, često se pojavljuje kao *proces* koji se jezično ostvaruje na različite načine. Pritom je bitno djelovanje dijaloga u

pregovorima Boga i Izraela. Obećanje Boga potlačenom narodu: »Zato sam sišao da ga izbavim iz šaka egipatskih i odvedem ga u onu zemlju...« (Izl 3,8) odgovara nakon ispunjenja obećanja hvalom Bogu: »Zapjevajte MU, jer se slavom proslavio. Konja s konjanikom u more je survao« (15,21, usp. 15,1). I prozno izvješće u Izl 14 sadrži tu paralelu između poziva: »... vidjet ćete što će ON učiniti da vas danas spasi... Borit će se za vas« (14,13 i d.) i Izraelova ponašanja: »... narod se poboja NJEGA i povjerova MU« (14,31). Tako se narod drži između Božje upute za spas, koja prethodi najavi Saveza i obećanju da mu je Izrael »predraga svojina između svih naroda« i »Vi ste vidjeli što sam učinio Egipćanima; kako sam vas nosio na orlovskim krilima i k sebi vas doveo« (Izl 19,4–6) i Izraelove spremnosti na poslušnost: »Vršit ćemo sve što je ON naredio« (Izl 19,8, usp. 24,7). No, prije svega, to označava paralelno, čvrsto povezivanje Božjega oslobodilačkog djela s Izraelom : »JA sam Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva« i Izraelove slobodne odluke da izvrši ono što mu je zapovijedeno, »Dekalog« Izl 20,1–17. Naime, razgovor vođen između »mene« zakonodavca i »tebe«, tj. Izraela koji je pozvan na *odgovornost* u povijesti pretpostavlja samoodredenje oslovljenika u svim njegovim postupcima i djelovanju, njegov slobodni izbor da dobro, koje Bog hoće, hoće i on i čini ga te da zlo, koje Bog prezire, izbjegava u mišljenju i djelu: »... pred vas stavljam: život i smrt, blagoslov i prokletstvo. Život, dakle, biraj...« (Pnz 30,19). Jasno je rečeno da Bog ne želi ropsku poslušnost zbog straha od kazne, nego slobodnu podredenost njegovoj volji koja se zbiva u ljubavi i odanosti njemu: »Zato ljubi NJEGA, Boga svoga, svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom snagom svojom! Riječi ove što ti ih danas naredujem, neka ti se urežu u srce« (Pnz 6,5), »... ljubeći NJEGA, Boga svoga, slušajući njegov glas, prianjajući uz njega... Ta on je život tvoj, tvoj dugi vijek...« (30,20). Povijest ne pogađa čovjeka kao neopoziva sudbina; Biblija je opisuje kao realnu pokretačku snagu uzajamnog odnosa slobodnoga Boga i čovjeka slobodnoga po svojoj volji. Prorok Jeremija vidio je kako lončar obrađuje ilovaču na lončarskom kolu (Jr 18,1–12): dok se okretalo donje kolo, na gornjem su se oblikovale posude. Uspjele su ostale, neuspjele su se bacale i iznova oblikovale. Lončarski rad stvarao je gledatelju objaviteljsku prispodobu: na isti način radi Stvoritelj na povijesnim osobama i sudbinama naroda. No njegova stvorenja mogu po svojoj volji sama htjeti, sama činiti i postupati. Slobodnom voljom dotiču djela Stvoriteljeva; u slobodi svoje gradnje i uništenja on na to reagira. »Pokajat će se« za dobro koje im je namijenio ako se ljudi okrenu od njega (18,10); »pokajat će se« za zlo koje im je namijenio ako mu se obrate (18,8). U toj uzajamnosti djelovanja na obraćenje može odgovoriti smilovanje: »Ovako govori ON: Evo, spremam vam zlo (poput lončara) i snujem protiv vas osnove. Vratite se, dakle, svaki sa svoga zlog puta i popravite svoje putove i svoja djela!« (18,11). Tajna tog ophođenja Boga i čovjeka jest i izražava se u moći, stvorenoj u čovjeku, da uvijek može odabrati put. Budućnost nije utvrdena. Čovjek treba u povijesti postati Božji sugovornik, koji potpuno slobodno može doći k njemu, koji se, i kad najviše posrne, može vratiti k njemu (Jr 7,3; 26,13; 35,15; Hoš 14,2 i d.; Ez 18,30 i d.; Jl 2,12 i d.; Jon 3,8 i d.). Čovjek s pravom iskorištava slobodu koju mu je dao Bog ako se njome koristi za ispunjenje Stvoriteljeve namjere (Post 1,27, usp. Lev 18,5).

Na bibilijskoj osnovi učitelji židovstva u svim razdobljima shvaćali su slobodu kao moralnu zadaću koju Bog ucjepljuje u život svakoga čovjeka kako bi je čovjek izvršio. Mudraci su poučavali dragovoljnu podredenost: »Ne budite poput slugu koji služe gospodaru s namjerom da dobiju nadnicu, već budite sluge koji služe gospodaru bez namjere da dobiju nadnicu« (M Avot 1,3). Ustrajali su na čovjekovoj samostalnosti: »Sve je u rukama Neba (= Boga), osim straha Božjeg« (b Berahot 33b; Megila 25a); ljudska s. postoji unatoč Božjem sveznanju: »Sve je predvidio (Bog) i dao slobodu izbora (*harešut)*« (M Avot III,16). Taj je problem poslije komentirao Majmonid: »Svaki je čovjek gospodar svojih djela i postupaka; ako je pošao dobrim putem i želi biti pravednikom, ima slobodu izbora, ako je pak pošao zlim putem i želi biti zlikovcem, i tada ima slobodu izbora... Nemoj da ti padaju na um brbljarije glupana među poganima i budala među Izraelcima da Bog sudi čovjeku prije njegova rođenja, da postupa pravedno ili nepravedno.

Nije tomu tako... Nitko ga ne može prisiliti da mu određuje kojim će poći od ta dva puta, nego on sam odlučuje prema svojoj pameti kojim putem želi poći« (Mišne Tora, Hilhot tešuva V,1–3). Rabini su oblikovali zadaću odgovorna čovjeka: »Tko je jak? Tko svladava svoj poriv« (M Avot IV, 1; usp. b Avoda zara 19a; Berahot 5a; Hulin 44b). Srednjovjekovni religijski filozofi poučavali su »da je Bog čovjeku dao sposobnost da mu služi... da mu je dao slobodu volje u vlast i da mu je zapovjedio izabrati dobro« (Saadja, Emunot vedeot IV,2): »Čovjek u duši nalazi moć da među mogućim stvarima vrši i postupa zlo« (Jehuda Halevi, Kusari V,20); »Čovjekova djela potpuno su prepuštena njegovoj slobodnoj volji, on ih može izvršiti ili zanemariti« (Nahmanid, komentar Post 22,1); oni su se okrenuli protiv onih »koji niječu slobodu volje... ne samo sa stajališta židovstva, nego zato što je to po sebi krivo i nemoralno« (Josef Albo, Ikari I,9). To znači: »O čudorednoj volji čovjeka ovisi sudbina čovjeka« (E. Auerbach, *Prophetie*, 1920, 67); jer: »Za ono što traži, Bog daje i snagu« (S. R. Hirsch, *Choreb*, 1837, pogl. 79, 519). Stoga riječ staraca nije izgubila značenje: »Nećeš naći nikoga uistinu slobodnoga (Ben-Chorin) osim onoga koji se bavi izučavanjem Tore (talmud tora)« (M Avot VI,2).

Lit.: *Die Lehren des Judentums* I, 1928, 68–79; E. E. Urbach, *The Sages*, 1975, 255 i d.; 421,482. D. VETTER

2. kršćanski

S. je riječ koja kao i odgovarajući pridjev »slobodan« ima različita opisna značenja koja se često samo neodređeno razlikuju jedna od drugih, a upotrebljava se u različitim kontekstima u vrlo pozitivno ocijenjenom smislu. Kao tipični uzorci mogu se međusobno razlikovati značenja koja slijede:

a) Vanjska i unutarnja s. djelovanja: Tko nije vezan, slobodno se kreće ovamo ili onamo; tko ne pati od neodoljive agorafobije, ući će ili neće ući u neku veliku punu dvoranu. Pod slobodom djelovanja razumijeva se prirodna ili institucionalna moć nekog čovjeka da postupi ovako ili onako. Institucionalna s. djelovanja predstavlja poseban slučaj vanjske slobode: Tko je neoženjen i ispunjava ostale uvjete, po zakonu je slobodan oženiti se ili ne; nasuprot tomu, oženjeni ne posjeduje ovu institucionalnu slobodu; on je jedino slobodan u prirodnom neinstitucionalnom smislu sklopiti izvanbračni odnos. Gotovo uvijek kad govorimo o bilo kakvoj slobodi, mislimo na ovaj oblik slobode djelovanja. S. izbora radnog mjesta, zvanja, mjesta stanovanja, supružnika, s. mišljenja i tiska, s. političkog opredjeljenja, s. udruživanja, s. stranačkog djelovanja, vjerska s. – sve se one mogu okarakterizirati kao s. djelovanja. Slobode takve vrste mogu biti ograničene ili sasvim poništene unutarnjom ili vanjskom prisilom, kao i institucionalnim uredbama. Gotovo sve slobode djelovanja mogu se ocijeniti kao pozitivne u izvan-moralnom smislu. Zato se npr. psihoterapeut trudi ukloniti unutarnje prisile svoga pacijenta. Ako su slobode djelovanja ograničene ili poništene vanjskom prisilom ili institucionalnim uredbama, tada se to svaki put mora posebno opravdati. Moralna pravila ne ograničavaju slobodu djelovanja nego je pretpostavljaju, jer zahtijevaju da ne činimo drugačije, makar to možemo.

Prirodna s. djelovanja, u smislu koji je opisan, dopuštena je na jednak način i životinjama. Ako nekog psa stavimo na lanac, ograničavamo njegovu slobodu kretanja. Već sama činjenica da životinjama dajemo slobodu djelovanja, a pritom ih ne držimo moralno odgovornima, pokazuje da sama s. djelovanja nije dostatan nego najviše nužan uvjet za moralnu odgovornost. Svaka s. djelovanja određena je brojnim čimbenicima; njezino aktiviranje kod čovjeka bitno ovisi i o tome da on upravo tako hoće, a ne drugačije. Ako treba postojati neki nedeterminirani oblik slobode koji daje temelj za moralnu odgovornost, morao bi se tražiti na području htijenja.

b) S. prvenstvenog izbora: Ima li dakle situacija u kojima netko, u smislu da može htjeti ovako ili drugačije, kategorički sam određuje smjer svoje volje? Najprije se čini da ovdje moramo odgovoriti s jasnim ne. Jer, i ono što hoćemo, obično je determinirano i to ne samo svim onim čimbenicima koji u nama djeluju kao spontane (iracionalne) pokretačke sile nego i motivima koji mogu vrijediti kao (racionalne) procjene za izbor naših stavova i postupaka. Liječnik, koji pred očima ima samo zdravlje svog pacijenta, ne može pod inače istim okolnostima drugačije postupiti nego propisati mu onu terapiju koju drži najuspješnijom. Kad bi

on – racionalnim prosuđivanjem – predložio neku drugu terapiju, tada bi sigurno uzimao u obzir barem još jedno drugačije procjenjivanje nego što je zdravlje (npr. gledao bi na troškove). Prema tomu, s. prvenstvenog izbora nalazi se u čovjekovoj moći da racionalnim procjenama prosudi jesu li alternative za djelovanje i zauzimanje stava bolje ili manje dobre, loše ili manje loše, pa da ih prema tomu izabere. Između alternativa za djelovanje i zauzimanja stava prihvaća se dakle komparativan odnos: dobro/bolje ili loše/lošije. Ovaj oblik slobode svojstven je čovjeku naspram životinje; on nije ništa manje determiniran, racionalno determiniran, svaki put po mjerilima vrijednosti na koje se oslanja. Determiniranost izbora nije u tom slučaju uzrok djelovanja nego nužnost za finalno strukturiranje htijenja. Svaki izbor, koji bi se s pravom mogao opravdati primjenom poredbenih ocjenjivačkih riječi, oslanja se na mjerilo koje je logično bilo prethodno prihvaćeno kod izbora i stoga je u navedenom smislu determinirani prvenstveni izbor. S. prvenstvenog izbora sastoji se prema tomu u uvjetnom »moći htjeti drugačije«, tj. biratelj bi mogao i drugačije izabrati da se odlučio osloniti na neko drugo mjerilo. Takav je izbor slobodan ako njegov rezultat nije utvrđen odrednicama koje su uzrokovale djelovanje, ali je i determiniran, ako je njegov rezultat unutarnjom logikom htijenja ciljno-uzročno unaprijed utvrđen.

S. prvenstvenog izbora također je visoka izvanmoralna vrijednost. Ona očigledno može biti ograničena ili poništena svim onim čimbenicima koji priječe ili onemogućuju razborit sud. Tu se ubrajaju npr. nedostatna zrelost, neuroze, psihoze, zablude, nedostatak suosjećanja, oskudna mašta, sljepilo za vrijednosti i indoktrinacija. Nesumnjivo je jasno da izbori koje moramo svakodnevno činiti pripadaju tom tipu finalno determiniranoga prvenstvenog izbora. Činjenica da se pritom može raditi o moralnim problemima, ništa po sebi ne mijenja na njihovu značaju; međusobno se odmjeravaju upravo samo moralno važni razlozi. Gotovo sve što se kaže u normativnoj etici, tiče se prvenstvenog izbora. Pitanje o ispravnome, dakle, u pravilu, pitanje o čovjekovu dobru i o najboljem mogućem načinu da se ono ostvari, nije ništa drugo nego pitanje o ispravnom prvenstvenom izboru. Cijena takvog prvenstvenog biranja može biti vrlo visoka – ako se npr. radi o ljudskim životima – i onaj koji ih mora učiniti može biti u danim okolnostima time teško opterećen. Pa ipak, to ništa ne mijenja na stvari da je pritom riječ o determiniranim izborima u odnosu na onaj izbor kod kojega se još ne može u pravom smislu postaviti pitanje o moralnoj odgovornosti, o krivnji ili ne-krivnji.

c) S. odlučivanja: No, može li se zamisliti jedan jedini slučaj nedeterminiranog izbora između dvaju različitih stajališta ili načina djelovanja? Izbor kod različitih terapija određen je između ostaloga kriterijem najvećega mogućeg izgleda da neka terapija uspije. Ovaj se pak kriterij dade svesti na nadređeni kriterij liječnikove brige o svojim pacijentima. Kada bismo na taj način mogli beskrajno dugo ići dalje ili kada bismo konačno stigli do jedinoga najvišega, kriterija, tada bi stvarno bio nezamisliv nedeterminirani izbor. Ali to nije slučaj. Jer, npr. u osnovi liječnikove brige za svoje pacijente može ležati jedan od dvaju posljednjih suprotnih motiva: Liječnik misli na njihovo zdravlje (ali i na sve drugo), misli samo na sebe (npr. da bi mogao primjereno dobro zaraditi), tj. pokreće ga pristrani egoizam ili nepristrana dobronamjernost prema pacijentima tj. nepristrani altruizam (vrijednosno formulirano: iz sebičnosti ili iz nesebičnosti). Prema tomu, moralna praalternativa glasi: nepristrana ljubav ('Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe.') ili pristrani egoizam, u ćudorednom smislu dobro ili loše, moralno ili nemoralno. Pritom ne mislimo da je ćudoredno dobar čovjek bolji od ćudoredno lošega ili da je nesebičnost viši moral naspram sebičnosti, nego smo uvjereni da je stav nepristranosti ili nesebične ljubavi jednostavno dobar, a egoizam, naprotiv, jednostavno loš. Nesebičnost i sebičnost shvaćaju se kao suprotna najviša mjerila svih prosuđivanja i postupanja. Dakle, ovisno o tome na koji se od ovih dvaju mjerila netko oslonio kod svojih prvenstvenih izbora, može doći do različitih načela po kojima postupa. Prema tomu, kada bi u kategoričkom smislu uopće bilo slobodnog izbora s nedeterminiranim rezultatom, tada bi mogla biti riječ samo o ćudorednoj temeljnoj odluci između obadviju praalternativa nesebičnosti ili sebičnosti. Kao sloboda odlučivanja mogla bi se označiti moć čovjeka da sam po sebi odredi

najviše mjerilo svakoga svog praktičnog prosuđivanja i postupanja kao nepristranost (nepristranu ljubav) ili kao egoističnu pristranost. Na njoj bi se tada konačno temeljila sva ćudoredna odgovornost za naše mišljenje, postupanje i dopuštanje. Filozofski spor oko slobode volje i ćudoredne odgovornosti dade se svesti na ovo pitanje: Je li ili nije u našoj moći da sami određujemo najviše stajalište svoga htijenja i djelovanja kao nepristrane ljubavi ili pristranog egoizma?

Može li se dokazati i na koji način činjeničnost te vrste slobode, neka ovdje ostane neriješeno. U svakom slučaju ona će se morati pretpostaviti kada je u pitanju iskustvo ozbiljnog iskušenja. Poziv na obraćenje u SZ i NZ i zahtjev koji se stalno ponavlja da se ispuni zapovijed ljubavi prema Bogu i bližnjemu, razumljivi su samo uz pretpostavku da je takva s. moguća. Ako je takva s. dana, tada može biti samo sasvim dana. Ona se ne da zamisliti kao ograničena u onom smislu kako mogu biti ograničene s. djelovanja i s. prvenstvenog izbora. Čak i kada su te slobode vrlo jako ograničene, još uvijek može biti slobode odlučivanja; primjerice, i potpuno nepokretan čovjek, koji je lišen svih mogućnosti djelovanja, može biti u ćudorednom smislu dobar čovjek.

d) S. postojanosti: Premda se u NZ izričito ne govori o slobodi odlučivanja, ipak prije svega Pavao izričito govori (npr. Rim 8,21: »... u slobodi slave djece Božje«) o četvrtom obliku slobode koju treba razumjeti kao ispunjenje slobodne odluke. Smisao slobodnog odlučivanja sastoji se u tome da iza sebe ostavimo neodlučnost i da se čvrsto držimo stajališta morala ili nesebične ljubavi, dakle, da postignemo postojanost u ćudoredno dobrome, koja se po sebi više ne može poništiti, jer smo je slobodno htjeli. Pod slobodom postojanosti shvaća se prema tomu čovjekova moć da se unutarnjom konzistencijom, koju je slobodno htio, pridržava svoje odluke za ćudoredno dobro.

Postojanost u ćudoredno lošem označavamo kao ćudorednu krivnju. Ona također predstavlja oblik nužne ili determinirane slobode. Njezina nužnost u svakom slučaju ne proizlazi iz vanjske ili unutarnje prisile nego iz slobodnog samoodređenja – zbog čega se ovaj oblik nužnosti prema zlu može također pokrivati rijeČju »s.« koja se ovdje jednako tako primjenjuje kao pozitivno ocijenjena riječ. Isus govori o toj postojanosti kad kaže da dobro stablo može donositi samo dobre plodove. Na temelju te unutarnje nužnosti Pavao može o slobodnima u Kristu istodobno reći da su Kristovi sluge.

Još nekoliko riječi o *strukturama* slobode odlučivanja i postojanosti: Naše odlučivanje i iz toga proizašla slobodno usvojena postojanost odnose se na oba najviša razloga određivanja svekolikoga ćudorednog prosuđivanja i postupanja: na nesebičnu nepristranost i sebičan egoizam. Zato oni uvijek mogu biti samo potpuni ili obuhvatni u tom smislu da nitko ne može u svojoj temeljnoj postojanosti biti djelomično nepristran i djelomično egoističan, djelomično dobar i djelomično loš. Ćudoredan zahtjev je, unatoč svojoj višestrukoj diferenciranosti u konkretnim pojedinačnim sadržajima, uvijek samo jedan: Tko iz moralne osvjedočenosti slijedi neku pojedinačnu zapovijed, on hoće slijediti istodobno i sve ostale. Osim toga, kod slobodnog se odlučivanja radi o prihvaćanju, odnosno odbijanju nekoga kategoričkog zahtjeva: bezuvjetno se trebamo odlučiti za nesebičnost i protiv sebičnosti. Zato odlučivanje i iz njega proizašla postojanost mogu biti uvijek samo definitivno zamišljeni, jer je samo uvjetno prihvaćanje nekoga kategoričkog zahtjeva jednako njegovu odbijanju. No, kako je tada moguće da svaki moralno dobar čovjek nije uvijek dobar i svaki moralno loš čovjek nije uvijek loš? Kako tada još može biti nekog napretka u dobru i daljnjeg srozavanja u zlu? Kako je tada moguće da onaj koji se odlučio za dobro može još biti u iskušenju, a krivac pozivan na obraćenje? Kako to da dobar tada ne čini samo dobro, a loš samo loše? Da bismo odgovorili na takva pitanja, moramo prvo prihvatiti da ćudoredna odlučivanja i postojanost u njima, koja iz toga proizlazi, mogu biti različite egzistencijalne dubine i drugo, da izviru centralno ili periferno iz slobodnog Ja.

U metaforičkom načinu govora o različitoj egzistencijalnoj dubini odlučivanja i postojanosti drži se da se mi kao slobodne osobe možemo, doduše, uvijek samo sasvim zalagati za dobro ili loše, ali ipak ne cjelokupno (totus, sed non totaliter). Odlučivanje i postojanost imaju raz-

ličite stupnjeve dubine; tako se mora svako ozbiljno iskušenje (koje se pozitivno mora razumjeti kao mogućnost provjeravanja) – ako se ono uopće treba doživjeti kao iskušenje – staviti egzistencijalno dublje nego što dopire dosadašnja postojanost. To što se misli pod osobno centralnim i perifernim odlučivanjem i postojanošću, najjasnije osjećamo kod fenomena slabosti volje ili kod ćudoredne nedosljednosti: Kada načelno potvrđujemo ćudoredan stav, a ipak ga ne uvažimo. Katolička moralka govori o takvom pristajanju na nešto što se iz dna duše odbija kao o »lakom grijehu«. Time hoće reći da se tu, doduše, radi o slobodnom pristajanju na krivo ponašanje i o krivom stavu, ali ne o takvom koji izlaže opasnosti moralnost čovjeka u cjelini – u potonjem slučaju govorila bi o »smrtnom grijehu« ili »teškoj ćudorednoj krivnji«. Takvo pristajanje nije zamišljeno ni kao konačno ni kao potpuno nego samo kao privremeno i bez prave privole. Očevidno se taj fenomen polovičnosti provlači kroz cijelo područje ćudorednosti: neki egoist može na nedosljedan način učiniti dobro. Za taj fenomen, koji je već odavno primijećen, nije se dosad ni u kršćanskoj moralci ni u etici razvilo nikakvo primjereno nazivlje. Tu bi se moglo govoriti o ćudorednosti u pripremnom smislu i tako je terminološki razlučiti od ćudorednosti u punom i pravom smislu. Ćudorednost u pripremnom smislu bila bi neka vrsta predstupnja ili oblik uvježbavanja ćudorednosti u punom smislu, kako u dobrome, tako i u lošemu. Tada bi ćudorednosti u pripremnom smislu, slikovito govoreći, odgovaralo slobodno stajalište, koje bi se moglo, s obzirom na slobodnu jezgru osobe, lokalizirati kao periferno, a ćudorednosti u punom smislu, kod koje se radi o konačnom i potpunom ostvarenju onoga do čega čovjeku treba biti stalo, odgovaralo bi stajalište koje proizlazi centralno iz slobodnog Ja.

Lit.: B. Schüller, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966; R. Ginters (Hrsg.), *Freiheit und Verantwortlichkeit*, Düsseldorf 1977 (Textsammlung); U. Pothast (Hrsg.), *Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M. 1978 (Textsammlung).

R. GINTERS

3. islamski

Potpuno odgovorna s. čovjeka, prema kojoj se etički i religiozno može prosuditi njegov način djelovanja, i slobodan razvoj stvaralačkih moći čine pretpostavke svjesnoga religioznog života. Budući da skolastička egzegeza Kurana polazi od pretpostavke da je Kuran suma svih istina u zemaljskim i nebeskim stvarima i da se sastoji od vječno važećih, Božjih iskaza, ona ometa razvoj slobodnih duhovnih moći. Sam Kuran, nasuprot tomu, nigdje ne ističe zahtjev da bude suma svih istina. Muhamedov primjer također nije dovoljan za pružanje odgovora na sva pitanja složenoga života. Ono što se iz ovoga primjera može polučiti za cjelokupnu budućnost jedino je duh kojim je nošena vjerovjesnikova snaga i spremnost za djelovanje. Sam je Muhamed često iskreno priznavao da ne može biti nadležan za sva životna pitanja. Jedna od njegov izreka glasi: »Vi ćete u stvarima ovoga svijeta bolje odlučivati od mene; tako na vama leži stvarni sud!«

Prilikom Islamsko-kršćanskoga seminara, koji je 1976. održan u Tripoliju, prominentni duhovni predstavnici islama potvrdili su da čovjek prema islamskomu nauku ima potpunu slobodu djelovanja. Prema Kuranu čovjek je Božji predstavnik na zemlji. Da ga njegovo predavanje sebe u Bogu – što je pravo značenje islama – oslobađa od svih drugih vrsta robovanja i otuđenja. Da se on najbolje ozbiljuje u Bogu. Da je to zajednička jezgra židovskoga, kršćanskog i islamskog nauka. Na sličan način i druge objavljene religije teže ozbiljenju kraljevstva Božjega. S. vjerovanja predstavlja zajamčeno pravo čovjeka. Kuran o tome kaže: »U vjeri nema prisiljavanja.« (2,256) i »Tko želi, treba vjerovati; tko ne želi, treba ostati u nevjeri« (17,29).

Poslušnost prema vlasti obvezna je sve dok ona ne povređuje više zapovijedi – naime one koje potječu od Boga. »*Nikakve poslušnosti stvorenju ako se griješi protiv Boga!*« – tako glasi temeljni stav islamske etike. U teoriji društva postoje jasno otkriveni slobodni prostori koji se čuvaju od države i vlade. Nepravedna se država promatra kao jedna vrsta pljačkaške jazbine. U pobožnoj literaturi kao u Kneževskim zrcalima (nesihetname: nasihatname) susreće se slikoviti prikaz ove misli: Aleksandar Veliki uhićuje jednoga pljačkaša i

pita ga zašto čini to grozno djelo. Uhićeni odgovara: »Ja samo činim u malome ono što ti činiš u velikome«.

Kuranom propisani društveni obziri, među njima prije svega zapovijed poslušnosti prema roditeljima, ograničavaju individualnu slobodu vjernika i u promijenjenim društvenim okolnostima uzrokuju znatne napetosti i konflikte. Otkako je sekularno društvo došlo do toga da zanemaruje biblijsku normu ponašanja koja se reflektira u poštivanju starijih, posvuda su prisutne napetosti između *starih i mladih*. Izvorno zatvoreno islamsko društvo osjeća ih naročito bolno.

Na međuljudskoj razini osobna s. muslimana plaća u novije vrijeme danak zbog pervertiranih shvaćanja vjere. Duhovni nositelj tog shvaćanja vjere, islamski fundamentalizam, od sedamdesetih godina XX. stoljeća sve stavlja na to da se islamskomu svijetu nametne politički i ideološki određena praksa. Ta praksa, koju *selefije* (*salafiyya*) postavljaju kao ideal, dovodi muslimana u sekularnome svijetu pred gotovo nesavladive teškoće. *Selefija* je duhovni pokret koji teži vraćanju izvorima. On se bori protiv nevjernika i povijesnih izroda u islamu, u izvjesnim je smjerovima otvoren za modernost, no ipak odbacuje fleksibilniju egzegezu Kurana koja je usmjerena na duh islama.

Lit.: Franz König, *Glaube ist Freiheit*, München 1981.

S. BALIĆ

SLUŽBA

1. židovski

Institucije religijskoga vodstva jesu: a) biblijsko svećenstvo i b) poslijebiblijski rabinat. Odatle potječe naziv »rabinsko židovstvo«. Od skupina, koje su odbijale rabinski autoritet, nastalo je nekoliko sekta.

a) Svećenici, hebr. *kohanim*, jed. *kohen*, potomci su Arona (Ahrona) iz Levijeva plemena. Aron je, prema Bibliji, bio Mojsijev brat. Za razliku od poganskih religija, službu su obavljali samo muškarci. Oni su blagoslivljali svećeničkim, Aronovim blagoslovom (Br 6,23–27), poučavali narod (Mal 2,7), obavljali u turnusima žrtvenu službu u jeruzalemskom hramu, odlučivali o zaraznim bolestima itd. Uzdržavali su se desetinom (u naravi) i otkupninom prvorođenaca u ljudi i životinja. Nisu bili zemljoposjednici. Poput svih Židova, trebali su se ženiti, ali ne razvedenima niti obraćenicama. Morali su se držati strogih propisa obredne čistoće za službu u Hramu i nisu dolazili u dodir s mrtvima. Na vrhu svećeničke hijerarhije stajao je veliki svećenik. U početku je, poput Arona, bio pomazan uljem (Izl 30,22–33). Na bogoslužju je nosio osam odjevnih predmeta, opisanih u Bibliji, npr. mitru. Bio mu je zabranjen i brak s udovicom. On sam ulazio je na Dan pomirbe u Svetinju nad svetinjama u Hramu i ondje izgovarao ime Božje. Nekoliko proroka bili su svećenici, npr. Jeremija, Ezekiel.

U ortodoksnih Židova vrijede i danas propisi o braku i zakoni o čistoći za potomke svećenika. Prvi su pozvani na čitanje Knjige, na blagdane blagoslivljaju u svečanim obredima i otkupljuju prvorođence. Leviti su bili hramski službenici, glazbenici i psalmisti. U mjestima nisu imali zemljišne posjede. Zajedno s udovicama, siročadi, siromasima i strancima imali su pravo na uzdržavanje od javne pomoći. Kao učitelj naroda u svim religijskim pitanjima bili su prethodnici pismoznanaca. Za čitanje Knjige i danas ih pozivaju kao druge. Peru ruke svećenicima prije svećeničkoga blagoslova u sinagogi. Pripadnost svećenicima i levitima prenosi se s očeva na sinove, a pripadnost židovskom narodu nasljeđuje se inače preko majke. Nakon rušenja Hrama 70. pos. Kr. nestala je svećenička funkcija, a s njom i saduceji, njihova stranka.

b) U doba drugoga Hrama rastao je ugled pismoznanaca koji, za razliku od svećenika, nisu bili ograničeni na nasljednu skupinu. Svaki Židov i svaki obraćenik mogao je biti učitelj u tumačenju Knjige i tako zastupati autoritet Tore. Prema predaji, smatralo se da slijed učitelja teče neprekidno od Mojsija preko proroka. Počasni im je naslov bio rabi, hebr. »moj učitelj«. Predsjednik Velikoga vijeća bio je raban, »naš učitelj«. Uslijedilo je zaređenje u tom tradicijskom lancu, koje je ukinuto u IV. stoljeću. Na njegovo mjesto došlo je učiteljsko ovlaštenje. Poslije je uveden opsežan diplomski program za nositelje toga naslova. Rabini Talmuda nisu bili podvrgnuti hijerarhiji u pravom smislu. Poglavari vodećih akademija u zemlji Izraelu i Babilonu bili su autonomni. Njihova mišljenja i razlike sadržane su u Tal-

mudu. Na toj osnovi nastali su u srednjem vijeku kodeksi židovskoga prava. Neki kasniji rabini (rabineri) imali su međunarodni ugled i smatrali su ih vrhunskim autoritetima. Rabini i zajednice neprestance su utjecali jedni na druge. Iz konsenzusa rađala se smjernica židovskoga života.

Prema starom propisu veliko poznavanje Tore ne smije biti »sjekira za rad«, zanimanje kako bi se zaradio kruh. Do XIV. stoljeća plaća je bila nepoznata. Rabini su bili liječnici, zemljoradnici, vinogradari, obrtnici, trgovci, radnici. Samo za sudsku djelatnost mogla se isplatiti nagrada za gubitak radnih sati. Tek poslije javila se potreba za rabinima kojima bi vjerska s. bila glavna. U orijentalnim i španjolskim zajednicama njihova je titula bila *hakam*, tj. mudrac.

U nekim zemljama djelovao je rabin koji je bio odgovoran državi. Njega su u srednjovjekovnoj Njemačkoj nazivali »židovskim biskupom«. U Velikoj Britaniji poznata je ustanova nadrabina koji je po rangu jednak canterburyjskom nadbiskupu. Britanska mandatna vlast uspostavila je 1921. nadrabinat u Palestini s jednim aškenaskim i jednim sefardskim dostojanstvenikom. Sustav su zadržali u državi Izraelu.

Rabini se obrazuju na talmudskim visokim školama, hebr. *ješivot*, ili na modernim židovsko-teološkim fakultetima. Pripadaju raznim smjerovima – ortodoksnim, konzervativnim, liberalnim ili reformiranim. Ortodoksni priznaju samo vlastito obrazovanje kao autoritativno, ali su i oni podijeljeni na razne struje. Zadaća ortodoksnih rabina prije svega je religijsko-pravno područje, dok moderni smjerovi potiču i dušobrižništvo i međuvjerski dijalog. Važna svjedočanstva o obrazovanju rabina na njemačkom jeziku sadržana su u godišnjacima Židovsko-teološkoga seminara u Bresslauu (1854–1937), ortodoksnoga Rabinskog seminara u Berlinu (1873–1937), Učilišta (visoke škole) za židovsku znanost u Berlinu (1874–1938) i Zemaljske rabinske škole u Budimpešti (1878–1949).

U nekim je sinagogama uobičajena propovijed rabina, dok druge imaju studijske grupe. U Istočnoj Europi djeluje institucija *magida*, darovita pučkog »propovjednika«. S rabinom ne treba brkati hasidskoga reba (jidiš *rebbe*), karizmatsku (→ Karizma) ličnost posebnoga stila.

Rabin je prije svega stručnjak u religijskom znanju i duhovni poglavar svoje zajednice. Nema posvete kojom bi bio posebno ovlašten za neke radnje osim za one iz židovskoga prava (primanje obraćenika, razvod, nadzor obrednih ustanova). No iz sentimentalnih razloga polaže se važnost na njegovu suradnju u bogoslužju i na obredima posvete. Kao i rabinc, nosioce službe u sinagogi i bogoslužja zapošljava zajednica. Židovski odgoj i obrazovanje odraslih važna su područja rabinskoga djelovanja.

Lit.: W. W. Baudissin, *Die Geschichte des alten Priestertums*, Leipzig 1899; A. H. Gunneweg, *Leviten und Priester: Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelisch-jüdischen Kultpersonals*, Göttingen 1965; S. Holdheim, *Über die Autonomie der Rabbinen und das Prinzip der jüdischen Ehe*, Schwerin 1843; *P. Lazarus Gedenkbuch. Beiträge zur Würdigung der letzten Rabbinergeneration in Deutschland*, Jerusalem 1961; R. L. Katz (ed.), *The Role of the Rabbi*, Cincinnati 1976; G. S. Rosenthal (ed.), *The American Rabbi*, New York 1977. P. NAVE LEVINSON

2. kršćanski

Moderno povijesno-egzegetsko istraživanje, nadilazeći granice konfesija, dovelo je do čvrstog slaganja u mišljenju da su se u ranoj Crkvi služenja i službe postupno oblikovale. Pojam same službe nije biblijski izraz koji bi na određen način označio funkcije povezane s pravima i obvezama. U zapisima Novoga zavjeta nalaze se različite oznake – apostoli, proroci, učitelji, evanđelisti, pastiri, predstojnici, starješine, voditelji, đakoni – za crkvene zadatke čija djelatnost i autoritet ostaju neodređeni u pojedinostima. Kao pojam koji pokriva sve ove funkcije nudi se još najprije izraz »služenje« (diakonia). Temelj i načelo svake pojedine crkvene službe je služenje i s. koju je Isus Krist živio i vršio. Svako ovlaštenje da se naviješta, da se slavi liturgija i da se vodi neka zajednica, ima polazište u njegovu poslanju i punomoći. »On ‚dade' jedne kao apostole, druge kao proroke, jedne kao evanđeliste, druge kao pastire i učitelje, da pripravi svete za djelo službe, za izgradnju Kristova Tijela« (Ef 4,11 i d.). Prema prvobitnom shvaćanju ovlaštenost da se služi navijčštanjem i svjedočenjem, bila je upućena čitavoj zajednici vjernika. Pa ipak, već se na početku oblikuju određena ovlaštenja za posebno služenje. Na prvome mjestu stoji skupina »Dvanaestorice« (Mk 3,13 i d.) koja nakon uskrsnuća igra posebnu ulogu u nastajanju prvih zajednica

(→ Apostol). Prvenstvena s. i polazna točka za razvitak crkvene službe je naviještanje poruke koja je naređena apostolima (Mt 28, 16–20; Lk 24, 44–49) i koja se dalje širi povezano s njima. Kršćanska zajednica, koja sve više raste, čini nužnima nove službe i funkcije. Za brigu o siromašnima, ali i za naviještanje, ovlašteni su »đakoni« (Dj 6,1–6); »starješine« (presbyteroi) su imenovani za vođenje zajednica. U tom je razdoblju teško postaviti jasnu razliku između karizme i službe. Iz Pavlovih je poslanica jasno da su posebni milosni darovi – mudri savjeti, dar ozdravljanja, proricanje, poučavanje, tješenje, opominjanje, govor jezika i sposobnost razlikovanja duhova (1 Kor 12,4–11; Rim 12,6–13) – bili mnogobrojni i da su određivali život zajednice. U nekim sukobima, koje je Pavao imao s nekim nuspojavama karizmatičkih darova u svojim zajednicama, nije riječ o suprotnosti »Duh protiv službe«. Pa i službe starješina, episkopa i đakona također su pod djelovanjem Duha. Ovlaštenje za crkvenu službu događa se u pravilu nakon molitve i izbora zajednice polaganjem ruku dok karizmatičke nadarenosti predstavljaju slobodan dar Duha pojedincima i trebaju služiti izgrađivanju i jačanju zajednice. U pastirskim poslanicama pokazuje se jasnije oblikovanje određenih crkvenih službi, kao što je s. episkopa i đakona, koje postavljuju određene zahtjeve na svoje nositelje (1 Tim 3,2–12; Tit 1,5–9). Polaganjem ruku prenose se na njih zadaće propovijedanja i vođenja zajednice.

Karizmatičke službe i služenja povlače se više u pozadinu i više su na brizi predstojnika koji je odgovoran za jedinstvo i čistoću učenja. U postapostolsko doba posvjedočene su posvuda u kršćanskim zajednicama službe »prezbitera« i »episkopa«. Nazire se razvoj posebnog staleža. U generaciji apostolskih učenika, što se može dokazati na početku II. stoljeća kod Ignacija Antiohijskoga, sve se jače oblikuje monarhijski episkopat. U III. stoljeću Ciprijan Kartaški može ustvrditi: »Biskup opstoji po svojoj Crkvi, a Crkva po svom biskupu«, dok sveopća Crkva počiva na »mnoštvu međusobno povezanih biskupa«. Oblikuju se posebna biskupska sjedišta s osobitim ovlastima kao Jeruzalem, Antiohija, Aleksandrija, Carigrad i Rim, o čijem se posebnom karakteru rano svjedoči (Klement, Ignacije Antiohijski). U sukobima s krivovjerjima i raskolničkim tendencijama pojavljuju se biskupske sinode i koncili koji donose obvezujuće odluke o učenju i odlučuju o disciplinskim stvarima. Razvitak posebnog položaja rimskog biskupa, koji slijedeći posebne ovlasti apostola Petra prisvaja pravo na »cura omnium ecclesiarum«, proteže se stoljećima. Iz »predsjedništva u savezu ljubavi« i »sluge slugu Božjih« izvodi rimski biskup, »patrijarh Zapada«, »papa Rimske crkve«, pravo na funkciju vođenja cjelokupne kršćanske Crkve (Bonifacije VIII., 1308). Vrhunac razvoja papinskog položaja predstavlja pravo na nezabludivost u pitanjima vjere i morala (Prvi vatikanski koncil 1870). Izjavama o biskupskom kolegiju na Drugom vatikanskom koncilu opozvana su neka pretjerivanja u poimanju papinstva.

S. (sustavno): U povijesti se oblikovao trobroj crkvene službe koji obuhvaća službu biskupa, svećenika i đakona. Dobivanje ovlaštenja za službu događa se izborom naroda (prvobitni oblik), a izvršava se polaganjem ruku jednog ili više biskupa (kod biskupskog posvećenja sudjeluju barem tri biskupa). Onaj koji je pozvan u službu u Crkvi pripada »kleru« dok ostali vjernici kao »laici« imaju doduše udjela u »sveopćem svećeništvu«, ali de facto sve više dolaze u ovisnost o kleru. Od sveopćeg svećeništva vjernika razlikuje se posebna s. (po »biti«, a ne samo po »stupnju«, kako kaže katoličko učenje) koja »posvećenjem« (ordo) daje posebnu odgovornost i punomoć za služenje u naviještanju, dijeljenju sakramenata i vođenju zajednice. Punina crkvene službe je biskupska s. dok svećenici i đakoni obnašaju svoju službu u ovisnosti o nekom biskupu i po njegovu nalogu. Prema shvaćanju Katoličke i pravoslavne crkve prenošenje službe posvećenjem nekog đakona, svećenika ili biskupa jest sakrament koji posvećenog zauvijek uzima u neku posebnu službu (character indelebilis). Tako posvećeni ima zauvijek udjela u službi, premda je vršenje određenih funkcija (jurisdikcija) povezano s ovlaštenjem koje daje biskup i stoga se ordo i jurisdikcija razlikuju kod crkvene službe.

Crkveni raskol reformacije donosi također i duboko raslojavanje u shvaćanju crkvene službe, u ovlašćivanju za crkvenu službu i u njezinu obnašanju. Naglašavanjem »sveopćeg svećeništva vjernika« potiskuju se nuspojave kleri-

kalizma, a ističe se zajednički poziv Božjeg naroda na svetost i služenje (neprihvaćanje redovničkog staleža kao »staleža svetosti«). U većini protestantskih crkava napuštena je episkopalna tradicija apostolske sukcesije u prilog prezbiterijalne Crkve. U naporima da se ponovno uspostavi jedinstvo kršćana, veliku ulogu igraju pitanja crkvene službe. Iako je za evangeličke i katoličke crkve bitna utemeljenost crkvenog učenja i kršćanskog života u povijesnom začetku, među konfesijama ne vlada jednodušnost u tome kakvi se zaključci za crkveno zajedništvo među crkvama izvlače iz novozavjetnog stava o biti crkvene službe. Doduše, nije još došlo do uzajamnog priznavanja, ali stvorila se suglasnost u temeljnim crtama koja u budućnosti čini realističnom nadu u ujedinjenje.

Ova suglasnost obuhvaća točke koje slijede. S. u Crkvi počinje nalogom Isusa Krista cjelini vjernika pri čemu je ovlašenost za naviještanje kao i za vođenje zajednice vezana uz određene osobe koje, pozvane od Duha Svetoga, Crkva ovlašćuje ređenjem koje u pravilu izvršavaju zaređeni nositelji službe molitvom i polaganjem ruku. Pritom se ređenik obvezuje da će naviještati Božju riječ vjerno i u suglasju s vjerovanjem svoje Crkve. Za sve kršćanske crkve obvezna je apostolska sukcesija, tj. mora postojati trajna povezanost s porukom i služenjem apostola. Onaj koji je tako ovlašten u nekoj crkvenoj službi, na poseban je način i trajno uzet u službu, ali nije zato iznad ostalih kršćana. Za mnoge je teologe dostatna temeljna usuglašenost, pa već sada drže mogućim uzajamno priznavanje službi u crkvama. Ostali jače naglašavaju još postojeće razlike. Ove leže u poimanju apostolske sukcesije koja se prema katoličkom učenju vidi u »neprekinutom lancu biskupskih polaganja ruku«. Pitanje, u kolikoj mjeri treba ređenje pribrojiti sakramentima, izgubilo je, naprotiv, mnogo na svojoj oštrini. Teško je prevladati razlike u shvaćanju položaja rimskog pape koji je za pravoslavlje i za protestante u svom sadašnjem obliku neprihvatljiv. No u ekumenskim dijalozima zadnjih godina i u tom je pitanju došlo do pomaka.

Prihvaćanje »Petrove službe« kao služenja jedinstvu kršćana javlja se barem kao mogući model razmišljanja kako bi se u tom pitanju stiglo dalje. Sporno je i pitanje u kolikoj mjeri žene mogu biti posvećenjem ovlaštene za neku crkvenu službu, a u diskusiji je obično riječ o svećeničkoj službi. U mnogim protestantskim crkvama to je moguće dok Katolička i pravoslavna crkva to odbijaju, a razlog je tradicija.

Lit.: H.W. Beyer, natuknice: diakoneo, diakonos, ThW II (1935), 81–93; isti, natuknica episkoppos, ThW II, 604–617; G. Bornkamm, natuknice: presbys, presbyteros, u: ThW VI (1959), 849–863; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959; K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1961; O. Semmelroth, *Das geistliche Amt*, Frankfurt 1958; K. Rahner/J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg 1961; Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, München 1973; B. Dupuy, Theologie der kirchlichen Ämter, u: MS 4,2, Einsiedeln 1973, 488–523; H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession*, Düsseldorf 1974; J. Ratzinger (Hrsg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Düsseldorf 1978. G. EVERS

3. islamski

Islam ne poznaje nikakvu duhovničku hijerarhiju, premda ovisno o učenosti postoje *imami, kadije, muftije i muderisi*. Oni ne raspolažu nikakvim posebnim punomoćima koje bi ih uzdizale iznad drugih poziva. Njihova je učenost jedina prednost koju im priznaje zajednica. »Sa smrću jednog učenog ruši se čitav jedan svijet«; i »Na dan Suda upotrijebljeno mastilo učenjakâ vagat će koliko i prolivena krv mučenikâ«. Tako je govorio Muhamed. Ti učenjaci – *uleme* – trebaju tumačiti zakone Kurana i tradicije te djelovati kao svjedoci jedinosti Boga i njegova zahtjeva za činjenje pravde od strane vjernikâ.

Izostajanje klera u islamu donosi sa sobom to da također ne postoji nikakva s. u crkvenome smislu. Sa službom svećenika može se u stanovitoj mjeri usporediti s. *imama*. Imâma ili *imâmat* u ovom je smislu s. predvodnika molitve i eventualno također s. matičnoga službenika unutar zajednice koja je izgrađena na temelju odnosa namještenikâ. Točno uzevši, imâma je individualna funkcija predvodnika molitve koja se od slučaja do slučaja može ponavljati. Prema predodžbi rane ši'a imâma je bila identična s kalifatom. Ona je kao najviša religiozna i politička instancija trebala održavati djelotvornost vjerovjesnika na putu njegova nasljedovanja. Velike džamije imaju više imâma koji se međusobno izmjenjuju prilikom obavljanja službe ili bilo kako djeluju prema principu kolegijalnosti. Osim imâma,

prividnoj službenoj hijerarhiji pripadaju i vjeroučitelji i muftije ili – u šijitskom islamu – *mudžtehidi*. Vjeroučitelj u elementarnom području poduke zovu se *mualimi*, a u višim stupnjevima poduke muderisi. Muftije i mudžtehidi su učitelji Zakona koji su ovlašteni donositi pravne odluke. U području šijitske vjeroispovijesti u njihovoj je nadležnosti i samostalno donošenje pravnih odluka (*idjtihād*).

Kadije su više državni nego religijski organi koji tumače kanonsko pravo islama. Skupa s oba prethodno spomenuta tipa učitelja Zakona oni čine jednu vrstu suprotnosti kršćanskoj jurisdikcijskoj hijerarhiji. U zemljama prijašnjega Osmanskog Carstva svi se duhovnici nazivaju *kodše* (od perz. *khwādja*) ili *mule* (od arap. Mawlā). Ova je zadnje spomenuta oznaka bila titula vrhovnoga suca ili veleučene osobe. U arapskom se svijetu duhovnici najčešće nazivaju *shuyūkh* (plural od shaykh), tj. prezbiter.

Pravnu postavku za oblikovanje neke institucije koja nalikuje službenoj čini stih iz Kurana: »Neka među vama bude jedna skupina (*ljudi*) koji će pozivati na dobro (*u vjeru*), i naređivati lijepa a zabranjivati ružna (*djela*)!« (3,104). Od tih se nadglednika morala ne očekuje nikakav životni angažman u katoličkom smislu. Zadaće tumačitelja Zakona sežu od jednostavnoga poučavanja pa do donošenja obvezatnih odluka o različitim pitanjima životne prakse koja se žele riješiti u smislu religioznih načela.

Na lokalnoj je razini važna prije svega uloga džamijskoga imāma. On je zapravo predstavnik zajednice. Stoga se njemu postavljaju sasvim određeni zahtjevi koji mu tek trebaju omogućiti preuzimanje službe. Najvažniji od tih zahtjeva su: 1. osobna pobožnost, 2. neporočnost, 3. dostatna religijska znanja, 4. društveni ugled, 5. tjelesna priličnost (on ne smije biti npr. patuljastoga rasta) i 6. ugodan glas koji mu omogućuje milozvučno čitanje kuranskih stihova. Kod djelatnosti imāma jednako kao i kod obavljanja službe drugih službenika zajednice radi se o *ministerium verbi*. Sekularne tendencije osjetno su napale socijalnu moć 'ulamā'. U nekim je zemljama potrebna upravo naročita građanska hrabrost za obavljanje službe 'ulamā' (kao recimo u Turskoj, Tunisu, Indoneziji, Siriji itd.). I u islamskoj verziji s. zgodimice pati od pojava zloporabe, od neduhovnoga ritualizma njezinih nositelja i jednako tako od zloporabe u političke ili druge svrhe.

Lit.: EI² III, 1163–69.

S. BALIĆ

SMRT

1. židovski

a) Gubitak odnosa. Prema hebrejskoj Bibliji najvažnije je obilježje ljudske egzistencije život u uzajamnom odnosu – ponajprije s Bogom (Ps 73,25). Božja hvala nedostižan je izraz njegova života (Ps 42,6.12; 103). Čovjek je smrću odsječen od doživljavanja čudesnoga Božjeg djelovanja i hvale Božje (Ps 88,11–13; 115.17; Iz 38,18 i d.). Stoga s. za njega znači gubitak odnosa s Bogom. Na sličan način Židov je svako ugrožavanje svojega života u odnosu – npr. zbog bolesti (Iz 38,9 i d.) ili sužanjstva (Ez 37,11) – smatrao pojavom smrti. Jače ga je uznemirivao prodor smrti u život negoli činjenica da se mora umrijeti (Ps 18,5 i d.; 55,5; 116,3).

b) Prirodna cijena. Rabini su na razne načine ocjenjivali neizbježnost smrti. Jedno kasnije, neuobičajeno mišljenje, koje se nije moglo probiti, prepoznalo je u smrti kaznu za grijeh: »Nema smrti bez grijeha« (b Šabat 55a). Već je prvom čovjeku bila dosuđena s., jer je čak prekršio laganu zapovijed. »I Mojsije i Aron umrli su zbog grijeha« (ibid. 55b). Djeca Izraelova imala su priliku da svladaju moć smrti kad su na Sinaju primili Toru; no, tu su priliku proigrali svojim grijehom sa zlatnim teletom (Mehilta, Ba-Hodeš 9; Šemot raba XXXII,1). Rijetke iznimke, pravi pravednici poput Ilije, nisu, prema predaji, umrli (Vajikra raba XXVII,4; Kohelet raba III,15). U drugim slučajevima pravednici su morali umrijeti samo zbog spletaka zmije u edenskom vrtu; ona je Adama navela na grijeh i time unijela s. u svijet (Devarim raba IX,9). »Adam je navukao s. na sebe i svoje potomke« (Berešit raba XVI,16). Tu se ubraja i tekst: »Dobročinstvo spašava od smrti, ne samo od neprirodne nego i od smrti općenito« (b Šabat 156b).

Jedno drugo, starije gledište, stavlja težište na prirodnost smrti kao dijela strukture svijeta još od stvaranja. Ona je, prema tomu mišljenju,

odgovarajući kraj konačnog stvorenja i određena je od samog početka (Berešit raba XXX,8; Šemot raba II,4). Jedna izreka izričito ubraja s. u »stvorene stvari«, ali ona je »jača od svih njih« (b Bava batra 10a; usp. Tanhuma, Vaješev 4). Prema Mišni, grijeh ubrzava samo s., ali je ne uzrokuje: »Rođeni su osuđeni na s., a umrli na oživljenje, živi da im se sudi kako bi se znalo, objavilo i spoznalo da je On Bog... i neka tvoj (zli) nagon ne stvori u tebi sigurnost da će ti grob biti utočište; jer stvoren si protiv volje, protiv volje si rođen, protiv volje živiš, protiv volje umireš i protiv volje položit ćeš jednoga dana račun« (Avot IV,22).

U Kodeksu Rabi Meira (II. stoljeće) zapisana je, uz Post 1,31: »I vidje Bog sve što je učinio, i gle, *bijaše dobro*«, rubna bilješka: »*S. je dobra*«, a time je htio naznačiti: »... jer on se oprašta od ovoga prolaznog svijeta i odlazi u vječni svijet u kojem više nema grijeha« (Berešit raba IX,5). Majmonid je iz toga razvio gledište: S. se mora ocijeniti dobrom stoga što je ona sredstvo »stalnog života i kontinuitet pojedinca nastankom jednoga nakon odlaska drugoga« (*More nevuhim*, 3,10). Prema tomu mišljenju s. je prirodna cijena koju pojedinac mora platiti za nastavak ljudskoga roda.

c) Ublažavanje straha. Strah od smrti ublažavala je predodžba prema kojoj pojedinac nakon smrti nastavlja živjeti bez tijela (b Ketubot 103a; Berahot 18b). Jače je djelovalo povjerenje u Božju pravednost, prema kojoj ON nagrađuje pravednike, a bezbožnike kažnjava (b Šabat 152b–153a; Tanhuma, Vajikra 8). Konačno smanjiti strah od smrti mogla je tek nada u uskrsnuće mrtvih i »budući svijet«. Prianjanje uz živoga Boga (»Ja usmrćujem i oživljujem«, Pnz 32,39) svladava smrtnu nevolju s pouzdanjem da životnu povezanost s njim niti s. ne razdvaja (Ps 49,16; 63,4; 73,23 i d.), koja mora uzmaknuti pred konačnom vladavinom Božjom (Iz 26,19 i d.; Dn 12,2). Naglasak u kanonskoj liturgiji (Osamnaest blagoslova, II. blagoslov) i u Mišni (Sanhedrin X,1) daje naslutiti nadu u »oživljavanje mrtvih« (M Berahot V,2) kao jednu od glavnih nauka rabinskoga židovstva. U modernom židovstvu Franz Rosenzweig povezuje svoje shvaćanje o smrti s opaskom, citiranom pod b), Rabi Meira na Post 1,31: »Vrlo (dobro)« ukazuje u Stvaranju na »nešto drukčije od života, koje ipak pripada životu... i tek mu poslije života daje naslutiti ispunjenje...Stvorena s. stvorenja jest predznak objave nadnaravnoga života« (*Der Stern der Erlösung*, 1921, ⁴1976, 173).

d) »Istinska ljubav prema bližnjemu«. Sve odredbe, koje upravljaju židovskim životom, jesu socijalne. Propisi o žalovanju upozoravaju na dobročinstvo prema ožalošćenoj rodbini i štite njihove osjećaje posebnim vremenom tugovanja. Kako živima, tako i mrtvima tradicija priprema milosrđe: briga za pokojnika nije prepuštena nekom obrtu, nego se za njega brinu muškarci i žene u zajednici u dokaz ljubavi koju mu duguju. Već stara predaja opisuje je kao »istinsku ljubav prema bližnjemu« (Berešit raba 8 u vezi s Post 1,28), jer takva je ljubav nesebična.

Lit.: E. E. Urbach, *The Sages*, Jerusalem 1975, pogl. XV, 1.2.

D. VETTER

2. kršćanski

Tolerancija nije središnji pojam protestantske teologije. Evangelički katekizam za odrasle ima u svom registru, što je značajno, samo dva puta upisan taj pojam. Izgleda kao da se na toleranciju više kritički gleda čak kao na ostatak, primjerice, znanstveno religijskog relativizma, otprilike u smislu ravnodušnosti ili laisser faire. Zahtjev za tolerantnim ponašanjem ima u sebi čak nešto ozloglašeno, kada je npr. u novinskim oglasima u kojima se traži partner riječ o tolerantnom paru koji traži isto takav par. Danas je kod susreta religija teološki češće riječ o dijalogu i partnerstvu nego o toleranciji.

Pojam tolerancije susreće se prvi put u zapisima XVI. stoljeća, ali još ipak razmjerno rijetko. Na njemačkom je najprije potvrđen kod Luthera. U svom pismu od 12. lipnja 1541. (WA Br 9; 438 i d., 440 i d.) reformator primjenjuje »tollerantz« u crkveno-političkom ozračju. Regensburški sabor pod predsjedanjem Karla V. borio se nekoć za teološku 'Concordia' protestanata i katolika. Jer su ipak neke točke ostale sporne, raspravljalo se o mogućnosti njihova toleriranja na određeni rok. Luther je ipak držao da takva »tollerantz« ne bi mogla škoditi. »Riječ i pojam nastaju u ranom novovjekovnom polju napetosti između savjesti i vlasti, vjere i političko-društvenog poretka kao

misao vodilja europske povijesti koja slijedi« (Lutz, X).

Između ostaloga, toleranciju treba jasno razlikovati od latitudinarizma i indiferentizma. Pod latitudinarizmom se u XVII. stoljeću razumijevao stav da se zapravo ne radi o teoretskim razlikama u učenju između religijskih zajednica nego samo o bitnome i praktičnome. Preneseno na današnju situaciju latitudinarizam je »stav koji svjesno podcjenjuje različitost religija, a ono zajedničko kao npr. strahopoštovanje pred Bogom, pred životom ili pred ljudima uzima kao bez daljnjega dano pa zato gleda optimistički na jedinstvo religija kao na nešto što neotklonjivo dolazi ili se uz dobru volju može uspostaviti« (Mann, 33). Naprotiv, indiferentizam je skeptičan stav, neutralno shvaćanje vjerskih stvari, ali ni u kojem slučaju religijski stav. On je najbolje izražen u izjavi Friedricha Velikoga prema kojoj se sve religije moraju tolerirati kako bi tako u njegovu kraljevstvu »svatko bio na svoj način blažen«.

Povjesničar H. R. Guggisberg karakterizira toleranciju na sljedeći način: »Čovjek je tolerantan kada trpi drugoga čovjeka koji se u svojim mišljenjima i pogledima, a možda i u svojim postupcima, razlikuje od njega. Neka vlast prakticira toleranciju kada dopušta da religijske manjine, koje se udaljavaju od službenog bogoštovlja, žive u njezinoj državi. Kako daleko ide taj 'pustiti neka žive', tj. imamo li prema terminologiji Gustava Menschinga posla sa 'sadržajnom' ili samo 'formalnom tolerancijom', prije svega ne igra nikakvu ulogu« (kod Lutza, 458). Na području susreta konfesija i religija od velikog je značenja to važno razlikovanje između formalne i sadržajne tolerancije.

Teološki se može doći do previše različitih rezultata već prema shvaćanju objave koja je u osnovi. Rudolf Bultmann i Ernst Wolf npr. isključuju s obzirom na objavu svaku toleranciju na evangeličkom prostoru. Pritom je za evangeličko shvaćanje tolerancije osobito važno razlikovanje između opravdanja i posvećenja. »Opravdanje je nerazrješivo povezano s netolerancijom, s netolerancijom objave koja čovjeka usmjerava *coram Deo* i u tome spašava. Posvećenje, po evangeličkom shvaćanju, opisuje život opravdanog čovjeka kao Božjeg svjedoka i suradnika na ovome svijetu ... Ovdje se upravo traži toleriranje netolerancije u objavi« (kod Lutza, 150). No i na evangeličkom su prostoru također zastupana i sasvim drugačija stajališta, posebno kada se polazi od predodžbe opće objave.

Religijski znanstvenik i slobodan evangelički kršćanin Gustav Mensching angažirano je zastupao četrdesetih godina XX. stoljeća ideju tolerancije i to u vrijeme kada je to bilo sasvim nepopularno (usp. *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, 1955; *Aufgaben und Möglichkeiten freien Christentums in der Welt von heute*, 1959; i još mnoga druga djela). Kada je bila mjerodavna dijalektička teologija koja je kršćansku *vjeru* radikalno odijelila od svekolike ljudske *religije* i zanijekala istinu (čak i dijelove istine) izvan kršćanske vjere, Mensching je odlučno nastupio za »sadržajnu toleranciju«. Ona je za njega bila »pozitivno priznavanje tuđe religije kao prave i opravdane religijske mogućnosti susreta sa svetim«. Taj »stav najvišeg sudjelovanja« pretpostavlja »sučeljavanje i spoznaju, ali ne znači žrtvovanje vlastitoga religijskog uvjerenja« (*Toleranz und Wahrheit*, 18). Mensching je svoj kršćansko-evangelički zahtjev za tolerancijom objašnjavao tako što je (prema Heb 1,1) Bog »nekoć u mnogo navrata i na mnogo načina govorio ocima« pa »religije predstavljaju tu mnogostrukost oblika Božjeg govorenja ljudima«. S druge je strane, zbog različitosti ljudi, ta množina religija nužna i razborita.

Danas Ulrich Mann zastupa u protestantizmu na sličan način misao o »materijalnoj toleranciji«. »No, materijalna tolerancija računa s time da se Bog mogao spasenjski objaviti i u ostalim religijama. Reformatori su učili da je božanski zakon u svim religijama, da svaki čovjek živi od Božje objave u kategoriji zakona. Ja idem korak dalje kada tvrdim: evanđelje može biti i u drugim religijama ... Evanđelje može biti i u budizmu.«

Mračna povijest kršćanske netolerancije bila je često polemički prikazana. Ovdje treba upozoriti barem na neke kršćanske korijene tolerancije: Isus je, s jedne strane, primjer za sadržajnu toleranciju (usp. Mk 7,24 i d.; Mt 8,5 i d.; 11,21; 12,38 i d.; Iv 4,7 i d.; 4,46 i d.), jer saobraća s ljudima iz religijskih područja izvan izraelske pučke religije. Njegova je tolerancija »kerigmatička inkluzivnost«, tj. njegova poruka ima za cilj *sve* ljude. S druge se

strane kod Isusa pokazuju elementi proročkog »radikalizma« (Mensching) koji, međutim, nema nikakve veze s netolerancijom. Pritom se radi o beskompromisnosti čovjekove poslušnosti Bogu, o odbacivanju mržnje, zavisti, škrtosti, samouvjerenosti itd. Dok srednji vijek sam po sebi nije stigao ni do kakve utemeljenosti za toleranciju, u novovjekovnom mišljenju o toleranciji treba osobito istaknuti doprinose humanizma, mistike, evanđeoskog radikalizma i konačno prosvjetiteljstva.

Već od XIII. stoljeća bili su prisutni dotičaji sa stranim kulturama koji stvaraju polazišta za specifično kršćansko poimanje tolerancije (npr. kod Rogera Bacona, Dantea, Rajmunda Lulla, Marsilija iz Padove itd.). Ona su bila jasnije razrađena u humanizmu XV. i XVI. stoljeća. Tako se npr. Marsilio Ficino divio različitim kulturama i religijama diljem svijeta. Veliki kardinal Nikola Kuzanski zastupao je tolerantnu misao o jedinstvu koja je npr. našla svoj izraz u njegovoj izreci: »una religio in rituum varietate« (jedna religija u različitosti obreda). Temelj ove svjetske jedinstvene religije koju valja stvoriti trebali bi biti ljubav i mir. Erazmo Rotterdamski zauzimao je stajalište protiv progona heretika i protiv vjerskih svađa svoga vremena, jer nisu u skladu s Božjom voljom. Unatoč tomu odobravao je krut postupak protiv anabaptista uz obrazloženje da ih treba suzbiti kao pobunjenike protiv državnog poretka. Ipak se sasvim negativno i netolerantno izražavao o Židovima prema kojima nipošto ne pokazuje spremnost na razumijevanje i pomirenje. Doprinos evangeličkog radikalizma (tzv. »lijevo krilo reformacije«) problemu tolerancije treba vidjeti u praktičnom trpljenju manjina. Glavni predstavnik bio je značajan spiritualist Sebastian Franck. Njegova ideja tolerancije nije tada imala nikakvu paralelu. Prema Franckovu shvaćanju samo Bog poznaje prave vjernike dok je ljudima nemoguće razlikovati tko je krivovjernik a tko nije. Franck zahtijeva univerzalnu toleranciju koja bi se protezala čak i na pobožne nekršćane, ali ipak ne i na njihove izvana zapisane religije.

U prosvjetiteljstvu zahtjev za tolerancijom općenito dobiva priznanje. No, ona je uglavnom povezana s ravnodušnošću prema pitanju istine, jer je temelj prosvjetiteljske ideje o toleranciji bila prirodna spoznaja Boga koja je dana u razumu i koja se može promatrati kao općeobvezatna. Ako se nalazila u temelju povijesnih religija, trebala se tolerirati za volju prirodne religije. No, ako su se pozitivne religije udaljile od nje, to je trebalo kritizirati. »U XVIII. i XIX. stoljeću prodrla je ideja tolerancije u obliku prava na opću slobodu religije i kulture iz anglosaksonskih zemalja ... u ustav SAD-a i većine europskih država. Najdjelotvorniji poticaj proizašao je 1789. iz francuske narodne skupštine...; kao najbolje moguće političko ostvarenje tolerancije nastala je moderna demokracija na temelju općih ljudskih prava i rastavljanja Crkve (odnosno religije) od države (usp. Povelja ljudskih prava od 1948)« (Schlette, kod Lutza 197).

Da se mora zahtijevati najveća mjera sadržajne tolerancije prema židovstvu, jasno proizlazi iz zajedničkoga korijena kao i iz iskustava stečenih holokaustom. No, kako je s islamom? Prema Horstu Bürkleu on se nalazi u »jedinstvenom odnosu prema kršćanskoj predaji«. Umjesto za partnerskim odnosom, bolje je ići za srodstvom i bratstvom. Sadržajna tolerancija prema islamu znači polaziti od toga da kršćani i muslimani štuju istoga Boga. Nadalje znači da dogmatske formule (npr. o Trojstvu ili Isusu kao Sinu Božjem) ne bi morale biti apsolutno razdvajajuće. Za to je nužno da se obje religije promišljanjem vraćaju svojim izvorima (Biblija, Kuran).

Lit.: G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955 (als Siebenstern-TB, Gütersloh 1966); isti., *Der offene Tempel*, Stuttgart 1974; H. Lutz (Hrsg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977; U. Mann, Christentum und Toleranz, u: *Loccumer Protokolle* 7/1977, 33–63; T. Rendtorff (Hrsg.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982.

U. TWORUSCHKA

3. islamski

S. i uskrsnuće predstavljaju teme koje se često ponavljaju u mekaniskim surama. »*Svaka će duša iskusiti s.*«, kaže se tamo na jednome mjestu. Iz toga bi se kuranskog iskaza moralo razabrati da je smrtno ne samo tijelo, nego i duša. Ali je upotrijebljenim izrazom (»duša«) ovdje moglo biti mišljeno i nešto drugo osim duše: čovjek, živo stvorenje ili čak (primjereno hebrejskoj riječi *nefeš*) »tjelesna požuda«. Drugi stihovi iz Kurana impliciraju besmrtnost duše. »Duša nije po prirodi besmrtna; njezina egzistencija ovisi o Božjoj volji«, zaključuje na

temelju cjelokupne slike u Kuranu A. S. Tritton (EI², Bd. I, 1092).

Islam ne dijeli predodžbu dijalektičke teologije da je s. »kazna za grijeh«. S. gubi svoj zastrašujući karakter u predanosti Bogu. Zaljubljeni mistici čak su čeznuli za njom zato što u njoj postižu rastvaranje u Bogu (al-fanā' fillāh). U njihovom misaonom svijetu važno mjesto zauzima hadis: »Umrite prije nego vas preduhitri s.«, i on naznačuje koliko su oni težili da probiju stvoreno vrijeme »kako bi već u ovome životu iskusili vječnost«. Dakako, pravovjerni islam unatoč toj cjelokupnoj čežnji za smrću osuđuje svako nasilno skončavanje života zato što ono predstavlja nedopustivo miješanje u Božju nadležnost.

U islamskoj mistici također živi misao da je s. jedan stupanj u procesu stalnoga rasta. Nju je u svojemu spisu *Kuran mistikâ* (*Mathnawī-yi ma'nawī*) izrazio već Dželaledin Rumi (u. 1273): »Vidi! Umro sam kao kamen i rodio se kao biljka, umro sam kao biljka i nakon toga se rodio kao životinja; umro sam kao životinja i postao čovjekom. Čega onda da se bojim ako zbog umiranja nikada neću postati manjim? Opet, kada umrem kao čovjek, postat ću krilom anđela, a kao anđeo opet ću morati biti žrtvovan; postat ću onim što nisam shvatio, dahom Božjim« (prijevod potječe od Friedricha Rückerta). U smislu islamskoga očekivanja dobri ljudi i njihova djela po Kuranu su besmrtni, makar to skeptici i nevjernici i ne primjećivali (bal ahyā'un wa lākin lā yash'urūn).

S. BALIĆ

SOCIJALNI POREZ

islamski

Četvrta temeljna dužnost, koja zahtijeva kompletan izvanjski opticaj islamske pobožnosti, jest godišnje davanje socijalnoga poreza. Dužnost davanja poreza odnosi se na svakoga vjernika, bilo muškarca ili ženu, čiji imutak premašuje izvjesne granice. Mjera, koja je odlučujuća za utemeljenje dužnosti, ne smije biti manje od 96 grama zlata ili 641 grama srebra. Taj vjerski porez (koji se s nepravom naziva i »milostinja«) u islamskoj se pravnoj znanosti naziva *zekat* (hrvatski: »čistoća«). Visina socijalnoga poreza za imutak iznosi 2,5% vrijednosti, a za poljoprivredne prinose 5%, odnosno 10% prirodnoga proizvoda. Doduše, davanje *zekata* je čisto vjerski motivirano i stoga dragovoljno, no zajednica ili država može ga u stanovitim okolnostima i utjerivati.

S. p. ubire se za vrijeme blagdanskoga mjeseca ili u novcu ili u naravninama. On pomaže ljudima koji ne raspolažu nikakvim sredstvima za uzdržavanje: robovima koji žele otkupiti slobodu (u ranijim vremenima), dužnicima koji su bez svoje krivnje dospjeli u novčane teškoće, dragovoljnim borcima za vjeru ili za zavičaj, putnicima koji su ostali bez sredstava za život i siromašnim učenicima. Iz toga se fonda za siromašne potpora može pružiti svakom potrebitom, bilo muškarcu ili ženi, muslimanu, kršćaninu ili Židovu. S. p. se treba poglavito davati siromašnim srodnicima, no darovatelj ga ne može davati u korist svojega oca, svoje majke, svoje supruge, svoje djece ili unuka i djedova i baka. Prilikom određivanja visine godišnjega socijalnog prinosa treba uzeti u obzir ne samo prihod od trenutačne djelatnosti; kao podloga odmjeravanja visine poreza služi cjelokupni kapital koji premašuje potrebe kućanstva.

Svrha godišnjega socijalnog prinosa jest: 1. da se vjernik pokaže zahvalnim za dobra koja mu je poklonio Bog; 2. da se ublaže socijalne suprotnosti i da se poboljša pravedna raspodjela dobara; 3. da se promiče darežljivost i ljubav među ljudima. Polazište islamskoga socijalnog mišljenja jest da Bog raspolaže pravima vlasništva, suverenošću i moći. Rijeke, gorja, rudna bogatstva i prirodne sile stvoreni su na dobrobit svih ljudi. Islam osuđuje metode neumjerenoga stjecanja novca i u slučaju gomilanja kapitala u jednoj ruci zahtijeva podvrgavanje socijalnim dužnostima.

Nezakonito stečeno bogatstvo važi kao zabranjeno (haram). Zabranjeno je lihvarenje. Naredne strogo naglašene zahtjeve islamskoga socijalnog morala predstavljaju točno vaganje i primjereno, tj. ne prekomjerno stjecanje dobiti u trgovini. Trećina prihoda od rudnih i prirodnih bogatstava trebala bi pripasti državi. Lihvarenjem se smatraju različita kamatarenja. U vezi s uvođenjem *zekata* u naše vrijeme za zajednicu nastaju izvjesni problemi kao što je npr. problem mjerenje visine strojeva, tvorničkih hala i akcija, te problem utvrđivanja onih koji imaju pravo na pomoć. U

komunističkim državama davanje *zekata* koristi se za financiranje nužnih potreba lokalnih zajednica.

Lit.: Volker Nienhaus, *Islam und moderne Wirtschaft*, Graz/Wien/Köln 1982, 183–203. S. BALIĆ

SOTONA → ZLO

SPASENJE

1. židovski

a) »Biraj život.« Prema židovskom shvaćanju, s. »je prikazano samo kao čudesno blago koje je Božja milost darovala čovjeku kako bi se time spasio i bio sretan. Ovdje je s. zadaća koju je Bog postavio čovjeku i koju on mora izvršiti« (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, ⁶1960, 92). Zahtjev što ga je Bog postavio Izraelu uključuje ponudu spasenja: »... pred vas stavljam: život i smrt, blagoslov i prokletstvo. Život, dakle, biraj... da živiš ti i tvoje potomstvo« (Pnz 30,19). Izrael može i treba izabrati život i oblikovati ga prema Božjem naputku. Njegovo je s. u ispunjenju zadaće. Iz objave Tore kao objave Božje volje svojem narodu izrasla je dužnost svakoga vjernog Židova da živi s njom u skladu: »Raban Johanan ben Zakaj (1. stoljeće)... rekao je: Ako si naučio (inačica: primijenio) mnogo Tore, nemoj se time hvaliti, jer si zato stvoren« (M Avot II,8): »Rabi Eleazar (III. stoljeće) rekao je: Čovjek je stvoren za rad... Stvoren je za rad s Torom. Evo što je Rava (u. 352) rekao: Sva su tijela primatelji; spas onome tko je počašćen biti primateljem Tore!« (b Sanhedrin 99b). S. za pojedinca njegov je udio u izabranskom nalogu svih zajedno: »Rabi je Tarfon (oko 100) rekao: Dan je kratak, a posao je velik; radnici su tromi, plaća velika, a gazda navaljuje... Nije tvoja dužnost da završiš posao; a nisi (ni) slobodan da se od njega izvučeš. Ako si naučio mnogo Tore, dat će ti se (Bog) velika plaća, i tvoj je gazda pouzdan i dat će ti plaću za tvoj posao; no, znaj, da će pravednici biti nagrađeni u budućem svijetu!« (M Avot II,15 i d.; usp. b Menahot 99b). Ono što je svatko pred Bogom i što je Bog za njega, ne može se spoznati bez spasenjskoga Božjeg djela za Izrael i naloga za rad i za odluku. Nema sigurnosti u Božju pomagačku blizinu bez dužnosti (*micva*) kojom se ostvaruje Božja volja među ljudima: »Pod tim uvjetom izveo sam vas iz zemlje egipatske da uzmete na se jaram zapovijedi; jer tko se opredijeli za jaram zapovijedi, taj se opredjeljuje za izlazak iz Egipta, a tko osporava jaram zapovijedi, taj osporava izlazak iz Egipta (i nema udjela u Savezu što ga je Bog sklopio s Izraelom na temelju onoga čina otkupljenja)« (Sifra Lev 11,45, slično 19,36; 22,33; 25,38). U tom otkupljenju Izraelu je pripalo s. i za naraštaje u najdaljoj budućnosti; pojedinac ga ostvaruje u zahvalnici: »Zašto se izlazak iz Egipta spominje pri svakoj pojedinoj zapovijedi (npr. i u Br 15,41)?... Kad je Bog izbavio potomke svojega prijatelja Abrahama, nije ih izbavio kao djecu, već kao sluge, kako bi im, kad bi im izdavao zapovijedi, a oni ga ne bi poslušali, mogao reći: Vi ste moji sluge! Kada su došli u pustinju, počeo im je izdavati nekoliko lakih i nekoliko teških zapovijedi... Tada su Izraelci stali prosvjedovati; no on im je rekao: Vi ste moji sluge! Pod tim uvjetom sam vas i izbavio da vam zapovijedam, a vi da izvršavate zapovijedi« (Sifre Br 15,41). U tom odnosu Boga prema svojem narodu židovski čovjek vidi svoju zadaću i u njoj s. Ono se nije zbilo niti steklo zauvijek, i svatko ga može dobiti birajući zapovijed i time život. Leopold Zunz (1794–1886), jedan od utemeljitelja znanosti o židovstvu, koji je posredovao između ortodoksije i reformiranoga židovstva, formulirao je to ovako: »Samo su Bog i Izrael u neraskidivom savezu: onaj je otac, prijatelj, kralj, otkupitelj; ovaj je njegov narod, njegova djeca koju je oduvijek nosio...«; stoga je važno za svakog pojedinca da »spozna volju Božju i da je odrazi čudorednim životom, da širenjem te spoznaje budi ljubav, učvršćuje slogu« (*Die synagogale Poesie des Mittelalters*, 1855, 1920/1967, 6).

b) »Jesi li se nadao spasenju?« Židovstvo ne poznaje ni dužnosnika kao upravitelja i prinositelja spasenjskih prinosa niti ima ustanova i sredstava kojima bi se s. moglo steći; »svatko neka je sebi svećenik, sam svoj posrednik u odnosu s Bogom« (A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte I*, 1865, 55). U njemu su se rodili izrazi *cadik*, »pravednik, pouzdan čovjek« i *hasid*, »pobožnik, pun ljubavi« (b Berahot 7a; 18a i M Avot V,10 i d.), koji kao pobožnoga obilježavaju onoga tko ispunjava dužnost prema bližnjem. U jednoj talmudskoj

priči neki Eleazar ben Dordio kaje se zbog svojega dotadašnjeg načina života, pa on uzalud zaklinje brda i brežuljke, nebo i zemlju, sunce i mjesec, zvijezde i zviježda: »Molite meni za milosrđe!« Zbog uvijek istog odbijanja: »Prije nego što molimo za tebe, želimo moliti za sebe«, postao je svjestan vlastite odgovornosti pred Bogom: »To ovisi isključivo o meni!« Voljan da se obrati, »on spusti glavu među koljena i stade vikati tako glasno sve dok nije ispustio dušu. Tada odjekne glas s neba ('kći glasa', *bat kol*) i reče: Rabi Eleazar ben Dordio određen je za život u budućem svijetu!« (b Avoda zara 17a). Odluka o spasenju ovisi o obraćenju. Mudraci su poučavali da je Bog s. od samoga početka predvidio u svojem spasenjskom planu: »Veliko je obraćenje; naime, ono prethodi stvaranju svijeta« (Midraš Tehilim uz Ps 90,3, usp. Berešit raba 1,1,1). S obraćenjem čovjek se obnavlja, a s njim i svijet; na putu pripremljenom za njega prije stvaranja on uvijek izmiče smrti i doživljava preporod. Nova je godina dan obnove putem suda. Pojedinac opstaje u tome i obnavlja se samo ako iz dubine svojega bića spozna svoju krivnju, prizna je i od nje se očisti (b Joma 86a-b). Pritom se židovski čovjek ponaša tako reći kao »ostatak Izraelov« (Iz 10,20 i d.; 11,11.16) koji čeka s. Među neobičnim pitanjima, koji će mu, prema predaji, jednom postaviti sudac, jedno je usmjereno na dolazak Božje vlasti: »Jesi li se nadao spasenju (*ješua*)?« (b Šabat 31a). Ono objašnjava Židovu, koji je dobio nalog za život, da je pozvan na s. (usp. b Berahot 56 b). Da on to može i proigrati, midraš slikovito prikazuje jednom prispodobom: »Jedan kralj pripremi gozbu, pozove goste, ali naloži da svatko mora nešto donijeti sa sobom na što će sjesti. Neki su donijeli pokrivače, neki madrace, neki pustene deke, neki kamenje, a neki drvlje. Kralj sve to pregleda i reče: Neka svatko sjedne na ono što je donio. Oni koji su sjeli na drvlje i kamenje, negodovali su zbog kralja i rekli: Dolikuje li jednom kralju da njegovi gosti sjede na drvlju i kamenju? Kad to ču kralj, obrati im se: Ne samo što drvljem i kamenjem oskvrnjujete moju palaču u koju sam toliko uložio, nego se još usuđujete žaliti se na mene? Tu ste čast iskazali sami sebi. Tako će jednom i grešnici, kad budu osuđeni na pakao (*gehinom*), mrmljati protiv Boga i reći: Gle, nadali smo se Božjem spasenju (*ješua*, 'pomoć') i tako trebamo proći? Tada će im Bog odgovoriti: Niste li bili u svijetu, u kojem ste živjeli, začetnici grupiranja i klevetanja i svih pokvarenosti, začetnici razdora i nasilja? (Iz 50,11). Ili možda mislite da će vas to zadesiti od mene? Ne, vi ste to sebi sami priskrbili« (Kohelet III,9).

Lit.: G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, The Age of the Tannaim*, Vol. I, (1927) 1962, 507 i d., Vol. II, 1962, 287 i d., 377 i d.; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (begründet von G. Kittel), VII (Hrsg. G. Friedrich), 1964, 970–89; W. Bousset/H. Griessmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, ⁴1966, 196 i d.; R. R. Geis, Zur Religionsgeschichte des nachbiblischen Judentums, u: *Gottes Minorität*, 1971, 34–53, 36 i d.; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 159 i d., 184 i d. D. VETTER

2. kršćanski

S. je po kršćanskom shvaćanju središnji izraz za ispunjenje koje je ljudima i svijetu učinio i ponudio Bog. Za razumijevanje spasenja konkretno su mjerodavne dvije perspektive: a) čovjekovo iskustvo zla i nevolje koji čovjekovu temeljnu težnju zaodijevaju u riječi kao što su sreća, blaženstvo, mir, radost, pomirenje, pravednost, otkupljenje, oslobođenje, ispunjenje, svjetlo – ukratko s., b) iskustvo Boga, odnosno shvaćanje Boga koje se objavljuje čovjeku i svoj kršćanski izraz nalazi u govoru o Božjoj Trojedinosti u kojoj se Bog uza svu veličinu (moć) vidi kao ljubav koja se priopćava kao milost čovjeku u njegovoj nemoći. Opis kršćanskog iskustva spasenja počinje iskustvima izraelskog naroda. Kršćansko iskustvo spasenja nalazi svoje utemeljenje u životu i smrti Isusa iz Nazareta i otuda se daljnjim procesom usvajanja i razumijevanja nastavlja u životu kršćana i kršćanskoj teologiji. Utoliko što se s. samo ohjavljuje kao ova apsolutna budućnost svijeta u svjetskoj povijesti, makar u krajnjoj crti transcendira povijest čovječanstva i svijeta kao njezina apsolutna budućnost, ova povijest kao povijest događaja spasenja, ponude spasenja te nalaženja i ostvarenja spasenja postaje *povijest spasenja* koja sadrži čovjekovu istinu kao *spasenjsku istinu*:

1. Starozavjetno: Grčki i latinski prijevodi, koji odgovaraju starozavjetnim pojmovima za s., govore o izbavljenju, pomoći, otkupljenju, oslobađanju, ozdravljenju. Oni pretpostavljaju situacije u kojima se doživjela neka nevolja:

uništvo, ropstvo, zlo, bolest, smrtni strah, Božja udaljenost. Središnja iskustva spasenja za izraelski narod su izlazak iz ropstva pod vlašću Egipćana i vrijeme progonstva. U izlasku iz Egipta Izrael spoznaje svog Boga kao Boga koji oslobađa, koji spašava iz ropstva pod vlašću Egipćana. U vrijeme egzila vjerni Jahvi doživljavaju ga kao Boga koji i u bespomoćnosti progonstva stoji uz njih. U psalmima ljudi dozivaju Boga u svojoj nevolji. U Jobovoj knjizi on se ne povlači pred pitanjima nevinog patnika. Tada su konkretna iskustva spasenja sadržavala za narod obećanja budućeg spasenja. Ovo se već u SZ odnosilo kako na početak tako i na kraj utoliko što je Izraelov Bog postao poznat kao Stvoritelj neba i zemlje i sudac svih živih i mrtvih. Očekivanje spasenja koje dolazi postalo je u Isusovo vrijeme i intenzivnije i univerzalnije. S. se odnosi na čovjeka u njegovoj sveukupnosti (usp. besmrtnost duše, uskrsnuće tijela, mrtvih) i na cjelinu svijeta i povijesti (usp. apokaliptičko viđenje svršetka svijeta).

2. Isusovski/kršćanski: U okviru očekivanja židovskog naroda Isus iz Nazareta nastupa kao Krist (Mesija) i prorok koji je u sebi sabrao crte Sina čovječjeg, Božjeg sluge i otkupitelja (njem. i Heiland). Proročki opis mesijanskog dolaska i djelovanja (usp. Iz 35,5; 61,1 i d.) prenosi se na Isusa: »... slijepi progledaju, hromi hodaju, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se propovijeda radosna vijest« (Lk 7, 22 i d.; usp. 4,18 i d.). Što je u Isusovu navještanju i njegovim spasenjskim znakovima (čudima) postalo nagovještaj kraljevstva Božjeg koje s njim dolazi kao s. ljudi, djelovalo je i dalje sve do danas kao temelj kršćanske vjere u smrt i uskrsnuće Isusa kao Prvorođenca od svih mrtvih. Tako se o njemu kaže: »... koji bi predan zbog naših grijeha i koji uskrsnu radi našeg opravdanja« (Rim 4,25). S., koje je Isus navještao i ostvarivao, odnosi se na čovjeka u obadvjema krajnjim granicama njegove egzistencije: u smrti i u krivnji. Što se tiče smrti, on obećaje vječni život, što se tiče krivnje, odnosno grijeha, pomirenje s Bogom i zajedništvo u ljubavi.

3. Teologija spasenja: Osvjetljavanje kršćanskog shvaćanja spasenja u povijesti teologije produbilo je sljedeće činjenice: a) Konačno s. je s. koje ostvaruje sam Bog, koje poziva čovjeka i po njemu čitavo stvorenje u poredak koji je Bog od početka htio. b) Utoliko što je odnos između Stvoritelja i stvorenja poremećen grijehom i njegovim popratnim pojavama, odnosno sasvim razoren, s. koje Bog ostvaruje shvaća se modificirano kao otkupljenje, tj. oslobađanje iz stanja otuđenosti od Boga. Kao bezuvjetan znak prevladavanja radikalnog otuđenja od Boga kršćanski je poznata nasilna, nepravedna Isusova smrt na križu. Utoliko što *je* Isus objava Božje biti kao samoočitovanje iz ljubavi (Očev Sin), kršćanski darovano s. nije ništa drugo nego sam Bog. c) Usidrenost konačnoga Božjeg spasenja *u* povijesti (Božje utjelovljenje, smrt na križu, uskrsnuće tijela) usmjerava pogled na napete odnose koji se ne smiju zaboravljati u usvajanju Božje ponude spasenja u Isusu Kristu. Kristovo s. odnosi se na svakoga pojedinačno, ali ipak ne samo na pojedinca nego uvijek i na društveno biće pa time i na ljudsku zajednicu u cjelini.

Kristovo s. odnosi se na čovjeka i čovječanstvo u njihovoj apsolutnoj budućnosti (*onostranost*); nada u apsolutno onostrano s. nalazi svoju potvrdu ipak već u *ovostranom*, u aktualiziranju spasenjskih znakova iz Isusova života svaki put ovdje i danas, u iscjeljivanjima oslobađajućim činima, zalaganju za pravdu, stvaranju mira, vjernosti, nesebičnoj solidarnosti, zalaganju za siromašne, potlačene, marginalizirane, u ljubavi prema umirućima i mrtvima.

Kristovo s. ne odnosi se samo na čovječanstvo, odnosno nije samo *antropološko,* nego i na cjelinu stvorenja koje uzdišući u porođajnim mukama čeka posinjenje i slavu djece Božje (usp. Rim 8,19–32), odnosno istodobno je i *kozmološko*.

Temeljne činjenice teologije spasenja imaju dvije osnovne posljedice: a) Uvjerenje o konačnom i obuhvatnom spasenju za kršćane je povod da već u svom zemaljskom životu rade na zdravom obliku svijeta koji ljude ispunjava čak i kada svekoliko zemaljsko stvaranje spasenja samo asimptotski upućuje na to da s. čovjek ne može stvoriti nego samo primiti. Zato se unutarsvjetske predodžbe o spasenju kao o sreći, slobodi i blagostanju nikada ne mogu zamijeniti ili izjednačiti s apsolutnim spasenjem koje transcendira svijet i povijest. b) S obzirom na mnoštvo postojećih religijskih i nereligijskih ponuda spasenja i smisla, kršćani se osjećaju ponukani da u konkurenciju s ostalim predodžbama o spasenju unesu

svoju vlastitu predodžbu. To nije moguće ukoliko se s. koje je Krist ostvario ne artikulira uzimajući u obzir ljude koji ga iz bilo kojih razloga nisu uvijek kadri ili spremni prihvatiti. Prema tomu, središnja tema teologije religija je usporedba različitih religijskih ponuda spasenja, a potvrdu za njih na kraju krajeva treba tražiti u životnoj praksi.

Lit.: → Oslobođenje, → Otkupljenje, → Povijest spasa, u udarnim teološkim leksikonima: B. Welte, *Heilsverständnis*, Freiburg 1966. H. WALDENFELS

3. islamski

U islamu je s. nepoznato u uobičajenom teološkom smislu. Budući da on nema predodžbu o istočnome grijehu, također ne postoji nikakvo povijesno-spasenjsko djelovanje. Upravo se zbog toga riječ s. najradije izbjegava u jeziku muslimanskih teologa. No i u nazivu ove religije ipak se krije značenje riječi s. Naime, riječ *islam* znači: s., izbavljenje i mir. Obje zadnje spomenute riječi upravo su one kojima muslimani označuju stanje čovjekove unutarnje nepovrijeđenosti i njegove otkupljenosti od patnje na sudnjemu danu. »Put spasenja« koji vodi k tomu jest život u znaku predanosti Bogu s neizostavnim dodatkom osobne volje za borbom kako bi se u vlastitome životu isključila uloga nižih strasti. To je pravi smisao maksimalistički shvaćenoga islama (→ Džihad). Na toj se razini odigrava samootkupljenje vjernika.

Posebice sufije snažno naglašavaju samootkupljenje s težištem na moralnome pročišćenju koje skončava s napuštanjem samoga sebe. Zahvaljujući njihovim praktikama i njihovim idejama nastaju dodatna susretišta s kršćanstvom, ali i s budizmom. »Cilj spasenja« u islamu jest zrenje Boga ili barem njegovo zadovoljstvo. Taj je cilj kod sufija još dalji: To je *unio mystica* (al-fanā' fillāh).

Lit.: 'Abdalqawwād Falatūrī, Das Fehlen des Aspekts der Heilsgeschichte in der islamischen Theologie, u: *Machte des Guten und Bosen*, 1977, 72–80; isti, Tod – Gericht – Auferstehung in koranischer Sicht, u: *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen*, Freiburg 1983, 121–138. S. BALIĆ

SPOLNOST

1. židovski

a) »Tako će ga očistiti i posvetiti.« Prema biblijsko-talmudskoj predaji pravi se ljudski život ostvaruje kao život na sliku Božju (Post 1,27; Ps 139; M Avot III,15 i d.; Sanhedrin IV,5; Berešit raba XXII,4,6; b Joma 38b.39a). Početak u životu pojedinca, ali usavršava se u životu ljudske zajednice koja se treba graditi: »Vi ćete mi biti kraljevstvo svećenika, narod svet« (Izl 19,6). Volja Božja ima se ispuniti: »Posvećujte se da budete sveti. Ta JA sam Bog vaš. Držite moje zakone i vršite ih. JA vas posvećujem« (Lev 20,7 i d.; usp. stih 26; 11,44; 19,2; Izl 22,31). Izrael može zadovoljiti zahtjev: »Ta ti si narod posvećen NJEMU, Bogu svomu« (Pnz 14,2) samo ponašanjem svojih pripadnika, vođen načelom *čistoće*: »Tako će ga očistiti od nečistoća sinova Izraelovih« (Lev 16,19; usp. Ez 36,23–25); to se odnosi na tjelesnu (Lev 12,7; 13 i d. + 22,4,15 + 22,4; usp. 21,10 i d.), bogoslužnu (Lev 11,32; 17,15; 21,1–4; 22,4; Br 6,6–9; 19,11.14–16; Pnz 14,7–20) i ćudorednu čistoću (Jr 13,27; 33,8; Ps 51,3–9). Zahtjev za religijskom (tj. bogoslužnom) čistoćom tijesno se dodiruje sa zahtjevom za ćudorednom čistoćom (Pnz 14,1 i d.; 21,22 i d.; 23,11 i d.; 27,20–23). Zbog toga konteksta određene prekršaje, koji se, prema kasnijoj rabinskoj odluci, nipošto, ni u nevolji, nisu smjeli počiniti – idolopoklonstvo, ubojstvo, prekršaji morala – smatrali su prekršajima koji onečišćuju zemlju (Lev 18,6–30; Pnz 21,1–9; Ez 36,16–36).

b) »Mjesečno čišćenje«: Načelo čistoće kao posljedica i kao preduvjet posvećenja nije ni u starom Izraelu niti u židovstvu vodilo k potpunoj askezi, ali je nedvojbeno vodilo do djelomično asketskoga ponašanja u središnjim područjima života, pa tako i u uzajamnim odnosima spolova. Biblijska spolna higijena dodjeljuje spolnom općenju najplemenitiju zadaću množenja (Post 1,28; 9,1), ali i zadovoljenje čulne strasti koja ne ovisi o svrsi razmnažanja (Izr 5,18 i d.; Prop 2,8; 3,8) i erotsku radost muškarca i žene, koja spada u ljubavni odnos (usp. zbirku ljubavnih pjesama u Pjesmi nad pjesmama). Židovstvo obilježeno talmudskom i kasnijom rabinskom literaturom ne živi ni potpuno čulno niti potpuno spolno suzdržljivo (M Keretot I,1, usp. Makot III,15).

Židov shvaća slobodu čovjeka pred Bogom kao mogućnost grešnika za obraćenje; propisana djelomična suzdržljivost, kao sredstvo za to, ograničava vrijeme za spolno ispunjenje ljubavi u braku i u isto vrijeme jamči uvijek novi početak ljubavne vezu između partnera. Seksualna apstinencija, koju propisuju zakoni čistoće, proteže se na vrijeme trajanja mjesečnice (Lev 15,19–24; 18,19; 20,18) i na još sedam dana poslije toga (M Nida II,1–4; X,8; b 72b; 73a; Šulhan aruh, Jore dea 183) te na sedam, odnosno četrnaest dana nakon rođenja dječaka, odnosno djevojčice (Lev 12,1–5; M Nida III,1–7; IV,4–V,1; X,6 i d.). Vrijeme apstinencije završava tek uranjanjem u vodu (*tevila*) u *mikvi*; pritom žena mora cijelim, golim tijelom uroniti u vodu i izgovoriti blagoslov (M Mikvaot I,7); nakon toga je »čista«, tj. ona se ponovno može aktivno latiti ljubavnog odnosa i spolno općiti. Značenje tih propisa za razmjerno suzdržljiv život Židova ne može se pročitati samo iz onih biblijskih dokumenata koji dokazuju da je čovjek u starom Izraelu bio upoznat s tim mjerama čistoće (Br 19,9. 13.20 i d.; 31,32); one proizlaze i iz načela Mišne o glavnim zadaćama židovske žene, koji spominje »mjesečno čišćenje« (*nida*) prije predaje tijesta određenog za pečenje (*hala*) i paljenja svijeća (*hadlakat ha-ner*) u predvečerje dan prije šabata i blagdana (Šabat II,6).

c) »Tko nema ženu, nije čovjek.« Potpuna suzdržljivost ne smatra se ostvarenjem židovskoga života. Od mnogih stotina imenom poznatih učitelja iz doba Mišne i Talmuda samo je *jedan* bio neoženjen: Šimon ben Asaj (oko 110) naglašavao je obvezu množenja, a istodobno je za sebe tražio beženstvo: »Tko se ne bavi množenjem, Biblija ga optužuje kao da je umanjio stvorenost na sliku (Božju)... (Post 9,6 i d.)«. Na prigovor kako »lijepo predaje, a sam se ne drži lijepoga«, odgovorio je: »Što da radim? Moja se duša drži Tore (tj. bavi se njome; tada ne ostaje vremena za brak); neka drugi održe svijet!« (Tos. Jevamot VIII,4; usp. b 63b; Berešit raba XXXIV,9,6). Iako je tradicija gledala u njemu velikog učenjaka (b Kidušin 49b; Tos. III,9) i premda je on potaknuo i prihvaćanje Pjesme nad pjesmama i Propovjednika u biblijski Kanon (M Jadajim III,5), ben Asaj je kao asket ostao bez potomaka. Gledište izraženo u židovskom narodu predstavljaju riječi poput onih Rabi Eleazara (oko 270): »Tko nema ženu, nije čovjek« (b Jevamot 63a) ili Rabi Hije bar Gamde (III. stoljeće): »(Tko ostane neoženjen), nije ni potpun čovjek« (Berešit raba XVII,2,18).

d) »Nitko se ne smije suzdržavati od razmnažanja.« U biblijsko-talmudskom židovstvu čistoća je temelj životnoga puta. Sveti Bog Izraela potiče svetost zajedničkoga života muškarca i žene i ne trpi povredu te dužnosti, kako jasno pokazuju seksualni propisi: oni isključuju brak između određenih rodbinskih stupnjeva (Lev 18,6–18; b Sanhedrin 58a; Jevamot 21a; j II,3), spolno općenje sa ženom koja ima mjesečnicu, osim s vlastitom (Lev 18,19; M Nida II,1–4; X,8), s tuđom ženom (Lev 18,20; 20,10; Izl 20,13; Pnz 5,17; 22,22–24; b Sanhedrin 74a; Kidušin 40b; Bava mecia 58b; Sota 4b; Vajikra raba XXIII,18,3; XXXII,24,10), s istospolnim partnerom, s maloljetnim osobama i sa životinjama (Lev 18,22 i d.; 20,13 i d.; Sifra uz Lev 18,3; 20,13; b Sanhedrin 54a), izvanbračno spolno općenje (Pnz 23,18 i d.; 2 Sam 13,12 i d.; b Berahot 61a; M Avot III,14; b Sanhedrin 74a; Jevamot 63b). Spolne odredbe zabranjuju obljubu na Dan pomirenja i prigodom nekih drugih postova (Lev 16,29 i d.; 23,27; Br 29,7; M Joma VIII,1; Taanit I,6), daju ženi nakon silovanja posebnu zaštitu i pravo na odštetu (Pnz 22,29; b Ketubot 39b), odbacuju načelno zaštitu od začeća (Post 38,9): »Ako se netko ne brine za razmnažanje, isto je kao da je prolio krv« (b Jevamot 63b), ali je ograničavaju: »No, ako ima djece, smije obustaviti razmnažanje, ali ne (zajednički život) sa ženom... I onaj tko ima mnogo djece, ne smije biti bez žene« (ibid. 61b), jer se smatra, objašnjava Mišna, da je dužnost pravljenja djece ispunjena rođenjem sina i kćeri: »Nitko se ne smije suzdržavati od razmnažanja, osim ako već ima djece... Bet-Hilel kaže: jednog sina i jednu kćer« (M Jevamot VI,6). Biblijsku zapovijed osnivanja obitelji (Post 1,28) rabini dovode u vezu s muškim spolom; u tom smislu odlučuje halaha: »Muškarcu je razmnažanje dužnost, ali ne i ženi« (ibid.). Rasprave mudraca dovele su do toga da su bračnom paru prepustili oblikovanje spolnih susreta (b Nedarim 20a-b; Sanhedrin 58b; Šulhan aruh, Eben ha-ezer § primj.). Norma spolnog ponašanja božansko je upozorenje da se ne »oskvrne moje sveto ime« (Am 2,7).

Lit.: *Kizzur Schulchan Aruch* (übersetzt von S. Bamberger) II, 1969, Ka. 121–133, 145–162, 171, 209, 213, 221; *Encyclopaedia Judaica* 12, ⁴1978, 1141–49; L. Hirsch, *Jüdische Glaubenswelt*, 1978, 48–55. D. VETTER

2. kršćanski

Izvješće o stvaranju i o padu u grijeh SZ (Post 2,4b–3,24) pokazuje duboko razmišljanje o ljudskoj seksualnosti. Bog nije odobrio čovjekovu samoću i zato mu daje ženu kao ravnopravnu partnericu. Zajednički život bez straha i stida jednoga pred drugim moguć je sve dok muškarac nije htio svoje zatajenje svaliti na svoju suputnicu i time na Boga koji mu je nju dao. Tim grijehom zajedništvo muškarca i žene poprima crte zloporabe i stupnjevanja. Seksualnost se, dakle, ovdje shvaća kao obogaćenje bitka koje je Bog htio, ali je čovjekovim egoizmom postalo povredivo. Blagoslov u Post 1,28 ističe dva spola kao sredstvo plodnosti.

Jer SZ shvaća s. kao dar ljudima za zajedništvo, a zakon koji kažnjava pokazuje brigu oko čuvanja zajedništva od zloporabe spolnosti: Onanov se grijeh (Post 38,8 i d.) mora zato tumačiti kao postupak protiv žene koji ugrožava život i kao otimačinu Božjeg prava na potomstvo u svom narodu. Zaštiti ženina položaja služe kazne za preljub, silovanje itd. (Pnz 22,13–29). Upozorenje na rodoskvrnuće (Lev 18,6–18) želi sačuvati ureden zajednički život porodice. Seksualnost, dakle, obvezuje čovjeka na odgovornost pred zajedništvom koje je iz nje nastalo.

NZ naglašava čovjekovu mogućnost da iskusi osobni susret putem seksualnosti koju je Bog darovao (usp. 1 Kor 6,12 i d.). Seksualnost sasvim prožima čovjeka i potpuno ga upućuje na međuljudski susret. Zato se odbacuje individualna, monološka ili anonimna uporaba seksualnosti kao i opoziv konačnog obećanja koje omogućava seksualnost u braku.

Lit.: Grabner-Haider (Hrsg.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1969; H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968. G. GIRSCHEK

3. islamski

S. pripada u područje etike. No ona je također predmet prava. Sve vrste seksualnih delikata podliježu kaznenim odredbama koje se strogo oslanjaju na staromojsijevske zakone. Neke su od tih odredbi (npr. kamenovanje zbog brakolomnih radnji) uzete iz tradicije; one se uopće ne spominju u Kuranu. Islam inače ima prirodan odnos prema spolnosti. Brak kao legitiman oblik zajedničkoga života treba opravdati i s. Okolnosti koje trajno potiskuju s. iz bračnoga života uvijek su razlog za sudsku (*qādī*) rastavu braka. Razdvajanje spolnosti od etike, koje se dogodilo u sekularnim društvima, u islamskoj se teologiji doživljava kao teška opačina. Za obične je vjernike karakteristično to što oni u odlučujućoj mjeri prosuđuju čudorednost na temelju odnosa pojedinca i društva prema spolnosti.

Lit.: M. Tworuschka, Sexualität im Islam, u: M. Klöckner/M. Tworuschka (Hrsg.), *Sexualität*, München 1984. S. BALIĆ

STARI ZAVJET

1. židovski

Židovi odbijaju naziv koji se rabi od rane Crkve i potječe od Pavla (2 Kor 3,14): grč. *hepalaiā diathéke*, lat. *Vetus Testamentum*, »Knjige staroga Saveza« za zbirku izraelsko-židovskih knjiga. Naime, on ističe suprotnost između »staroga Saveza« koji je Bog sklopio s izabranim narodom na Sinaju (Izl 19; 24) i »novoga Saveza« u Isusu Kristu na koji upućuje Jr 31,31 prema starocrkvenoj egzegezi (I.k 22,22; 1 Kor 11,25) i time uključuje priznavanje *poslije*biblijske objave djelovanja Boga i mesijanstva Isusa iz Nazareta. Kršćansko tumačenje doista je bilo prihvatilo ne samo židovsku Bibliju nego je i živi uzajamni odnos te Biblije i Novoga zavjeta pretvorilo ubrzo u krutu alternativu. Kod Marciona pavlovska se dijalektika odnosa i distance raspala na »proturječja«; to shvaćanje »SZ« kao židovske knjige u kojoj se susreće samo Bog zakona, nastavilo je živjeti i u XX. stoljeću (Emanuel Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, 1936). Drugo shvaćanje odriče Židovima »S. z.« i tvrdi da je to isključivo kršćanska knjiga (I Klem 2,8 i d.; 4,1–13; 7,5–8,4 itd.); tek kršćanska Crkva, kako se navodi, pravovaljano tumači »S. z.« koji su Židovi uvijek krivo shvaćali (Barn 2,4 – pogl. 17), kao preuzeto naslijeđe Saveza koje su Židovi zauvijek izgubili (Barn 4,6–8; 14); kršćani su se toliko naslušali Boga, odnosno Krista, kako im govori iz »Pisma« u sadašnjost da im je iz svijesti potpuno nestala veza »Staroga zavjeta« sa židovskim narodom (II Klem 2,1; 6,8; 14,1 i d., usp. 15,3;

13,2; 17,4). I ponovno otkrivanje »Staroga zavjeta« za kršćansku, prije svega protestantsku teologiju razvija se u veliku širinu i dubinu s unaprijed stvorenim zaključkom (Gerhard von Rad, Martin Noth) da svi događaji o kojima se u njemu izvješćuje i koji se najavljuju vode u Novi zavjet i ondje se ispunjavaju. Oni kršćani koji u »Holokaustu« prepoznaju prekretnicu u povijesti odnosa crkve prema sinagogi i nastoje steći novi teološki odnos prema židovstvu, sjećaju se zajedničke hebrejske Biblije Židova i kršćana i upoznaju se s činjenicom o dvostrukoj kasnijoj povijesti u talmudskoj literaturi i sinagogi s jedne strane te u Novom zavjetu i crkvi s druge strane: »S. z. i židovska tradicija koja se na njemu temelji ne smiju se suprotstaviti Novom zavjetu« (Smjernice i upute za koncilsku deklaraciju »Nostra aetate«, članak 4; usp. Deklaraciju njemačkih biskupa o odnosu Crkve prema židovstvu, 1980). »Naziv Novi zavjet (ne smije) značiti obezvređivanje Staroga zavjeta« (Sinodalni zaključak Evangeličke crkve u Porajnju 1980, II.1). »Novi« ne zamjenjuje »Stari« (zaključak Zemaljske sinode Evangeličke zemaljske crkve u Badenu, 1984, 2.). Umjesto o »Starom zavjetu« Židovi govore o TeNaK-u (Tenah), vokaliziranoj kratici Tore (Post-Pnz), Neviim (Proroci, raniji: Jš – 2 Kr, kasni: Iz, Jr, Ez, Knjiga o dvanaestorici proroka) i Ketuvim (tekstovi: Ps – Ljet). → Sveto pismo, → Kanon. D. VETTER

2. kršćanski

S. z. ili stari Savez u kršćanskoj se teologiji shvaća u dvojakom smislu: jednom kao *povijesno-spasenjsko* razdoblje koje počinje Božjim savezom s Abrahamom, vodi preko izlaska iz Egipta i sklapanja Saveza na Sinaju, obuhvaća naviještanje proroka, a Isusovom smrću i uskrsnućem završava u novom Savezu; drugi put kao zbirka židovskih *svetih zapisa*. U ovom drugom smislu u Novom zavjetu nalaze se brojna upućivanja na »Pisma« (1 Kor 15,3), na »Mojsijev zakon, Proroke i Psalme« (Lk 24,44). Sam Isus, prvi učenici i judeokršćani pod »Pismom« razumijevaju knjige Staroga zavjeta, što je samo po sebi sasvim razumljivo, pri čemu, u ono doba, točni opseg i pripadnost pojedinačnih navedenih Pisama kanonu Staroga zavjeta još nisu bili razlučeni. O tim je Pismima rečeno: »Svako je pismo od Boga nadahnuto i korisno za pouku, za karanje, za popravljanje i odgajanje u pravednosti« (2 Tim 3,16). U novozavjetnim Pismima ulaže se napor da se starozavjetna mjesta u Pismima pokažu kao ispunjena u događaju Isusa. Kad je nastao vlastiti novozavjetni kanon, razlučuje se ono što se odnosi na »novi Savez« (Jer 31,31 i d.) i ostale iskaze Staroga zavjeta o Novom zavjetu.U činjenici da većina Židova nije prihvaćala Isusa, Pavao vidi kao neko pokrivalo koje zastire pogled Židova na razumijevanje Pisma (2 Kor 3,13–16) i sprečava »ispravno shvaćanje«. Time je naznačen raskid koji se zlokobno produbljuje tijekom crkvene povijesti. *Oblikovanje kanona* Staroga zavjeta, koje još nije bilo zaključeno u Isusovo doba, dovršeno je nakon razorenja Hrama otprilike pri kraju I. stoljeća pr. Kr. u Jamniji (Jabne). Hebrejski → kanon (Tenah) razlikuje se od grčko-latinskoga kanona koji polazi od Septuaginte i koji je prihvatio deuterokanonske (odnosno apokrifne) knjige kao što su Tobija, Judita, Mudre izreke, Isus Sirahov, Baruh i obje Knjige o Makabejcima. Reformacijski kanon slaže se po broju knjiga s hebrejskim kanonom, a razlikuje se samo po redoslijedu knjiga.

U kršćanskoj se teologiji S. z. uvijek drži za svetu od Boga nadahnutu knjigu. Marcionov pokušaj u II. stoljeću da razlikuje »Boga Staroga zavjeta« kao Boga osvete od »Boga Novoga zavjeta« kao Boga ljubavi, Crkva je odbacila. Počam od crkvenih otaca, S. z. se obrađuje u kršćanskoj egzegezi i koristi kao temelj da bi se dokazalo kako se proročka poruka ispunila u Isusu i kako je etička poruka Staroga zavjeta nadmašena u Novom zavjetu. Pritom dolazi, pa i u najnovijoj prošlosti, do zloporabe koja izobličava i apologetički izvrće starozavjetne tekstove i tradicije. Daljnje postojanje židovstva istodobno s kršćanstvom te činjenica da Židovi samostalno i dostatno upotrebljavaju Božju objavu, ili se ignorira ili se pobija kao sablazan. Tek u najnovije vrijeme ima nekih pokušaja u kršćanskoj egzegezi da se uzima na znanje obilje židovskih tradicija u izlaganju teksta Staroga zavjeta. To ide zajedno sa sve jačim pozivanjem na S. z. u kršćanskoj teologiji uslijed novoga kršćanskog promišljanja odnosa Crkve prema Židovima (novo promišljanje nakon događaja »holokausta«). U kršćanskoj liturgiji Stari je zavjet

uvijek imao stalno mjesto u čitanjima i molitvama (molitva psalama kao molitva Crkve i redovnika). U nedogled ide udio Staroga zavjeta u kršćanskoj umjetnosti, slikarstvu, kiparstvu i literaturi.

Lit.: M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1960; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testamentes* (2 Bde.), München 1960; K. H. Miskotte, *Vom Sinn des Alten Testamentes*, München 1963; H. W. Wolff, *Bibel. Das Alte Testament*, Stuttgart 1970. G. EVERS

3. islamski

S. z. je poznat islamu pod nazivom Tevrat (Tora). Njime se označuje ukupnost židovskih svetih spisa, a pojavljuje se i kod Židova (v. Bacher, *Exegetische Terminologie I*, 197). Jedino psalmi nose ime Zebur.

Prema Kuranu, iskrene sljedbenike Staroga zavjeta neće kod Boga zaobići njihova pravedna nagrada (5,70). No »magarcu koji nosi knjige« (62,5) jednaki su oni koji nauke svetih knjiga ne izvršavaju s čudorednom ozbiljnošću.

Mnoštvo propisa, koji su sadržani u Starom zavjetu, poticalo je muslimane na bavljenje pitanjem, kako to da njihova nagrada kod Boga može biti veća od nagrade Židovima, ako ovi zadnji ipak trebaju ispunjavati previše dužnosti. Teologija je na ovo pitanje odgovorila argumentom da su propisi koje je postavio Bog uvijek bili primjereni dotičnim vremenskim prilikama. Nijedan čovjek ne bi trebao preuzimati više obveza nego što može preuzeti na sebe. Načelno priznat kao božanska objava, Novi zavjet se dovodi u sumnju u svojoj današnjoj verziji. Unatoč tomu, musliman ne smije smatrati pogrešnim njegov sadržaj. Izazvan na zauzimanje stava, on naprotiv treba iznijeti misao: »Vjerujemo u Boga i u sve što je On objavio« (Bekare, 51). Mnogi navodi iz Staroga zavjeta dospjeli su u islamski svijet putem usmene predaje. Prisutnost velikoga broja apokrifnih ili inače nepoznatih tekstova iz Staroga zavjeta u islamskoj tradiciji potaknulo je Louisa Cheikhoa na, u međuvremenu opovrgnutu tezu, da bi morala postojati jedna druga Tora koja ne glasi isto kao službena hebrejska verzija Tore.

Mnogi su se islamski teolozi pozivali na stihove iz Knjige postanka 16,9–12; 17,20 i 21,21, i iz Ponovljenoga zavjeta, kako bi dokazali Muhamedovu proročku misiju. Na S. z. odnose se sljedeća mjesta u Kuranu: sure: 3,3.48.50.65.93; 5,43.44.46.110; 9.111 i 7,4.

Lit.: El, Taurāt. S. BALIĆ

STVARANJE

1. židovski

a) »Suvišno u jednoj zemlji pripada cjelini zajedno s tim.« Obilje prirodnih, tj. stvorenih pojava Izrael doživljava kao likove stvorene Božjom rukom, koji, uza svu raznolikost, ipak čine jedinstvenu cjelinu: »djelo (*maase*) njegovih ruku« (Ps 19,2), »djelo prstiju tvojih« (Ps 8,4). Budući da se Stvoritelju pojedine stvari nude samo u kontekstu cijeloga života, on je stvarao na zemlji u smislu »svako prema svojoj vrsti« (Post 1,11.12.21.24.25). Stoga se rabini u svojoj jezičnoj uporabi, podučavajući s., koriste jedninom za svako djelo stvaranja (*maase berešit*, Roš ha-šana 11a; Hulin 60a; usp. Šabat 88a; Avoda zara 3a) kao najkraćim izrazom za cjelokupno »djelo početka« (*maase berešit*, M Hagiga II,1; j II,1,77c). Bog, koji je »sve stvorio u svojem svijetu, osim laži, koju nije stvorio, i osim himbenosti, koju nije načinio« (Pesikta rabati 24 /125b/), proveo je s. svijeta prema prethodno sastavljenom planu (Berešit raba II,1,3; III,1,5), »ne mukom i naporom..., nego samo riječju« (ibid. III,1,3; usp. X,2,2). »Sve su stvari savršene (u svojem punom liku i krasoti)« i »iskvarile su se« samo grijehom čovječjim: one će se tek u mesijanskom dobu »vratiti u svoje (prvobitno savršeno) stanje« (ibid. XII,2,4). Iako čovjek ne shvaća »poredak svijeta«, ipak ne smije posumnjati u Stvoriteljevu milostivu vlast u svijetu: »Sve što vidiš, samo su vanjske granice puta Božjeg, a pred tim gromom (Job 26,14), ako glasno zaori, ne može opstati ni jedno biće« (ibid.). »Pa i stvari, koje smatraš suvišnim u ovom svijetu, dijelovi su svemira, npr. konoplja za pravljenje konopaca, gorka trava za začin vina, svi oni sastavni su dijelovi svijeta«; na sličan način razlaže midraš u vezi s Prop V,8: »Suvišno u jednoj zemlji pripada cjelini zajedno s tim« (usp. Vajikra raba XXII,17,3; Bemidbar raba XVIII,16,35). Naime: »Od svega što je Sveti, hvaljen bio, stvorio u svojem svijetu, nije stvorio ništa nepotrebno. Stvorio je s jedne strane puža a s

druge ranu; muhu i osu; komarca i zmiju, zmiju i svrab; pauka i škorpiona« (b Šabat 77b).

b) »... i hvali Boga koji nosi svoj svijet.« Iz proučavanja i objašnjenja Post 1 i Ez 1 razvila se još u doba drugoga Hrama ezoterična disciplina koju su njegovali i farizejski krugovi. U predodžbama židovskih mistika tajni nauk o stvaranju svijeta (*maase berešit*) postao je veoma značajan stoga što su oni mislili: tko poznaje put na kojem se zbilo s., doznat će i put povratka korijenima svega života. Doduše, mudraci su bez suzdržavanja razmatrali u školama i u sinagogogama pitanja o nebesima i o tome što je na njima (b Hagiga 12b-13a; Berešit raba I,1,1; VIII, 1,26); no smatrali su krajnje nepreporučljivim da javno govore o »još jednom nebu koje se nalazi iznad glava životinja (Ez 1,22), ... govoriti dalje nije ti dopušteno, jer se u Knjizi Sirahovoj (3,22) kaže: Ne istražuj ono što ti je skriveno, trsi se duhom svojim oko onoga što ti je dano i ne bavi se pojavama otajstvenim. Promatraj ono što ti je dopušteno i ne bavi se tajnama« (b Hagiga 13a). Mišna je zabranjivala javne rasprave o teozofskim temama: »Neka se ne drži predavanje... o djelu stvaranja pred dvojicom, o kolima (Ez 1;10) ni pred jednim, osim ako je mudrac koji je vlastitim razmišljanjem stekao uvid« (Hagiga II,1; usp. Tos. II,1.7; M Megila IV,10; Tos. IV,34). No, biblijsko svjedočenje o Stvoritelju svijeta na isti je način načelo židovstva: »Bog je stvorio i brine se; on je načinio i čuva« (Tanhuma, nakl. S. Buber, Vajera § 24). Pohvalu nalazimo i u midrašu: »Duša nosi tijelo, a Bog nosi svijet... (Iz 46,4), pa neka dođe duša koja nosi tijelo i hvali Boga koji nosi svoj svijet« (Vajikra raba IV,4,1, usp. Šemot raba XXXVI,27,20). Njega, koji »dan za danom obnavlja djelo početka« (b Hagiga 12b), održavajući svijet tako reći neprekidnim stvaranjem, slavi molitelj svakoga jutra s prvom zrakom svjetlosti (I. blagoslov prije »Čuj, Izraele«). Dobročinitelj svemira susreće, pun skrbi, pojedinca: »Mnoge vlasi stvorio sam na čovjeku, i za svaku pojedinu vlas stvorio sam posebnu rupicu kako ne bi dvije vukle hranu iz *jedne* rupice; jer kad bi dvije vukle hranu iz *jedne* rupice, pomračile bi vid čovjekov. Ne brkam jednu rupicu s drugom« (b Bava batra 16a, usp. Tanhuma, nakl. S. Buber, Tasrija § 8).

c) »... istina samo za odnos Boga i svijeta.« Kao glavni pristup razumijevanju židovstva Franz Rosenzweig otkriva međusobnu pripadnost i međusobno zbližavanje Boga – svijeta – čovjeka: »Tako je rečenica 'Bog je stvorio svijet' neograničena istina samo za odnos Boga i svijeta«; samo za taj odnos vrijedio bi »oblik prošlosti te rečenice jednom zauvijek«; naprotiv, za svijet bi sve do njegova kraja mogla »još u potpunosti biti sadašnjost« »ono što je za Boga prošlost i od pamtivijeka, doista 'u početku'«. »Traženi odnos svijeta prema Stvoritelju nije podrazumijevao... svijet stvoren jednom zauvijek nego stalno očitovanje stvorenoga« (*Stern der Erlösung*, /1921/1930/ ^{4}1976, 132 i d.). Prema Martinu Buberu, čovjek našega doba više ne poznaje »početak i cilj, zato što više ne želi znati za sredinu: a njoj bi se morao predati kako bi je mogao spoznati. S. i otkupljenje istinsko je samo od prisutnosti objave«. Biblija traži, kako on kaže, da bude priznata »kao dokument istinske povijesti svijeta, tj. one koja u svijetu ima početak i cilj«; ona zahtijeva »od ljudske osobe da vlastiti život umetne u tu istinsku povijest tako da ja u početku svijeta vidim svoj početak, a u njezinu cilju svoj cilj... S. je početak, otkupljenje je cilj, a objava je... događanje koje se uvijek može razabrati« (Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, 1926, u: M. Buber/F. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, 13–45, 22.20).

Lit.: G. F. Moore, *Judaism in the Firt Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Vol. I, 1927, 1962, 364 i d., 380 i d., 411 i d., 453 i d.; E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, 1975, 184 i d., 214 i d.; *Encyclopaedia Judaica 5*, ^{4}1978, 1059–71; P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 88 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Iskaze u SZ o postupku stvaranja (Post 1,1–2, 4a; Post 2,4b–25; Ps 104; Job 38,1–40,2) treba tumačiti više kao posljedicu nego kao pretpostavku vjere u Božje djelovanje u povijesti (Izl 20,2 itd.). Pripovijesti o stvaranju ne pripadaju najstarijim Izraelovim vjerskim iskazima. Božja djelatnost i tijek stvaranja izriču se pojmovima koji su slični terminologiji priča o stvaranju kod drugih naroda. Bog čini, utemeljuje, izgrađuje, oblikuje (= lončarevo davanje oblika) i stvara (= hebr. *bara*); to se odnosi samo na Božju a nikada na čovjekovu djelatnost i ne pretpostavlja neki prethodni

materijal. No, tek u helenističko doba to se jasno tumači kao creatio ex nihilo (2 Mak 7,28). Post 1,1–2a načelno navodi: Čitav svijet bez ostatka zahvaljuje za svoj postanak slobodnom i suverenom Božjem činu; svijet je dobar, on je tu zbog čovjeka.

I u NZ je priznavanje Stvoriteljeva djelovanja utemeljeno na iskustvu Božjega spasenjskog djelovanja. Dok ostalo stvorenje čeka na svoje ispunjenje, čovjek doživljava novostvarajuću Božju stvoriteljsku moć (2 Kor 5,17) i u Kristu opravdan čovjek osposobljen je pročistiti svoju zloporabu onoga što je stvoreno. U iznova stečenom odnosu prema svijetu po Kristu, čovjek se oslobađa od idolatriziranja svijeta (Rim 1,18–25) i postaje sposoban za brižno postupanje s njime na što je već potaknut u Post 1,28. Kršćanska teologija stvaranja i odgovornosti prema stvorenom svijetu može uzeti sebi kao postulat 1 Kor 3,22 i d.: »Sve je vaše, a vi ste Kristovi, a Krist je Božji«.

Lit.: E. Fahlbusch (Hrsg.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, (4. proširena i prerađena izdanje), Göttingen 1983; J. Höfer/K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg 1964; A. Th. Khoury/G. Girschek, *So machte Gott die Welt. Schöpfungsmythen der Völker*, Freiburg/Basel/Wien 1985; K. Rahner, *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 6, Freiburg/Basel/ Wien 1973.

G. GIRSCHEK

3. islamski

S. (*al-khalq*) nije u jeziku Kurana uvijek *creatio ex nihilo*. I razvojni se procesi sukladno zakonu evolucije shvaćaju kao s. (usp. 23,12–14). Prema tomu, s. može biti samo promjena ranijega stanja, trenutak dovršenja, a ne bezuvjetno promjena inicijala. Svakom takvom procesu u literarnom jeziku Kurana prethodi stvaralačka riječ »Neka bude« (arapski: *kun*, latinski: *fiat*). Božje stvaralačko djelovanje događa se neprestano. Taj je nauk tijesno povezan s predodžbom o Božjoj svemoći. »Čovjekova se djela ponekad izravno pripisuju Bogu. Tako se o neprijateljima ubijenima kod Bedra kaže da ih nisu ubile strijele ili mačevi muslimanâ, već Bog (8,17). To se vjerojatno mora tumačiti tako da Bog djeluje kroz ljudske radnje. No on se može miješati i u planove nevjernikâ – 'Oni su kovali zavjere, ali zavjere kuje i Bog. On to znade najbolje'« (W. M. Watt, *Der Islam*, I, Stuttgart 1980, 216).

S. je jedan »običaj« (*sunna*) koji je Bog zadao samome sebi i kod kojega nema nikakve popravke ili iznimke. Kuransko naglašavanje nepromjenjivosti božanskih zakona i govori u prilog evolucijske teorije. Bog k tomu nije vezan nikakvim zakonom i nikakvom dužnošću. O Božjoj volji ovisi sve što postoji, dobro ili zlo, korisno ili štetno. Tako u odnosu na tu volju ne postoji nikakva razlika između održanja i propasti, smrti i života, jer Bog je neovisan o stvaranju. Vjernik oblikuje svoj život prema misli da je uklopljen u jednu veliku cjelinu. Čovjek joj se uvijek može predavati, a da pritom ne izgubi svoju osobnost. Etička je dužnost muslimana da se zalaže za održanje ravnoteže u prirodi. Čovjek nije ovlašten mijenjati stvoreno, čak ni u okviru ovlasti koje mu daje princip općega dobra (maslaha). Pritom je najviša zapovijed poštivanje života.

Za veliko poštovanje, koje vjernik iskazuje božanskom planu stvaranja, znakovite su npr. namjerne greške koje su na svojim djelima pravili stari perzijski i turski slikari minijatura. Tako na njima često vidimo lijepu sliku čovjeka s bilo kojim iskrivljenim detaljem. Umjetnik je time htio pokazati da mu ne pada na pamet recimo natjecati se s Bogom u Njegovom djelu stvaranja ili čak nadmašiti ljepotu Njegovih djela. Ta se islamska ekološka svijest izražava i u mudrosti umjerenosti. Svako nepotrebno uživanje smatra se rasipništvom (isrāf) i nedvosmisleno se odbacuje u Kuranu.

S. BALIĆ

SUD

1. židovski

a) »Čovjeku se sudi svaki dan«: Izrael se u svojoj povijesti susreo s Bogom kao sa »Sucem svega svijeta« (Post 18,25) »koji ne priznaje ugled i nije podmitljiv« (Pnz 10,17), »koji istražuje srce i ispituje bubrege da bi dao svakom po njegovu vladanju, prema plodu ruku njegovih« (Jr 17,10). Židovstvo slično naglašava odgovornost svakoga čovjeka pred Bogom; »jer čovjeku se sudi svaki dan«; još oštrije: »sudi se u svakom trenutku«, naučavali su mudraci (b Roš ha-šana 16a) i opominjali: »Znaj što je nad tobom: oko koje vidi, uho koje sluša, i to se pred njim piše (M Avot II,10) u knjigu« (spomenicu, Mal 3,16). Sav

njegov život mora čovjeka podsjećati na s.: »Znaj odakle si došao, kamo ideš i kome ćeš se jednom opravdavati i položiti račun« (M Avot III,1, usp. IV,22). Rabini su upravo kao pragrijeh prokleli mišljenje kako »nema suda i suca« (j M Sota II,2). Bog koji vlada je Bog koji sudi.

b) »Posljednji s.«: U teškim i nevoljnim danima apokaliptici su htjeli (Dn 9,24 i d.; IV Ezr 1/3/,14; Mojsijevo uznesenje 1,18) »izračunati kraj«, a mudraci su ih kritizirali (b Sanhedrin 97b). Sagradili su fantastični svijet budućnosti i stvarali predodžbe o »sudnjem danu« (IV Ezr 5/7/,87; 5/7/,31 i d.; etiop. Henok 90,17 i d.; 61,6–63,12). Na taj dan Bog sjedi među nebeskim stvorenjima na prijestolju kao sudac svijeta (Dn 7,9 i d.). On je za pravednike dan opravdanja, mira i spasenja (Mal 3,20; etiop. Henok 1,8; 45,6), ali za zlikovce dan kazne (ibid. 54,6; 62,11). Ljudi se dijele na tri kategorije: »Potpuni pravednici odmah su popisani za vječni život i zapečaćeni; potpuni bezbožnici... za čistilište....; srednji tonu u čistilište« na čišćenje »i ponovno uzlaze« (b Roš ha-šana 16b–17a, usp. Berahot 61b).

c) »Sudnji dan«: Opisi suda, koje poznaje i povijest mistike, nisu mogli trajno odrediti pravac ideja. Nasuprot njima židovstvo se sjetilo svojega pravog religijskog vlasništva; ono je sraslo s Novom godinom i Danom pomirenja. To su jedini blagdani koji nisu povezani s određenim događajima u izraelskoj povijesti. Njima posvećena umetanja u molitvu Osamnaest blagoslova hvale Boga kao kralja svijeta i kao suca. Dan opravdanja pred Bogom najavljuje »sudnji dan« za sve narode: ispituju se i sudi im se u svako doba i moraju svojim djelima pred Bogom dokazati pokoravaju li se njegovoj volji (b Avoda zara 2a–b; M Roš ha-šana I,2; b 16a).

Općem priznavanju vlasti kralja svijeta pridružuje se i izabranost židovskoga naroda da bude »sluga Božji« među narodima. Kako se Izrael u svojoj sveukupnosti podčinjava samom Bogu s posebnom neposrednošću, tako je na Novu godinu svaka »pojedina duša u Izraelu« osobno odgovorna pred »Kraljem cijeloga svijeta«. Svake se godine s ponovnim dolaskom Nove godine primiče »posljednji dan« iz onostrane daljine i predočava u trenutak pojedinoga ljudskog života. Na »sudnji dan« jasno će se očitovati Božja zapovijed u svoj svojoj ozbiljnosti i time kao osobna životna zadaća. Svakomu se upisuje presuda za učinjeno (b Roš ha-šana 16b) za godinu što je prošla i za godinu koja dolazi i na kraju toga roka, nakon »deset pokajničkih dana«, pečati se na Dan pomirenja (ibid.). »Sudnji dan« i Dan pomirenja spojeni su kako bi na početku godine upozorili čovjeka na njegovu odgovornost pred Bogom, na traženje i davanje pomirenja. Oni oblikuju godinu u zastupnika onostranosti.

D. VETTER

2. kršćanski

S ostalim religijama staroga Istoka Biblija dijeli vjeru u Boga kao suca. Misao o sudu igra u SZ istaknutu ulogu. Bog je neograničeni gospodar nad svijetom i čovjekom. Kao takav određuje pravo i pravila pravednosti. On ispituje »srce i bubrege« (Jer 11,20; 17,10) i zna tko je pravedan, a tko nepravedan. On vrši pravdu: Zli su kažnjeni, dobri pošteđeni (usp. Post 18,23 i d.). On uživa ugled kao borac za pravdu i kao osvetnik zbog nepravde (Post 16,5; 31,49; 1 Sam 24,16; Jr 11,20). Ta vjera u Boga kao suca manifestira se za SZ u konkretnom povijesnom iskustvu. Bog se sudeći miješa u povijest. Primjeri su za to: istjerivanje iz raja nakon istočnoga grijeha (Post 3,14–19), opći potop (Post 6,5 i d.), raspršenost nakon gradnje Babilonske kule (Post 11), propast Sodome i Gomore (Post 18,16–19,28). U tom smislu i starozavjetni proroci shvaćaju Savez koji je Bog sklopio s izraelskim narodom (usp. Izl 19,1–40,38) čija je povijest nalik Božjem kaznenom sudu zbog čestog nevjernog odvraćanja od Boga (usp. Iz 1,2 i d.). Uvijek iznova proroci prijete opustošenjem i progonstvom kao konkretnim oblicima božanskog suda u povijesti.

Uz ove Božje presude i kažnjavanja, koja se provlače kroz cijelu povijest, SZ od ranog doba poznaje i konačni s., tzv. »dan Jahvin« (Am 5, 18 i d.) kao sudnji dan koji je početak od Amosa snažan sastavni dio izraelskog očekivanja budućnosti. Svi će narodi biti uključeni u taj s. popraćen kozmičkim strahotama, jer Bog je sudac čitave zemlje. On će okupiti narode u Dolini Jošafat (»Bog sudi«); tada će biti eshatološka žetva ili berba (Jl 4,12 i d.): Danielova knjiga opisuje taj s. u zornim slikama (Dn 7,9–12. 26), isto tako i Knjiga Mudrosti: Pravedni kao i nepravedni moraju po-

ložiti račun (Mudr 4,20–5,23), prvi će biti zaštićeni, a drugi kažnjeni (dosl. 4,15 i d.; usp. 3,1–9).

U središtu predodžbe o sudu stoji u NZ očekivanje sudnjega dana čiji je dan Bog odredio (Mt 10,5; 12,36; 2 Pt 2,9; 1 Iv 4,17). Obuhvatit će pojedinačno svakog čovjeka bez iznimke (Mt 11,20–24; 25,31–45; Lk 12,17–21; Rim 2,12–16) i imat će kozmičke dimenzije (Mk 13,24; Lk 21,25 i d.; 2 Pt 3,7–13). Presuda će vrijediti vječno (Heb 9,15; 2 Pt 1,11). Tipično za novozavjetnu misao o sudu leži u njezinoj *kristološkoj* usmjerenosti.

Sam Isus naviješta predstojeći s. (usp. Mt 7,2–27; 10,28.33; 23,13–35; Mk 13 i dr.). Njegove su prispodobe velikim dijelom prispodobe o sudu (usp. Lk 16,1–8.19–31; Mt 22,11–13; 24,37–39; 25). Dan suda dolazi kao tat u noći (Mt 24,43–51), izračunavanje unaprijed i odredivanje dana nisu mogući (Lk 17,20 i d.). Zato Isus upozorava na budnost (Mk 13, 5. 9. 23. 33. 35. 39), na spremnost (Mt 24,44 = Lk 12,40; Mt 25,1–13) i na nužno unutarnje obraćenje: »Obratite se i vjerujte u radosnu vijest« (Mk 1,15).

Isus je zahtjev za radikalnim obraćenjem spojio s vjerom u novu poruku spasenja (Mk 1,15) i s odlukom za ili protiv svoje osobe. O tome kako se čovjek postavlja u odnosu na njega i na njegove zapovijedi ljubavi prema Bogu i bližnjem kao središnjem iskazu njegove poruke, ovisi presuda na sudu (Mt 25,31–46; 18,23–35). Budući da se ta odluka zahtijeva već sada, i sudska odluka počinje već sada (Iv 5,25; 12,31): Tko ne vjeruje, već je osuđen (Iv 3, 18.36), a tko vjeruje, ne dolazi na s., nego je već prešao iz smrti u život (Iv 5,24). Posljednji s. koji dolazi dopustit će da se objavi ono razlučivanje koje se već sada ispunjava u srcu pojedinog čovjeka njegovom odlukom za ili protiv Isusa Krista.

Isus nije samo navjestitelj suda, nije samo jedan od mnogih proroka suda (usp. Mk 14,62), on je istodobno i sudac (2 Tim 4,1; 1 Pt 1,5): Bog ga je postavio za suca (Iv 5,22; Dj 10,42 i d.; Rim 2,16). Kada se on bude pojavio na sudu (Mt 7,22 i d.; 13,41–43 i dr.), »dan Jahvin« postat će sudnji dan (Mt 10,15; 1 Iv 4,17), »dan Gospodnji« (1 Sol 5,2; 1 Kor 1,8; Heb 10,25). Pred njegovim sudom moraju se svi pojaviti (2 Kor 5,10). Kao sudac on je istodobno i spasitelj. Jer, on nije došao »da sudi svijet, nego da se svijet spasi po njemu« (Iv 3,17). I tko u njega vjeruje, bit će spašen.

Sažetak: Vjera u konačni opći s. svim ljudima pripada sastavnom dijelu kršćanskog učenja. Ovaj s. pretpostavlja uskrsnuće jer obuhvaća sve ljude, žive i mrtve. Zato što uvodi konačno ispunjenje kojim se dovršava svijet i povijest, naziva se konačni ili posljednji s. O čovjekovu spasenju ili propasti odlučuje čovjekovo slobodno prihvaćanje ili odbijanje Isusove poruke u kojoj se nenadmašivo manifestira Božja ponuda spasenja svim ljudima. → Nebo, → Pakao.

Lit.: H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Zürich/Einsiedeln/Köln ³1983, 559–563; LThK, Bd. 4, 726–736; J. Ratzinger, *Eschatologie, Tod und ewiges Leben* (*Kleine katholische Dogmatik*, Bd. 9), Regensburg ²1977, 168–171; H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd 2 (dtv – wissenschaftliche Reihe 4056), München 1970, 112–120.

L. HAGEMANN

3. islamski

Sa zamjetnom iscrpnošću Kuran opisuje eshatološko događanje, čija je kruna sudnji dan. Mnogo toga u tim iskazima ima slikovit karakter. Unatoč tomu, u teološkoj se literaturi eshatološki slikoviti svijet često obrađuje kao jezični ekvivalent opipljivoj zbilji. Tu susrećemo pojmove kao što su *mizan*, vaga, na kojoj se čovjekova djela važu prema omjeru *dobrog* i *zlog*, *sirat*, most preko paklenoga ponora, i *kitab*, knjiga u kojoj su zapisana pokojnikova djela. Komu se ta knjiga dadne prije suda u desnu ruku, taj se može nadati da spada među spašene (69,19 i d.). Sudnji dan se protеže u neizrecivoj dužini. Toga će dana Bog suditi o čovjekovim djelima. Onaj tko je zaslužio Njegovu milost bit će nagrađen rajem. Ali onaj tko se ogriješio o Božje zapovijedi pada u prokletstvo, makar mu dobrostivi Bog i oprostio. Jedino Bog znade kada će doći sudnji dan. Sve će u ovome svijetu umrijeti ili propasti, no na onome svijetu sve što je bilo živo ponovno će se probuditi u novome životu. Povrh raja vjernici u vidu imaju Božje zadovoljstvo koje je veće od edenskih vrtova (9,72). »Oni koji čine dobročinstva imat će dobročinstva i više od toga« (10,26). Pod tim se treba podrazumijevati zrenje Boga.

Opisi zadnjih stvari u Kuranu su dvoslojni: S jednima se oslovljava masa običnih vjernika; drugi oslovljavaju duhovno više postavljene ljude. Žive scene iz raja i pakla, koje se susre-

ću medu tim opisima, mnogi vjernici shvaćaju doslovno, a mnogi simbolički. Kazna na onome svijetu bit će jednoga dana ukinuta Božjom milošću (39,35; 11,108). Predodžbama o sudu iscrpno su se bavili islamska mistika i pjesništvo. Izneseni su i zastupani slobodnjački, zapravo heretički nazori. I satirične aluzije o sadašnjosti susreću se ponekad u širokom spletu mita i fantazije. Tako perzijski pjesnik Sā'ib (u. 1687) uzdiše da »je najgora kazna još jednom morati vidjeti lica suvremenika«.

Yūnus Emre, turski mistik iz XIV. stoljeća, raspravlja s Bogom: »Stvorio si vagu kako bi mjerio nedjela, – Tako me želiš baciti u oganj! – Vaga je za sitnoga trgovca, – Zlatar je treba, trgovac i ljekarnik! – Ti si onaj koji zna, Ti poznaješ moju situaciju – Zar Ti treba vaga da me provjeriš?«

Prijetnja strahotama strašnoga suda uvijek je igrala veliku ulogu u propovijedi. Nasuprot njoj, vjernicima su uvijek predočavane prednosti izbjegavanja lošega kraja činjenjem dobrih djela ili kompenziranjem počinjenih zala činom dobročinstva. Kako bi mogao u stanovitoj mjeri bezbrižno očekivati sudnji dan, musliman se uvijek iznova podsjeća na to da je ovaj svijet, kako je kazao Muhamed, »žitnica«. »Što se na njemu posije, to će se na onome svijetu požnjeti«.

Lit.: Annemarie Schimmel, Schöpfungsglaube und Gerichtsgedanke im Koran und im mystisch-poetischer Dichtung, u: *Glauben an den einen Gott*, Freiburg/Basel/Wien, 1975, 203-237.

S. BALIĆ

SUFIZAM → MISTIKA (3. islamski)

SUNA (SUNNA)

islamski

Izrazom s. (turski: *sünnet*), koji znači isto što i *običaj, navika*, označuje se → tradicija kao drugi izvor islama. Ona se prema Kuranu odnosi kao komentar njegovih izvornih spisa. Najmjerodavnijim tumačem kuranske objave smatra se Muhamed, čiji je dio životne povijesti predmet sune. Stoga je potrebno slijeđenje njegova primjera. Njegove se upute smatraju dužnošću. U Kuranu se vjernicima uvijek iznova stavlja na dušu da budu pokorni Bogu i njegovu poslaniku. Dakle, s. se u islamu može usporediti s evanđeljima u kršćanstvu, premda je primjer koji se ovdje treba slijediti čisto ljudski. No s. ima i jednu drugu dimenziju: U njoj se reflektira sva složenost arapsko-beduinske tradicije koja je svakako odjenuta u islamsko ruho. Stoga je sunom određeni životni put uvelike arapski put.

Literarni korijeni sune predstavljaju → *hadis(i)* (kratka izvješća o Muhamedu ili o njegovim izrekama). S. je po svoj prilici u IX. stoljeću shvaćana kao »živa tradicija« koja se oblikovala unutar jedne škole. Danas se ta dva pojma višestruko miješaju, premda hadis svoje mjesto u nauku zauzima poglavito kao literarno svjedočanstvo predaje ili kao ukupnost takvih svjedočanstava. Kao o izvoru islama govori se o suni, a ne o hadisu. S. može biti doduše teško posvjedočiva (ghayr mu'akkada), ali ona nikada nije pogrešna. Nasuprot tomu, postoji nepregledno mnoštvo hadisa. S. je čvrsto ugrađena u pravni i obredni sustav (šerijat) sunitâ. Ona je mjerodavna i za šijite, no oni je dijelom ipak shvaćaju drugačije.

Sunitsko shvaćanje islama neposredno se nadovezuje na temeljni stav *ahl al-hadīth*. To su oni ljudi koji, za razliku od *ahl ar-ra'y* (»pristaše slobodnoga mišljenja«), prvenstvo daju Muhamedovu primjeru ili nekoj drugoj predaji iz prvoga razdoblja islama. Ta je strana zadala odlučujući smrtni udarac slobodoumnim teološkim školama murdžijita i mutezilita. U sunitskim prodorima muteziliti su, ali i šijiti, vidjeli manipuliranje priprostim pukom ('āmma). Mutevekil (847–886), abasidski kalif koji je sunizam uzdigao do službenoga nauka, vidio je u tom postupku jedino sredstvo za ojačavanje svoje osobne moći. Pred lakovjernim masama on je sebe proglasio »Božjom sjenom na zemlji«, ali je bio toliko neobrazovan da – prema svjedočenju suvremenika – nije bio u stanju razumjeti hvalospjeve koje je za njega pisao al-Buhutri (*Klassizismus und Kulturverfall*, Frankfurt/M. 1960, 133).

Abu Hanifi (u. 767) i njegovim učenicima na području pravne znanosti, kao i al-Ašariju (u. 935) u području dogmatike pripadaju zasluge za to što su u sunitskom islamu uvijek spašavali nešto od slobodnoga mutezilitskog duha. Suniti se od šijita razlikuju uglavnom po svom realnom tumačenju principa legalnosti. Oni smatraju legalnim izbor prva četiri kalifa; šijiti, nasuprot tomu, priznaju samo izbor če-

tvrtoga kalifa Alije zato što je on bio izravni Muhamedov potomak. Po njihovom shvaćanju, pravo naslijeda imaju samo članovi Muhamedove obitelji. Tako je to pravo s Alije, Muhamedova nećaka i zeta, u rastućoj mjeri prelazilo na njegove sinove i njegovo potomstvo (imame).

Suniti smatraju sebe legitimnim predstavnicima istinskoga islama. S., koja načelno nije ni u kakvoj suprotnosti s Kuranom, doista vodi k tomu da se muslimanske narodne mase uvelike podvrgnu diktatu povijesti. Ona sprečava njihove autonomne odluke. Neovisno o tome, ona se tijekom današnjega takozvanog reislamiziranja uzdigla do povlaštene orijentacijske podloge. U tu svrhu služe različiti kongresi o *siri* i *suni* te nagradni natječaji na temu »Muhamed i njegov životni put (*sira*)«. Ali se, između ostaloga, čuju i drugačiji glasovi. »Organizacija za promicanje islama«, koja djeluje u Tripoliju (Libija), u novije se vrijeme zalaže za takvo shvaćanje islama, u kojemu se Muhamedova uloga posve radikalno svodi na njegovu čisto-ljudsku dimenziju. To naravno neće bezprigovorno prihvatiti ostali muslimani, posebice oni koji dolaze iz konzervativnoga tabora (usp. kratko izvješće »Kontroverse um die Sunna«, u: *Islam und der Westen* [Wien 1982] 3, 9). S. BALIĆ

SVEĆENIK → SLUŽBA

SVET

1. židovski

a) Biti odvojen – ne se kloniti: Jačina biblijskoga pojma svetosti izražava se prema rabinskoj egzegezi (npr. Sifra 57b; 99d; b Bava mecia 111a) u dvojnosti koja se sastoji od odvojenosti i povezanosti. Izrael je upravo u tome iskusio Boga kao vladara svijeta koji je, doduše, odvojen od svijeta, ali njegovo djelovanje zrači u svijetu: »S. s. s. ON nad Vojskama! Puna je sva zemlja Slave njegove!« (Iz 6,3); odvojen je, ali nije uskraćen svojem narodu: »Svetac posred tebe« (Hoš 11,9). Stoga je taj izraz prikladan i za konkretizaciju Božje zapovijedi Izraelu (Izl 19,6): treba živjeti od Boga odabran kao »kraljevstvo svećenikâ«, ali se kao čovjek mora dokazati svojim djelima, tj. biti posvećen snagom Božjom kao »sveti narod«. No samo kao narod, koji se dokazuje posvećujući se iznova Bogu svim svojim bićem i ponašanjem, Izrael ostvaruje svoje postavljenje narodom kojega je posvetio Bog (Pnz 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). Stoga se Izrael mora odvojiti (Br 23,9), ali se ne smije kloniti narodâ, štoviše, mora svojim životom pozitivno utjecati na njih; on može ispuniti njegovu zapovijed samo ako »svom svijetu« (Izl 19,5) prenese Božju volju. Samo zbog poslušnosti »u posvećenju NJEMU« (Izl 31,15) Izrael spoznaje da je Bog s onim što mu je najsvojstvenije, tj. sa svojom svetosti, ovdje za njega: »...da vas JA posvećujem (stih 13); i u tome se može primiti bujica snage Božje i ugledati se na Njega: »Dogodit će se: koji ostanu na Sionu i prežive u Jeruzalemu, zvat će se sveti!« (Iz 4,3). U Božjem posvećenju Izraela ukorijenjen je Izaijin važni naziv za Boga: »Svetac Izraelov« (Iz 5,19; 30,11 i d.15). Taj događaj obilježila je osnova riječi sa svojim dinamičnim izvedenicama: posvećenje, posvetiti, biti posvećen.

b) Odnos Bog – Izrael/čovjek: Elementarni biblijski pojam odnosa pokazuje da Izrael smije Božjoj ruci pružiti djelo s posljedicama. Ta crta u odnosu Bog – Izrael/čovjek pooštrava zapovijed koja se ponavlja pet puta: »Sveti budite, jer sam s. JA, Bog vaš« (Lev 19,2, usp. 11,45; 20,26; »... budite, dakle, sveti, jer sam s. ja« 11,44; 20,7). To se obrazlaže Božjim postojanjem i prisutnošću, i Izrael se poziva da svojim ponašanjem nasljeduje Boga. Pritom se očekuje od naroda da radi Božje svetosti postigne ljudsku svetost koja se od Božje razlikuje po prirodi. Time se ne misli na ljudsku osobinu nego na nepodijeljenu predanost volji Božjoj; ona mora poprimiti životni oblik čovjekova dopuštenog ostvarenja odnosa s Bogom kao njegove najvće mogućnosti. Izrael treba u Božjem povijesnom naslijeđu posvjedočiti cijelom svijetu kako Stvoritelj želi da stvoreni čovjek djeluje na vlastitu odgovornost i da svojim djelovanjem na zemlji nastavlja njegovo stvaralačko djelo. Ta temeljna zapovijed pobudila je unutarnju borbu u Izraelu i u poslijebiblijskom židovstvu. Njegov cilj, svetost (posvećenost!), nepomućena je zajednica s Bogom i istodobno nepomućena zajednica s bližnjima; ljudska je zajednica, naime, mjesto na kojem se mora ispuniti Božja volja;

ona nastaje i trajna je samo ako se Bog ostvaruje među ljudima. Stoga u židovstvu vjera i ćudoređe nisu dva međusobno odijeljena područja. Sveti (posvećeni!) teži za tim da obuhvati cijeli život i ispuni ga Božjom voljom (b Avoda zara 4a). No, sveti nije ideal; sav trud u židovstvu usmjeren je prema »kraljevstvu svećenikâ« i na »sveti narod« (Izl 19,6).

c) »Svetost Božjega imena«: S. (posvećen) biva čovjek ako svojim djelom objavljuje Božje djelo. Time se pokazuje kao Božja slika i prilika i priznaje Boga kao svetoga: »Neka budem proglašen svetim među Izraelcima« (Lev 22,32, usp. Pnz 32,51; Ez 20,41; 36,23). Svoj jasni oblik biblijski je pojam poprimio u važnom dijelu rabinske literature: »posvećenje Božjega imena« (*kiduš ha-Šem*). Ono se zbiva u svakoj čovječjoj odluci za dobro, u svakom ćudorednom činu, jer ono Boga ostvaruje i potvrđuje u svijetu, jer je svijet mjesto posvećenja na zemlji i priprema za Božju vlast (usp. Mehilta Izl 15,2; Sifra uz Lev 19,2). »Josip je posvetio ime nebesko u potaji« kad se odupro zavođenju (Post 39,8), »Juda je javno posvećivao ime nebesko« (b Sota 10b; 36b) kad je priznao krivnju (Post 38,26; usp. Berešit raba LXXXV). Prema jednom drugom tumačenju, Bog je izveo Izraelce iz Egipta uz uvjet da se sami žrtvuju za posvećenje njegova imena (Sifra Lev 22,33). Svako uvjerenje koje se protivi Božjoj volji, svaki nepravedni čin »obeščašćuje Božje ime« (*hilul ha-Šem*): »Gore je opljačkati nežidova nego Židova, jer se (uz prekršaj Tore) priključuje i obeščašćenje imena Božjeg« (Tos. Bava kama X,15). Sličan je sud mudraca: »Svi se grijesi opraštaju obraćenjem, Danom pomirenja ili pročišćavajućom snagom patnje, samo ne obeščašćenjem Božjega imena« (Mehilta Izl 18 i d., Jitro 7; b Joma 86a). Na taj način izraz »posvećenje imena Božjeg« prerasta u židovstvu u utjelovljenje čovjekove obveze pred Bogom.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica* 10, ²1978, 977–86; E. E. Urbach, *The Sages*, Jerusalem 1975, 352 i d.; P. Navé Levinson, *Einfuhrung in die rabbinische Theologie*, Darmstadt 1982, 34, 37, 43, 59 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Riječi »sveto«/»svetost« i njihove izvedenice pripadaju osnovnom rječniku kršćanske religije kao i ostalih religija, pa je Nathan Söderblom mogao formulirati: »Svetost je odlučujuća riječ u religiji; ona je čak još bitnija nego pojam Boga ... Nema prave religije koja ne bi razlikovala 'sveto' od 'profanog'«. Protestantski teolog Rudolf Otto (1869–1937) koji je sveto shvatio kao »apriornu kategoriju« i opisao je na temelju psihičkih reakcija u čovjeku kao »mysterium tremendum«, »fascinans« i »augustum« (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917). O pojmu svetosti Ottovog obilježja od početka se oprečno diskutiralo.

Sveto (kadoš) je u SZ višeznačni pojam. Kada se govorilo o Jahvinoj svetosti, mislilo se na njegov žestok, nepredvidljiv, »posve drugi« karakter. Jahve je bezuvjetno slobodan gospodar, posve uzvišen i nadmoćan i stoga ga se treba bojati. Ambivalentnost Jahvine svetosti pokazuje se u njegovoj spasotvornoj strani, jer on je također »dobri Bog koji je izabrao Izrael i smilovao mu se« (H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 66). Sveto je iznad toga još ono što pripada Jahvinu području utjecaja (nebeska bića, Hram, Kovčeg, brdo Sion itd.). Osim toga s. znači isto tako »za nekoga slobodan, poseban, opredijeljen« (Köhler, 34), npr. Lev 21,6; Br 6,8; Pnz 7,6; Neh 8,9. Prije svega Izaija naziva Boga svetim ili »Svecem Izraelovim« i pod time razumijeva njegovu uzvišenost u odnosu na koju postaje svjestan kao prorok vlastite ništavosti i grešnosti.

I za Isusa je Bog unatoč svojoj blizini uzvišen i s. »Gospodar toga kraljevstva je 'nebeski otac'. To nama, današnjim ljudima, zvuči mekano i često postaje gotovo ugodno, otprilike kao 'dragi Bog'! No time krivo shvaćamo biblijski smisao kako imenice tako i predikata. Taj 'otac' je *najprije svet-uzvišen kralj* ovoga 'kraljevstva' ... Zato nakon oslovljavanja 'Oče naš' ubrzo slijede riječi: 'sveti se ime tvoje' koje nisu toliko molitva koliko plah uzvik iskazivanja vjernosti« (R. Otto, *Das Heilige*, 103). Sveti Bog ne može se shvatiti nikakvom slikom. NZ svjedoči da ima netko tko je slika neshvatljivoga Boga: Isus Krist (2 Kor 4,4). Božja svetost obuhvaća čak odricanje i siromaštvo (Fil 2,7).

Kršćani kao članovi Crkve shvaćaju se kao »Gospodinovo zajedništvo«. Pavao naziva svoju braću u vjeri često »svetima« ili »ljubimcima Božjim ... pozvanima da budu sveti« (Rim 1,7; 1 Kor 1,2). Svetost ovdje ne znači

isto što i visoka moralna kvaliteta, nego se odnosi na činjenicu da dotični vjeruje i da je kršten (1 Kor 6,11). Kršćani vrijede kao sveti jer su povezani s Kristom i žive »dostojno poziva kojim su pozvani« (Ef 4,1).

Tijekom povijesti kršćanstva naslov se, naprotiv, sve više ograničavao na one osobe koje su se odlikovale istaknutom osobnom svetošću. Nastao je fenomen povijesno-religijski vrlo raširenog *štovanja svetaca*. Pod time se razumijeva fenomen »neposrednog ili posrednog štovanja živih, umrlih ili mitskih ličnosti koje su se odlikovale osobnom ili općenitom svetošću« (G. Mensching, natuknica: Heiligenverehrung. I. Religionsgeschichtlich. U: RGG, III, 168). Najstarijim kršćanskim svecima pripadaju *mučenici* koji su za svoje uvjerenje išli u smrt. Vjerovalo se da su oni neposredno primljeni u nebo i njihov se zagovor kod Boga držao djelotvornim. Štovanje mučenika brzo se proširilo u staroj Crkvi. Od V. stoljeća bili su štovani kao sveci confessores (priznavatelji), tj. takvi svjedoci vjere koji su doduše trpjeli za svoju vjeru, ali ipak nisu bili smaknuti, kao što su biskupi, crkveni oci i ostale svete osobe. Zbog sve većeg broja svetaca Crkva je uvela poseban postupak: proglašenje svetim (kanonizaciju) kojem prethodi proglašenje blaženim. Prema katoličkom kanonskom pravu prvi je put u IX. stoljeću provedeno proglašenje svetim kao »osobna papi pridržana, svečana i nepogrešiva izjava da je umrli (sluga Božji) s., tj. s Kristom vlada u nebu i smije svagdje biti crkveno štovan« (H. Barion, natuknica: Heiligsprechung. U: RGG, III, 176).

Sveti uzimaju katkada pod svoju zaštitu (patrocinium) gradove, pokrajine, skupine istog zanimanja, staleže čak i životinje: Petar i Pavao zaštitnici su grada Rima, Luka i sveti Kuzma i Damjan slove za zaštitnike liječnika; Barbara je zaštitnica planinara itd. Važan sastavni dio štovanja svetaca je blagdan sveca kao i svetačka legenda koja obavija živote svetaca. Pretpostavka da bi netko bio proglašen svetim, njegov je teološki i moralno besprijekoran život ili mučenička smrt. Osim toga morao je učiniti više čudesa (→ Čudo). No, prije toga nije mu se smio dodijeliti javni kult. Različito je značenje svetaca u Crkvi i u pučkoj pobožnosti. Crkva vidi u svecima uzore, »modele kršćanskog života«. Pa ipak, oni slove za ljude s greškama i slabostima. U katoličkoj pučkoj pobožnosti gledaju se kao »pomagači u nevolji« i »uslišatelji molitve«. Drugi nicejski koncil (787) odlučio je da se sveci ne smiju zazivati niti im se smije upućivati molitva, nego se smiju samo štovati. Kult svetaca katoličke pučke pobožnosti predstavlja od IV. stoljeća paganiziranje iskonskog štovanja svetaca. U pučkom kultu svetaca i dalje živi stari politeistički kult bogova »u kršćanskoj odjeći« (F. Heiler). To npr. pokazuje povezanost katoličkih svetaca s mjestima. Oni se ne nalaze samo na nebu nego stanuju u nekom konkretnom zemaljskom svetištu ili prirodnom objektu. S tom lokalnom povezanošću vezana je praksa hodočašća. »Čudotvorna slika« u svetištu ili kod kućne pobožnosti predstavlja stvarnu prisutnost nebeskog bića.

Širenjem kršćanstva olabavila je tijesna povezanost štovanja svetaca uz njihov grob. Crkve su se potrudile da dobiju u posjed relikvije koje su se zaključavale u oltar. Prema F. Heileru, antiknim »posebnim bogovima« odgovaraju »posebni sveci« i »zaštitnici« katoličkog puka.

Protestantizam je priznao postojanje svetaca. Njima dolikuje »trojaka čast«: 1. »Da zahvalimo Bogu što nam je po svecima predstavio primjere svoje milosti, što je dao učitelje u crkvama i ostale darove, a darove, jer su veliki, treba visoko častiti te hvaliti same svece koji su trebali takvu milost kao što Krist u evanđelju hvali vjerne sluge.« 2. »Da na njihovu primjeru jačamo svoju vjeru.« 3. »Da primjere njihove vjere, njihove ljubavi, njihove strpljivosti slijedimo, svatko prema svom pozivu« (Apologie, Art. IX, usp. CA, Art. 21). Sveci su, dakle, modeli kršćanskog života. No, njima ne pristoji kult u obliku darova, hodočašća, crkava, oltara itd. Oni se ne smiju ni zazivati, jer jedino je Isus Krist onaj koji posreduje.

Lit.: C. Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das »Heilige«*, Darmstadt 1977; M. N. Ebertz/F. Schultheis (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in Europa*, München 1986; F. Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München/Basel 1970 (= nepromijenjeni pretisak izdanja iz 1923.); J. Köhler, *Theologie des Alten Testament*, Tübingen 1936; L. Hüttl, *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum*, Köln/Wien 1985.

U. TWORUSCHKA

SVETKOVINA (BLAGDAN)

1. židovski

Blagdani u židovskoj godini upućuju na razne načine na smisao ljudskoga života. Njima se želi zaštititi život od toga da se ne raspadne na puke dane. Oni mu diktiraju vremena počinka kako bi čovjek ponovno postao svjestan stvarnosti i kako bi podređenoga i umornoga od rada, koji može slaviti i »odahnuti« (Izl 23,12, usp. 31,17), podsjetili na Stvoriteljev počinak. Šabat i blagdan »posvećuju« radni dan; oni prevladavaju izdvojenost svakodnevice, koju je uzrokovao čovjek, i s njom povezanu podjelu života na područja »svijeta« i »religije« uvodeći djelovanje svetoga Boga u nepodijeljeni život. Cilj je obilja propisa, koji se odnose na šabat i blagdane, čuvanje i očvrsnuće čovjekova života, ali ne i njegovo ograničavanje. Unutar zaštitne »ograde« (M Avot I,1; III,14; Nida 3b) vlada Božji mir. U midrašu Bog kaže: »Misliš li da sam ti šabat dao možda na tvoju štetu? Ne, dao sam ti šabat za tvoje dobro« (Devarim raba III, Halaha ispred 7,12). Šabat (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, ³1931/1967, 107–122) donosi čovjeku svakoga tjedna »odijeljenost od svijeta u svijetu. Stoga je i zid njegovih propisa sagrađen tako visok kako u njegovo sveto okruženje ne bi dopro zvuk iz života svakodnevice« (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, ⁶1960, 159) i tu se čovjek može oporaviti te crpsti duševni mir i snagu za obavljanje dužnosti u svakodnevnom životu. Mudraci objašnjavaju svetkovanje blagdana na temelju Pnz 16,8 i Br 29,35: »Rabi Jehošua (oko 90) rekao je: Radost na blagdan ujedno je i zapovijed; jer u *Berajti* (tanaitska tradicija koju nije preuzela Mišna) glasi ovako: Rabi Eleazar (oko 90) rekao je: Jedina je dužnost čovjeka da na blagdan ili jede i pije ili sjedi i proučava (Toru). Rabi Jehošua je rekao: Dijeli ga tako da jedna polovica služi za jelo i piće, a druga za učilište« (B Pesahim 68b, usp. Sifre Pnz 16,8; j Šabat XV,15a). Šabatna tradicija (Šulhan aruh, Orah hajim § 242.249 i d. 257.260–62.269.271.274.287.289–9. 296–300.302) pomaže pronaći pravi pristup blagdanu: »Na dan moje svetosti, nazoveš li svečanost (šabat) milinom, a časnim dan MENI posvećen, častiš li ga odustajuć od puta, bavljenja poslom i pregovaranja, tad ćeš u MENI svoju milinu naći« (Iz 58,13 i d.). Šabat je blagdan »sjećanja na djelo u početku« (večernja molitva na šabat, *kiduš*); on odražava stvaranje svijeta (Post 1,1–2,4a) svakoga sedmog dana u godišnjem krugu. On je i blagdan dovršenja djela, na koji zajednica u sadašnjosti gleda na svoje otkupljenje, štoviše – anticipirajući ga – već sada kao otkupljena slavi Stvoritelja i Otkupitelja (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, ⁴1976, 344–49). Taj je odnos već uspostavila Mišna: »Na šabat su pjevali (leviti u svetištu) 'Psalam za šabat' (za dan subotnji, Ps 92). Psalam za budući svijet (*le-atid la-bo*), za dan, koji je u cijelosti sav šabat i mirovanje u vječnom životu (*ha-olamim*)« (Tamid VII,4, usp. b Roš ha-šana 31a). Nakon šabata od blagdana koji se ponavljaju slijedi Blagdan mlađaka (*Roš ha-hodeš*, I. Elbogen op. cit., 122–126). U predizagnaničko doba na taj su dan mirovali, kao na šabat, rad i poslovi (Am 8,5). U dijaspori ustupio je mjesto šabatu, izgubio svoj svečani karakter i sveo se na polublagdan na koji je bilo dopušteno obavljati poslove za uzdržavanje i zaštitu od štete (Šulhan aruh, Orah hajim § 531–48). Međutim, ostaje njegova velika važnost za određivanje blagdana.

Osim tjednoga šabata i mjesečnoga mlađaka, od starine razlikujemo tri hodočasnička blagdana (*Šaloš regalim*, I. Elbogen, op. cit., 132–140) i oba ozbiljna blagdana (*jamim nora'im*, »dani strahopoštovanja«, I. Elbogen, op. cit., 140–154). Hodočasnički su blagdani dani radosti, koje smatraju srodnima, pa stoga ima sličnosti u liturgiji (E. Munk, *Die Welt der Gebete II*, 1975, 11–184, 292–319). Potječu od tri stara žetvena blagdana na koja se hodočastilo u svetište i prinosilo prvine s polja (Izl 23,14–17; 34,18–23; Pnz 16,1–17; 2 Kr 23,21–23; usp. Ps 120–134): Pesah («Blagdan prijelaza«, Izl 12), blagdan oslobođenja iz Egipta, koji počinje 14. nisana i traje osam dana (samo sedam dana prema Izl 12,15; 34,18; Lev 23,6; Br 28,17; Pnz 16,3). Beskvasni kruhovi (*macot*), koji se jedu na taj blagdan, trebalo je jesti kao »kruh nevoljnički« (Pnz 16,3) i podsjetiti na egipatsko sužanjstvo i žurbu izlaska iz Egipta (Izl 12,39); Šavuot («Blagdan sedmica«, Izl 34,22; Br 28,26; Lev 23,15 i d.) slavi se od talmudskih vremena kao blagdan objave Božje na Sinaju i u glavnim se molitvama zove: »blagdan našega zakonodavstva« (*zeman matan toratenu*). To je spo-

men-dan proglašenja Izraelaca Božjim narodom (Izl 19,4–8); Sukot (»Sjenice«, Pnz 16,13; Lev 23,34; Ezr 3,4; Zah 14,16), u početku blagdan berbe (Izl 23,16; 34,22), posljednji i stoga najveći, najradosniji blagdan žetve (1 Kr 8,2; Lev 23,39; Suci 21,19), povezan je s razdobljem pustinjskoga života Izraelaca u sjenicama ili kolibama (Lev 23,42 i d.) i naziva se »vremenom naše radosti« (*zeman simhatenu*, Pnz 16,14 i d.). Ta tri hodočasnička blagdana »čine zajedno sliku sudbine naroda kao nositelja objave« (F. Rosenzweig, op.cit., 351). Posebni su blagdani »dani strahopoštovanja« koji počinju s blagdanom Roš ha-šana (»početak godine«, usp. Pnz 11,12; Izl 23,16; 34,22), »danom sjećanja« (*jom hazikaron*) na Boga, Stvoritelja svega stvorenoga (b Roš ha-šana 27a), »danom suda« (*jom ha-dijn*, j Roš hašana I,3,57b), »danom trublji« (*jom terua*, M Roš ha-šana IV,8 i d.; b 16a), a završavaju Jom kipurom («Dan pomirenja«, zapravo *jom ha-kipurim*, Lev 23,27 i d.; 25,9); ti dani suda i obraćenja – jedini na koje Židov kleči (F. Rosenzweig, op.cit., 359 i d.) – podsjećaju ljude na odgovornost pred Bogom: »Čovjeku se sudi na Novu godinu, a njegova se presuda pečati na Dan pomirenja« (b Roš ha-šana 16a).

Lit.: A. Chill, The Minhagim, *The Customs and Ceremonies of Judaism, Their Origins and Rationale*, 1979; R. R. Geis, *Vom unbekannten Judentum*, ²1975, 30–60; P. P. Grünewald, *Im ewigen Kreis. Zum jüdischen Kalenderjahr*, 1980; L. Hirsch, *Jüdische Glaubenswelt*, 1978, 81–187; F. Thieberger (Hrsg.), *Jüdisches Fest, jüdischer Brauch*, ²1979.

D. VETTER

2. kršćanski

U svečanosti se vrijeme na trenutak zaustavlja. U njoj se potvrđuje temeljni smisao svijeta. Ona znači uzdizanje čovjekova postojanja. Povod za svečanost treba vidjeti konačno u tome što »je u osnovi dobro sve što jest i dobro je biti« (J. Pieper). Slaviti neku svečanost, dakle, znači iz posebnog razloga i na nesvakidašnji način odobravati svijet što se i inače uvijek i svaki dan čini. Zato samo onaj može stvarno slaviti svoj rođendan koji se pomirio sa sobom, koji odobrava svoj život i očekuje još nešto od budućnosti. Tako se na njegov rođendan, u konkretnoj svečanosti, osvrćemo na prošlost i sadašnjost. »U svečanosti dolaze u prvi plan velike stvari, dublji slojevi života, najdublje vrijednosti ili ono što držimo za najdublje vrijednosti. U svečanosti uronjavamo u njih, nastojimo biti svjesni njih na višem stupnju. Pritom vrijednosti razvijaju svoju moć stvaranja zajedništva. Jer, svečanost slavimo zajednički i ona jača zajedništvo. I, obrnuto, zajedništvo je uvijek okupljanje oko vrijednosti, okupljanje koje kulminira u svečanosti« (J. A. Jungmann).

Raznolikost svečanosti dade se svesti na dva osnovna tipa: na praoblik svečanosti i na svečanost koja se periodički vraća. Praoblik je tamo gdje se radi o značajnom trenutnom događaju kao što su rođenje ili ženidba. No, s vremena na vrijeme dozivamo u svijest i neku stalno prisutnu vrijednost, npr. vrijednosti prirodnog poretka, vrijednosti kulture i društvenog života. Tu se ubrajaju proslave Nove godine, dani zahvalnosti i dani državnosti. Ako, dakle, želimo opisati svečanost, onda moramo istaći da ona znači prekid svakodnevnog posla i dopuštanje veselja koje ljudi trebaju, da u prvi plan stavlja dublje slojeve života, tj. vrijednosti ili ono što držimo za vrijednost, da u njoj odobravamo ono što jesmo, da slaveći u sadašnjosti slavimo prošlost i budućnost, da ona izgrađuje zajedništvo, da je zajednički slavimo i da time jača zajedništvo (npr. zajedništvo obitelji na roditeljskoj godišnjici braka).

Sve to vrijedi i za kršćansku svečanost. Svi blagdani Crkve – osim otajstvenih blagdana kojima se slavi određeni vid nekog otajstva ili neki naslov kojim se priziva Krist, Marija ili neki svetac, slave se kao spomen-dani povijesnih spasenjskih čina. Oni potvrđuju da je postojanje samo tada i tamo dobro, gdje se prošli čin spasenja – prvenstveno smrt i uskrsnuće Isusa Krista – osjeća kao nužan za spasenje svijeta. Ti spomen-dani najavljuju u Bogu obećano oslobođenje. Stoga njihovo zajedničko slavljenje utemeljuje slobodu i budućnost. Pritom kalendarski utvrđen blagdan doziva u svijest nesavršenost svijeta i čovjeka u povijesno raščlanjenom vremenu. »Datumski utvrđen, dakle ponavljan blagdan, govori o ugroženosti čovječanstva, o spasenju koje još nije konačno« (A. Häußling). Bog se obraća ljudima u povijesti. Prema tomu, za pojedine je generacije spasenje sadašnjost dok se s pogledom na svršetak, koji još izostaje, slavi spomen na Božja djela spasenja koja su se jednom dogodila. Crkva je obvezna prema tom spomenu (anamnezi) u svim dimenzijama čovjekova bitka, dakle, u određenim prostorima

i vremenima. Vrijeme je raščlanjeno slavljenjem sati i dana u faze spasenjske sadašnjosti. Godišnji se ciklus kalendarom blagdana i vremena raščlanjuje u ono spasenjsko vrijeme koje se na kršćanskom prostoru naziva liturgijskom godinom ili crkvenom godinom (tako počam od reformacije).

Kršćani tako prekidaju svakodnevicu slaveći svečanost spasenjskih događaja, npr. rođenja Isusa Krista, u kojima vide ostvarena svoja vrijednosna očekivanja. U tom slavljenju upravo zbog nesavršenosti ovoga svijeta oni potvrđuju svoje postojanje, zahvaljuju i slave Boga zbog njegova obećanja da će ih spasiti i zbog njegovih spasenjskih postupaka prema svom narodu u ranijim vremenima, a istodobno ga mole za njegovu pomoć sada i u budućnosti. U tom se slavljenju okupljaju u zajedništvo Božjeg naroda. Stoga biti kršćanin znači otprilike isto što i okupljati se (Ekklesia) i vrlo je teško zamisliti kršćanski život bez tog rada na zajedništvu u liturgiji.

Pritom život kršćanske zajednice nije određen »crkvenom godinom« nego nedjeljom, jer svaki se tjedan na dan koji se naziva »danom Gospodnjim« slavi spomen Gospodinova uskrsnuća. Taj je dan prablagdan, temelj i srž čitave liturgijske godine. Konačno svi blagdani dobivaju vrijednost od jednog događaja Krista, koji se razvija ili u povijesno-spasenjskim događajima iz Isusova života ili u spomen na Božje spasenjsko djelovanje u njegovim sljedbenicima i svecima. Drugorazredno je pitanje kada počinje ta blagdanska godina. U sveopćoj Crkvi nije nikada bilo suglasnosti u tom pitanju. Tako je u srednjem vijeku počinjala čas na Uskrs, čas na Božić ili na blagdan Blagovijesti (25. ožujka). Samo su liturgijske knjige morale početi na određeni datum. U bizantskoj Crkvi otvaraju Gospodinovu godinu pripravom Uskrsa, na Zapadu još danas došašćem. Crkvena godina, nazvana blagdanskom godinom, ne suprotstavlja se u kršćanstvu građanskoj godini svojim vlastitim sakraliziranim godišnjim tijekom koji na višoj razini naznačuje liturgija. To nije duhovna predstava Isusova života. Zato se radije govori o slavljenju spasenja u vremenu. Kao što stvarni okolni svijet svjedoči o spasenju i ispunjen je spasenjem putem sakramenata i sakramentala, vrijeme se slavljenjem raščlanjuje u faze Božje spasenjske sadašnjosti. Te su faze poput spasenjskih znakova »otajstvo«, kao što je rana Crkva shvaćala taj pojam djelatne Gospodinove blizine. Tijekom različitih slavljenja u godini ta se blizina doživljava zgusnutije (npr. Uskrs) ili manje zgusnuto (radni dani).

Lit.: J. Pieper, *Zustimmung zur Welt, Eine Theorie des Festes*, München 1963; G. M. Martin, *Fest und Alltag* (Urban-TB 604), Stuttgart 1973; W. Dürig, *Das christliche Fest und seine Feier*, St. Ottilien 1978; H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I* (Gottesdienst der Kirche 5), Regensburg 1983, 211–223. K. RICHTER

3. islamski

Autentični islam poznaje samo dvije svetkovine u godini: *id* (*'īd*) ili *Bajram* (*Bayram*). One uvijek slijede nakon izvršenja jedne od dvaju najtežih individualnih religioznih dužnosti nakon posta i nakon godišnjeg okupljanja mekanskih hodočasnika na gori Arafat ('Arafāt) 10. zul-hidže (dhū l-hidjdja) muslimanskoga kalendara. Svaka s. mora imati opravdani povod. To je u prvome slučaju uspješan završetak posta i namirenje društvenih poreza. U drugom slučaju to je održavanje međunarodnog skupa solidarnosti, kakav se održava prilikom hodočašća u Meku.

Prva s. koja traje tri dana arapski se zove 'īd al-fitr (turski: Ramazan Bayrami, Ramazanski bajram). Druga s. koja traje četiri dana zove se 'īd al-adhā (turski: Kurban Bayrami, Kurban-bajram). Ovim je dvjema svetkovinama zajedničko blagdansko bogoslužje koje se obavlja u glavnoj džamiji ili na otvorenome mjestu za molitvu. Ono izvanjski nalikuje molitvi petkom, ali su uvedena prateća višekratna skandiranja *tekbira* (*takbīr* = *Allāhu akbar* [Alahu ekber] = Bog je veći od svega) i *hemdela* (*hamdala* = *Al-hamdu li'llah* [El-hemdu li'lah] = Svatko duguje zahvalnost Bogu).

Muslimani oba spola oblače za Bajram blagdansko ruho, međusobno se daruju i posjećuju. Darovima, koji ne smiju prekoračiti određenu mjeru skromnosti, obasipaju se poglavito žene i djeca. U zgodimice uočljivim komercijaliziranjima svetkovine može se vidjeti prilagođavanje blagdanu Božića. No javno mnijenje ipak potiskuje tu tendenciju. U sjećanju na Abrahamovu žrtvu svetkovinom žrtvovanja ('īd al-adhā) postaje dodatno još i prinošenje životinjske žrtve (ovan, ovca, kamila). Trećina ispečenoga mesa poklanja se siromašnima a trećina rodbini koja novčano

nije u stanju da si priušti žrtvenu životinju. Zadnja se trećina ostavlja za vlastitu obitelj.

Osim ova dva Bajrama slave se još i ove svetkovine: islamska Nova godina, rođendan vjerovjesnika, dan *Ašure* (*'āshura*), tj. 10. muharema (Muharram), kada se dogodila pogibija Huseina (Husayn), drugoga unuka Muhamedovog, i noć miradža (mi'rādj), u kojoj se dogodio Muhamedov vizionarski uzlazak na nebo. Ovdje navedene svetkovine ipak su samo uvodi u onaj svijet. Neke od njih su proturječne. Naročito je sporna s. Muhamedova rođendana, u kojoj hanbelitska pravna škola vidi božansko uzvisivanje osobe vjerovjesnika i oštro se suprotstavlja tomu. U čisto pučke svetkovine spadaju slavljenje početka proljeća (*newrūz*) i obrezivanje dječaka. U prvoj je svetkovini sačuvan ostatak staroiranske svetkovine. To ima nekakve veze i s kršćanskim danom sv. Jurja. S. obrezivanja ima izvjesne dimenzije koje su bliske konfirmaciji.

Lit.: E. Mittwoch, 'Id, 'Id al-adhā und 'Id al-fitr, u: EI², III, 1007–1008. S. BALIĆ

SVETO MJESTO

1. židovski

Tradicijska literatura uglavnom ne poznaje »sveta« mjesta. Mišna ocjenjuje »svetost« mjesta prema *propisima* koji se na njih odnose: »Ima deset stupnjeva svetosti: zemlja Izrael je sveta pred svim drugim zemljama. U čemu se sastoji ta svetost? U tome što joj čovjek može prinijeti *omer*, tj. prvi snop svoje žetve (Lev 23,10), prvine od svakog ploda (Pnz 26,2) i dva kruha (Lev 23,17), a to ni u jednoj drugoj zemlji nije tako... Prostor unutar zidina (Jeruzalema) još je svetiji jer se ondje lakše može jesti sveto i druga desetina... Hram je još svetiji jer tamo ne smije nitko doći tko prije toga nije oprao ruke i noge. Svetinja nad svetinjama je svetija od njih (imenovanih prostorija), jer ondje može stupiti samo veliki svećenik na Dan pomirenja za vrijeme službe (Lev 16)« (Kelim I,6.8 i d.; usp. Bemidbar raba VII,5,1). Usprkos otporu mudraca, među nežidovskim utjecajima pučka je pobožnost našla u Erec Jisraelu mjesta dostojna štovanja, s kojima su bili povezani važni događaji u povijesti židovskoga naroda, a to je zapadni zid Hrama u Jeruzalemu, koji je podigao Herod Veliki, pokraj kojega su, navodno, grobovi biblijskih likova ili su ondje pokapani istaknuti rabini i pobožni ljudi od vremena Mišne do danas. Najznačajniji je grob praotaca u Hebronu. Kod Betlehema je Rahelin nadgrobni spomenik. Josip je pokopan u Šekemu, Ilija u Haifi. Na Sion hodočaste pobožnici na Davidov grob, na Maslinsku goru, jer je mnoga stoljeća služio kao počivalište mrtvih zbog blizine Hrama ili najave »Dana Gospodnjega«, »jer noge će mu, u dan onaj, stajati na gori Maslinskoj« (Zah 14,4), a »dan onaj« je dan uskrsnuća prema usmenoj predaji. U Galileji, u kojoj je živjela i podučavala većina rabina iz talmudskoga razdoblja, posjećuju se mnogi grobovi: Šimona ben Johaja i Eleazara u Meronu, kabalista u Safedu, Akive, Meira, Johanana ben Zakaja, Elcazara ben Hirkana, Majmonida u Tiberiji, Jude ha-Nasija te palestinskih i u dijaspori živućih Židova u nekropoli Bet Šearim od III. stoljeća.

D. VETTER

2. kršćanski

Kršćanska zajednica nije kod svojih bogoslužnih skupova vezana uz određeno mjesto ili prostor. Otprilike 200 godina živjele su kršćanske zajednice bez crkava. Hram i Božja kuća u novom Savezu je sam Krist (usp. Iv 2,13–22) u kojem »stanuje sva punina božanstva« (Kol 2,9). Tako se u širem smislu naziva hramom i od Krista posvećen Božji narod (npr. 1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16; 1 Pt 2,5), jer je on sam Tijelo Kristovo i u njemu prebiva Duh Božji. Naspram tomu, kuća u kojoj se skuplja zajednica igra određenu ulogu. Pa ipak, uskoro su već i u kršćanstvu posebno poštivana određena mjesta, kao npr. grobovi mučenika ili mjesta Isusova života u Svetoj zemlji kamo se usmjeravaju hodočašća. Čim se euharistija počela čuvati u svetohraništu crkava, u početku za pričešćivanje bolesnika, svetohranište vrijedi kao s. m. dostojno poštovanja i obožavanja. No, u pravom se smislu može govoriti o svetom mjestu samo tamo gdje je Krist prisutan u svojoj zajednici, na skupu koji sluša Božju riječ, koji zajednički moli, koji slavi spomen pashalnog otajstva i prima sakramente. Koliko god crkvene zgrade olakšavaju životno funkcioniranje zajednice, ipak je u načelu svako mjesto gdje se okuplja zajednica s. m. Tako svaki prostor, koji jamči dostojno slavljenje,

može biti mjesto za euharistijsku gozbu i svaki prikladan stol može pritom poslužiti kao oltar. Samo je Isus Krist mjesto spasenjskog susreta čovjeka s Bogom. I današnja crkvena zgrada dobiva svoje dostojanstvo i svetost prisutnošću zajednice koju je Bog posvetio i liturgije koja se u njoj slavi, a ne obrnuto.

Lit.: M. Eliade, *Die Religion und das Heilige*, Salzburg 1954, 415–437; A. Adam, *Wo sich Gottes Volk versammelt*, Freiburg 1984; H. B. Meyer, *Was Kirchenbau bedeutet*, Freiburg 1984.

K. RICHTER

3. islamski

Kada se u islamu govori o »svetom«, tada se nalaže najveći oprez. Naime, izvorni navještaj uopće ne poznaju takovrsnu kvalifikaciju. Ona se tek kasnije uvriježila u predodžbenom svijetu muslimanâ. Njoj su se za razliku od sunitskoga ortodoksnog islama mnogo sklonijima pokazale šijitske skupine. U očima šijita, sveta su mjesta ne samo lokaliteti oko Kabe i džamija vjerovjesnika u Medini; njima se smatraju i mnoga druga sveta mjesta poput pozornice tragedije u Kerbali i džamija u Mešhadu i Kumu, dva sveta mjesta koja se svakako smatraju »svetim«. U izvornoj islamskoj jezičnoj uporabi – sve do Jeruzalema (arapski: *al-Quds* = »sveti grad«) – ne postoje nikakva sveta mjesta. Pučko je vjerovanje, dakako, sklono »proglašavanju svetih mjesta« i to ne samo kod šijita. Uopće ne bi bio posve jednostavan sažeti prikaz svih osoba i mjesta kojima se pripisuje svetost. U natuknici poput ove možemo se mirno odreći njega zato što islam zabranjuje štovanje svetaca u bilo kojem obliku, premda ih se u praksi višestruko dopušta.

S. BALIĆ

SVETO PISMO

1. židovski

a) Nazivi: Naziv »sveti spisi« (*Kitvej ha-kodeš*) ne potječe iz same hebrejske Biblije, nego od rabina, za trodijelni kanon (M Jadajim III,5; IV,6; Šabat XVI,1; Eruvin X,3; Bava batra I,6; Sanhedrin X,6; b Šabat 16a; Eruvin 97b; 98a). Često ga nalazimo kod Filona Aleksandrijskog (*De Abrahamo 61; De Congressu Eruditionis Gratia 34.90; De Decalogo 8.37*), pa i drugdje u helenističkom židovstvu (usp. Rim 1,2), rjeđe kod Josipa Flavija (*Antiquitates* V,1,17, usp. *Contra Apionem* 2,45).

Pojavljuje se i tradicionalni izraz »spisi« u množini (*ha-ketuvim*, Sifre 1 Pnz I,1) ili u jednini za isticanje cjeline, »spis« (b Bava kama 97b; Testamenti dvanaestorice patrijarha 6, Zevulun 9,5). Premda se »Tori« priznaje obvezna prednost u odnosu na druga dva dijela kanona, u razgovornom jeziku uobičajeni naziv hebrejske Biblije »TaNaH« (Tanah), koji je nastao od početnih slova triju dijelova (*Tora* »uputa, nauk«, *Nevi'im* »/raniji i kasniji/ proroci« i *Ketuvim* »spisi«), odražava ravnomjernu uporabu njezina cijelog opsega: »Toru« (Pentateuh ili Petoknjižje) podijeljenu na dvadeset i četiri odlomka te – kao svršetak čitanja Tore – »Haftarot« (*haftara* »opraštanje«; M Pesahim X,8; Megila IV,1,3.5; usp. Moed katan III,7), tematski pridodane dodatne odlomke iz »Proroka« (Jš – 2 Kr, Iz, Jr, Ez, Knjiga dvanaestorice proroka; usp. b Bava batra 14b) recitirali su u jednogodišnjem ciklusu u šabatnom bogoslužju (M Megila III, 4–6; Sota VII,7; b Megila 31b); psalmi se ponavljaju u svakodnevnim molitvama i u molitvama na šabat i na blagdane; ostali »spisi« susreću se prije svega u blagdanskom bogoslužju (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, ³1931/1967, 154–205).

b) Vrijeme nastanka: Prema tradicijskoj literaturi »Tora« (Post 1,1 – Pnz 34,4) potječe od Mojsija (b Bava batra 14b.15a), a »(posljednjih) osam stihova Tore« i »njegova Knjiga« od Jošue (Pnz 34,5 – Jš 24,28; ibid.); Knjigu su, navodno, nakon njegove smrti dovršili Eleazar, Aronov sin i njegov sin Pinhas (Jš 24,29–33; ibid. 15a). Samuel je »napisao svoju knjigu Suci i Ruta« (ibid. 14b; Suci-1 Sam 28,2), a »nastavili su je vidjelac Gad i prorok Natan« (ibid. 15a: 1 Sam 28,3 – 2 Sam 24,25). Knjige o kraljevima napisao je, navodno, prorok Jeremija (ibid.). »Ezekija i njegov kolegij napisali su Izaiju« (ibid.; usp. Izr 25,1), jer je prorok bio ubijen pa nije mogao napisati svoju knjigu (Izajino uzašašće 5,2; b Jevamot 49b; Sanhedrin 103b). »Jeremija je napisao svoju knjigu«, ali »ljudi Velikoga sabora napisali su Ezekiela, Dvanaestoricu« malih proroka (ibid.); njima su (M Avot I,1) pripisali knjige nastale »izvan zemlje« (*hucla-arec*, M Ševiit VI,1; Hala IV,8; b Gitin 8a). »David je napisao Psalme«, ali je preuzeo dijelove od deset ljudi (b

Bava Batra 14b–15a); »Ezekija i njegov kolegij napisali su«, osim Izaije, i »Izreke, Pjesmu nad pjesmama i Kohelet«, »ljudc Velikoga sabora«, zatim »Daniel i uloga Estere«, tužaljke su, navodno, potekle od samoga proroka Jeremije. »Ezra je napisao svoju knjigu« i genealogiju Ljetopisa sve do vlastite (to su mjesto komentatori različito objašnjavali), Nehemija je, navodno, to djelo (Ezr, Neh, Ljet) dovršio (ibid. 15a). Knjigu Job tradicija pripisuje Mojsiju (ibid. 14b), jer je, prema Rabi Leviju ben Lahmi, Job »živio u Mojsijevo doba«; no tradicija o tome čuva i druga mišljenja (ibid. 15a.b). U vezi s rezultatima kritičke biblijske znanosti usp. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, 1983, 137–302).

c) Jedinstvo: Naziv »sveti spisi« odnosi se na posebno mjesto Tore i Haftarota i na njihov značaj objave: njihove pojedine riječi i rečenice nisu puke pojedinosti iz prošlih vremena. Oni su važni kao dijelovi cjeline; svi su oni dijelovi puta Boga s Izraelom – od Abrahama do Mojsija, od Mojsija do Jeremije, od Jeremije do autora knjige Job. Taj naziv izražava razumijevanje i prihvaćanje biblijskih spisa kao *jedne* knjige, kao djelo »jednoga Duha«. Siglu »R«, koja se upotrebljava u znanosti o »SZ« dopunio je – za razliku od uporabe za konačnog redaktora – Franz Rosenzweig značenjem *rabenu* (»naš učitelj«) (*Briefe*, 1935, br. 488 = *Kleinere Schriften*, 1937, 128 i d.). To *jedinstvo* hebrejske Biblije, koja je židovstvu postala autoritetom u promjenjivim vremenima njegove povijesti, ne temelji se na misaonom, već na referencama nastalima ponavljanjem glasova unutar jednog odlomka kao i između različitih odlomaka jedne knjige, štoviše, između biblijskih knjiga triju dijelova kanona. Tu strukturu nalik na Bibliju, koja pomoću osnove riječi nošene od mjesta do mjesta otvara pogled na različite dijelove i odgonetava značenje, otkrili su već mudraci talmudskoga razdoblja (M Bava mecia II,9; b 31a-b), poštovali srednjovjekovni pismoznanci (Raši, komentar Petoknjižja u vezi s Izl 22,25; Pnz 15,10; 22,1), a Martin Buber i Franz Rosenzweig naposljetku uzdigli na načelo svojega prijevoda Staroga zavjeta na njemački jezik. – Neovisno o činjenici što povijesno-kritički način gledanja na hebrejsku Bibliju prepoznaje u njoj raznovrsnost – vremena, mjesta, predaje i njezinih prenositelja, intencija itd. – taj naziv, »sveti spisi« ne usmjerava pogled na Bibliju izvana, nego djeluje na njezine slušatelje i čitatelje povezujući ih u duhu s njezinim *jedinstvom*. Oni ga prepoznavaju upravo iz sklada očitih proturječja, od kojih polazi znanstveno istraživanje Biblije, npr. kao jedinstvo »nauka« (Tore) o stvaranju iz višeslojnog prikaza, usmjerenog prema čovjeku, o stvaranju neba i zemlje (Post 1,1–2,4a) s onim koji počinje od stvaranja pojedinca (Post 2,4b i d.) ili kao jedinstvo »nauka« (Tore) o objavi od prepleta priča o Mojsijevu susretu s Bogom na brdu u oblaku dima (Izl 19) i polasku k »Šatoru prisutnosti« Božje (Izl 33,7–11; Br 11,24–31; Pnz 31,14a.) kao i o objavi milostivih imena Božjih («trinaest Božjih atributa«, Izl 34,6 i d., usp. 33,12–23) i »pravnih propisa« (u »Knjizi Saveza«, Izl 20, 22–23,19). Tom jedinstvu biblijskoga »nauka« odgovara na strani slušatelja i čitatelja »svetih spisa« jedinstvo njihova sadašnjeg učenja s učenjem stoljećima duge predaje. – Kako je »svetim spisima« prethodila usmena predaja, uslijedila je ubrzo predaja kao drugi autoritet: »usmeni nauk« (M Avot I,1; Josip Flavije, *Antiquitates* XIII, 10,6). Ona se bori za to da se »sveti spisi« prožmu »svim srcem«, »svom dušom« i »svom snagom«, da se protegnu na sve događaje u čovjekovu životu, da pomognu ostvarenju svih životnih prilika u skladu s voljom Božjom.

d) »Glasno čitanje«: U starini »sveti spisi« čitali su se glasno. Kao pri čitanju Kurana, ta tradicija živi i danas u Židova pri »učenju« i molitvi. U nazivu »Kuran« za dokument objave u islamu krije se arapska riječ za čitanje u smislu glasnog poziva. Ni hebrejski izrazi »*mikra*« (M Berahot II,1; usp. Megila 3a; Nedarim 37b; M IV,3), »*kera*« (b Berahot 27a; 29b; Sanhedrin 45b; 71a), »*keria*« (b Berahot 13b; Makot 18b; Megila 14a; M I,4) ne daju upute za pisanje, kako bi se moglo naslutiti s obzirom na naziv »sveti spisi«; naprotiv, oni govore o »pozivu«, o *glasnom* čitanju: »I čitahu iz knjige Božjeg zakona (Tore)« (Neh 8,8). Primjena tih izraza za »svete spise« pokazuje da je, doduše, literarnost povijesni dodatak Bibliji, ali da se kasniji zapis Riječi koja se dogodila ponovno mora probiti do *Riječi koja se događa*. Uporaba »glasno čitanje« za Bibliju podsjeća na to da njezina Riječ, premda je podčinjena pretvaranju u pismo, mora

biti trajno sačuvana u usmenom obliku ako je treba čuti i razumjeti kao glas koji vrijedi »danas« (Ps 95,7). D. VETTER

2. kršćanski

Opća povijest religija poznaje mnoštvo »svetih pisama« pri čemu ovaj pojam u svakom slučaju obuhvaća različite tipove tekstova i primjenjuje se u užem i širem smislu. O Svetom pismu u užem smislu govori se kada se kod dokumenta radi o najvišem stupnju autoriteta, o normativnom tekstu dotične religije. Iako u tom smislu mnoge religije posjeduju S. p., time im unaprijed ne pripada isto mjesto što se tiče njihove vrijednosti. To objašnjava klasična usporedba koju je povukao Nathan Söderblom 1927.: »Što je učenje za budizam i Kuran za islam, to je Kristova osoba za kršćanstvo«. Heinrich Frick je dalje produbio tu misao u svom spisu: »Vergleichende Religionswissenschaft« (1928) (djelomično tiskano u: U. Tworuschka, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen*, Frankfurt/München 1982, 113–115). Pismo, koje npr. u islamu zajedno s Bogom sačinjava »životno središte« (Mensching) ove religije, predstavlja u kršćanstvu nešto što je na drugome mjestu. Kršćanstvo nije prvenstveno *religija knjige*.

Za novozavjetnu zajednicu tri su autoriteta obvezatna: »Pismo« dakle tzv. »SZ«, apostoli i Isus Krist kao konačni autoritet. Ove tri instancije svjedoče Božju riječ, odnosno Krist *je* prema Iv 1,1 i d. Riječ sama. Ni kod SZ ni kod NZ ne radi se o jedinstvenim pismima. Oba zavjeta predstavljaju zbirke spisa krajnje različite naravi. Dok je SZ već prethodio prakršćanstvu, tek oko 200. pos. Kr. može se govoriti o novozavjetnom kanonu (doslovce: trska, ravan štap; preneseno: zidarsko ravnalo, prut za mjerenje, pravilo, uputa) koji sadrži jezgru u koju se ubraja 21 spis. Tek u drugoj polovici IV. stoljeća utvrđen je opseg danas važećih 27 spisa.

Kao kod svih ostalih spisa u povijesti religija, tako je i za Bibliju prihvaćen božanski izvor. U svakom slučaju postoje različita shvaćanja. Prakršćanski pisci, npr. Pavao, gotovo stalno prisvajaju pravo na *nadahnuće* (usp. Kor 7,40; 14, 37). I Apostolski sabor (Dj 15,28) i rimska zajednica prema I Clem 63,2 svjesni su da pišu »u Duhu«. Što se tiče Svetoga pisma, svaka se pojedina riječ drži nadahnutom (2 Pt 1,20 i d.; 2 Tim 3,16 gdje se vjerojatnije misli »Božjim Duhom nadahnuto« za razliku od Vulgate: »scriptura divinatus inspirata«). Stara je Crkva raspravljala o nizu pojedinačnih pitanja koja pokazuju da je učenje o nadahnuću bilo »poglavito pučko«. »Je li Duh Sveti koji pomaže nadahnuću rezerviran samo za ljude davnog vremena ili djeluje također u sadašnjosti? Jesu li proroci i apostoli uvijek pod djelovanjem Duha ili koji put mogu privatno napisati neku poslanicu, npr. Pavao poslanicu Filemonu?« (J. Leipoldt/S. Morenz, *Heilige Schriften*, 1953, 36).

U definirano *katoličko* vjersko učenje ubraja se mišljenje da ljudi-pisci Svetoga pisma stoje pod karizmatičkim Božjim utjecajem: »Božanska objava koja je zapisana i koja stoji u Svetom pismu napisana je dahom Duha Svetoga ... Za sastavljanje svetih knjiga Bog je izabrao ljude koje je trebao da oni, koristeći svoje sposobnosti i snage, samo kao pravi pisci pismeno prenesu sve to što je on – djelotvorno u njima i po njima – htio napisati.« U pravovjernom *protestantskom* učenju o Svetom pismu vrijedilo je temeljno načelo: »Scriptura sacra est verbum Dei« (L. Hutter, J. Gerhard). Bog je glavni pisac, a čovjek je samo alat u njegovoj ruci. Tu se oblikovalo učenje o *verbalnoj inspiraciji* prema kojoj Bog ne samo da daje poticaj osobama (personalna inspiracija) ili nadahnjuje sadržaj (sadržajna inspiracija), nego nadahnjuje i pojedinačne riječi, čak točke i naglaske na samoglasnicima hebrejskog teksta. Prema J. A. Quenstedtu Pismo je »dictamen« Duha Svetoga. Ljudi-pisci su »manus« (ruka), »calami« (pisaća pera) i »tabelliones« (pisaće ploče) Duha. Unatoč tomu naglašava se da oni nisu pisali »ne znajući« ili »nedobrovoljno« nego »voljno i znajući«. Učenje o verbalnoj inspiraciji kritizirali su kasnije mnogi teolozi. Prigovaralo se pritom da se nije dostatno uzimalo u obzir piščevo čovještvo i da je Biblija tako u stanovitoj mjeri postala »papirnati papa«.

Odnos Biblije i crkvene tradicije vodio je među religijama do različitog shvaćanja. Reformatori su, u želji da Pismo ne zaraste u tradiciju, učinili valjanim načelo: Sola scriptura (Samo Pismo). Time Luther nije htio odbijati tradiciju već je samo na prikladan način staviti u odnos prema Pismu. Prava tradicija bila je

za njega ono što odgovara Svetom pismu, a kriva tradicija, naprotiv, ono što mu proturiječi. Rimokatolička tradicija na Drugom vatikanskom koncilu izričito je ponovno prihvatila tridentsko učenje prema kojem Pismo i tradicija trebaju biti prihvaćeni »pari pietatis affectu et reverentia«. Pokoncilski katolicizam poznaje uz dvije vjerske norme, Pismo i tradiciju, učiteljstvo kao treću veličinu.

Za razumijevanje Svetoga pisma (hermeneutika) razvijale su se tijekom vremena različite metode. Povijesno-kritičko istraživanje koje se trudi pronaći izvorni smisao teksta, rezultat je novoga doba. Ono je danas upotpunjeno mnoštvom daljnjih metoda: strukturno-analitičkom, dubinsko psihološkom, egzistencijalnom, čak materijalističkom itd. U staroj Crkvi i u srednjem vijeku prevladavalo je učenje o »višestrukom smislu Pisma«. Uz traganje za doslovnim smislom Pisma pokušavao se pronaći smisao koji se skrivao iza toga. Origen je razvio teoriju da izlaganje doslovnog smisla mora dovesti do moralnog i konačno do duhovnog smisla. Augustin je u priključku na 2 Kor 3 razlikovao između doslovnog i duhovnog tumačenja. U srednjem vijeku ta je metoda bila raširena sve do četverostrukog smisla Pisma. Luther je kao »središte Pisma« naglašavao evanđelje Isusa Krista. Polazeći od te osnove mora se shvaćati sve ostalo. Nejasna mjesta u Pismu dadu se dobro shvatiti po njegovim jasnim mjestima.

Lit.: natuknica: Bibel, u: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) von G. Wanke/E. Plümacher/W. Schneemelcher/H. Karpp, Bd. VI, Lieferung 1/2; H. Karpp, *Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift*, Köln/Wien 1983; A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testament*, Göttingen 1977; W. Marxsen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh 1966; F. Stolz, *Christentum*, Gottingen 1985.

U. TWORUSCHKA

3. islamski

S. p. je predmet četvrtoga članka islamske vjeroispovijesti. U islamskome shvaćanju vjere on je, sukladno tomu, božanska poruka jednako kao i Kuran. To objašnjava zanimanje Kurana za Biblijom. Rani razvoj islamsko-kršćanskih kulturnih razvoja samo je još više povećao to zanimanje. Činjenica da postoji više verzija Biblije potiče muslimane na sumnju u autentičnost Svetoga pisma. Ono je za njih obvezatno samo ukoliko se slaže s kuranskim iskazima. Unatoč tomu, ono je često korišteno i navođeno kao izvor teoloških spoznaja.

Kod Muhameda al-Gazalija (u. 1111) susrećemo S. p. u obliku različitih navoda iz apokrifne literature. Nasuprot njemu, Sveto su pismo sasvim dosljedno navodili At-Tabari (u. 923), al-Masudi (u. 956), al-Biruni (u. 1048) i Suhravardi (u. 1191). U njihovim se djelima nalaze čitava poglavlja iz Biblije. Tako su u islamsku teološku literaturu ušli, između ostalih, sljedeći biblijski motivi: pripovijest o apostolskom pozvanju, Josipove genealogije, mnoge novozavjetne legende koje su djelomice prodrle u »priče o prorocima« (Qisas al-anbiyā), što su omiljene na cijelome Istoku, itd. U mističkim spisima i literaturi ikhwān as-safā, jedne filozofsko-vjerske škole s političkom pozadinom (IX.–X. stoljeće), često se susreću aluzije na Bibliju. Za XVII. stoljeće je potvrđeno postojanje jedne sinkretičke zajednice u Turskoj koja je štovala i Kuran i Bibliju.

Polazište islamske kritike Biblije jest pretpostavka da su izvorni biblijski tekstovi izgubljeni još mnogo prije pojave Muhameda i da su mnoge riječi u svetim knjigama bile proizvoljno mijenjane. Tipičan predstavnik te kritike jest Ibn Tamiija (u. 1328) koji je kritici Biblije posvetio četiri svoja djela. Dakako da je njegovu radu nedostajao dublji uvid u historijske sveze. Taj je rad bio lišen i smisla za egzaktno istraživanje izvorā. U tom su specijalnom području istraživanja suvremene metode počele biti primjenjivane tek nakon istraživanja Džemala ad-Dina al-Afganija i Muhameda Abduha (XIX. stoljeće). Tako je nedavno docent na Bogoslovnom fakultetu u Ankari, Hikmet Tanyu, pokušao starozavjetnu Bibliju podvrgnuti kritici pomoću čisto znanstvenih metoda.

S. BALIĆ

SVJEDOČANSTVO

1. židovski

a) »Na iskazu dvojice svjedoka.« Temeljno shvaćanje riječi »svjedok« stvorilo je židovsko procesno pravo (M Sanhedrin I–III); ono dodjeljuje svjedocima značajno mjesto: »Neka ne ustaje jedan jedini svjedok protiv čovjeka..., neka presuda počiva na iskazu dvojice ili trojice svjedoka« (Pnz 19,15). Točna pravila za izvođenje dokaza ograničavala su područje donošenja sudskih odluka: iskazi dvaju svjedoka smatraju se relevantnim dokazom u

građanskopravnom i kaznenopravnom izlaganju činjenica. Dok u građanskoj parnici dužnost svjedočenja ima onaj, koji iz te dužnosti izvodi potraživanje (b Bava kama 46b), u kaznenom postupku ne smiju se uzeti u obzir ni priznanje, ni isprave, ni prisega, ni dokazi; tu je za presudu dovoljan samo iskaz svjedokâ (Pnz 17,6). Stoga se postavljaju visoki zahtjevi na kvalitetu svjedoka (b Sanhedrin 24b i d.; Gitin 71a). Od svjedoka se traži nepristranost, dobar glas, poštovanje vjerskih propisa, a između stranaka u postupku, tuženika i tuženih, ne smije biti rodbinskih veza. Svjedok se isključuje ako je već jednom dao lažni iskaz (b Bava kama 72b). Prema rabinskom pravu, svjedoci ne mogu biti ni oni koji su prekršili rabinsku zabranu (Majmonid, Mišne Tora, Hilhot edut X,3). Svjedoci su dužni odazvati se na poziv radi iskaza pred sudom. U nekim okolnostima može se od njih zatražiti prisega u vezi s pitanjem jesu li uopće u stanju dati iskaz kao svjedoci (M Šavuot; Makot; Edujot; Majmonid, Mišne Tora, Hilhot edut, I,1 i d.; Hilhot Sanhedrin VI,5; XXXIV,3; Šulhan aruh, Hošen ha-mišpat 28–38).

b) »Jer vi ste mi svjedoci.« Drugo glavno značenje riječi »svjedok« odnosi se na slugu Izraela (Iz 43,10), Božjeg izabranika, koji izvršenjem Božje volje u svojem životu svim narodima objavljuje Boga i priprema nacije na priznavanje Božje vlasti u svijetu: »Vi ste mi svjedoci – riječ je NJEGOVA – a ja sam Bog!« (43,12). U jednom starom midrašu kaže se s tim u vezi: »Ako ste vi moji svjedoci, ja sam Bog, a ako niste moji svjedoci, nisam Bog« (Pesikta de rav Kahana 102b). Bog će se prepoznati po svojim ljudskim svjedocima. Oni su odgovorni za to hoće li njihovi postupci pri svjedočenju narode približiti Bogu ili udaljiti Boga od svijeta i svijet od Boga (usp. Sifra Lev 19,2). U tom smislu svaki Židov treba živjeti tako da »svjedoči« (Šemot raba XLI,31,1 i d.) poslušnim načinom života i nežidove vodi k spoznaji i priznanju Abrahamova Boga. On svojim načinom života treba obavještavati o Božjoj stvarnosti i snazi, koja čovjeka »posvećuje« i odgaja da bude pripadnikom »svetoga naroda«; to mu je obvezno svjedočenje (usp. Mehilta Izl 15,2). Izrael i svaki pojedinac koji mu pripada dužan je biti u jedinoj službi jednoga jedinog Boga kao njegov živi svjedok iz naraštaja u naraštaj. Jedno i drugo hebrejsko slovo, na koje završava prva i posljednja riječ u *Šema Jisrael* (Pnz 6,4), čine zajedno riječ »svjedok«; na taj način svakodnevno dvaput izgovoreno »Čuj, Izraele: ON, naš Bog, ON Jedini!« upozorava židovski narod na njegovo poslanje da svom čovječanstvu bude svjedokom o jedinome Bogu. No Izraelovi svjedoci nisu usmjereni samo na narode svijeta. U prvo spomenutoj rečenici iz biblijskoga konteksta »Jer vi ste mi svjedoci« (Iz 43,10) mudraci nisu vidjeli nalog Izraelu da bude svjedokom pred svijetom, već odgovor na pitanje tko svjedoči pred Bogom o skrivenim grijesima čovjeka ako se, možda, netko izvuče iz nevolje i boli zajednice; na tome mjestu u Bibliji rabini su otkrili pouku (b Taanit 11a; usp. Hagiga 16a, ali ipak povezano s Iz 43,12): sam čovjek svojim životom i bićem svjedoči o sebi! Rabini su ovo svjedočenje protumačili kao znak Saveza Boga i njegova naroda.

c) »Blaženi oni koji čuvaju svjedočanstva njegova.« Izraelovo iskustvo svjedočenja povezano je s institucijama što ih je utemeljio Bog: one ograduju i štite židovsku egzistenciju tako što kontinuirano svjedoče o Božjoj volji i vlasti, npr. šabatom i blagdanima u vezi sa značenjem Stvoriteljeva djelovanja na sve stvoreno, s pomoći Spasitelja i davatelja Tore Izraelu, s obrezivanjem i resama na skutovima, koji Židove svakodnevno podsjećaju na to tko im je Bog i tko im hoće biti Bog i što oni imaju činiti za volju Njegovu: »Blaženi oni koji čuvaju svjedočanstva njegova« (Ps 119,2.22 i d.; usp. Pnz 4,45; 6,17.20).

Lit.: L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, [6]1966, 51, 92, 190, 243, 303 i d.; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, [4](1921) 1976, 379 i d.; E. Simon, Das Zeugnis des Judentums, u: *Entscheidung zum Judentum*, 1980, 100–121.

D. VETTER

2. kršćanstvo

SZ ne pokazuje nikakav izražen religijski pojam svjedoka nego tim pojmom opisuje katkada samo ulogu Izraela između Jahve i naroda (Iz 43,9.10.12; 44,8). Ovdje se Izrael oslovljava kao svjedok za pouzdanost, proročku snagu i isključivost svoga Boga. Neh 9,26 opisuje proročki sudski govor kao opominjajuće s. Osnovna riječ koju NZ upotrebljava za »svjedoka, svjedočiti, s.« je martys (→ Mučeništvo). Teološki pojam svjedočanstva pokazuje kod Luke upečatljivost koja je u sljede-

ćem vremenu obilježila crkveno shvaćanje uskrsnog svjedočanstva i apostolskog vremena. Isusova povijest i uskrsnuće sada su dostupni samo preko svjedočanstva, tj. preko vjerske poslušnosti svjedoka. Samo Dvanaestorica sasvim vrijede kao svjedoci Isusova uskrsnuća (Dj 1,22; 2,32; 3,15 itd.), dakle, kao svjedoci identiteta povijesnog Isusa s Kristom kojega su ponovo vidjeli. Oni su izričito legitimirani, pozvani na s. i za to su obdareni Duhom Božjim (Lk 24, 48.49 itd.). S. poziva na vjeru u spasenjsku poruku (Dj 20,21; 22,18). Ivanovo evanđelje želi u svojoj cjelini biti s. (Iv 19,35; 21,24). Njegov autor vrijedi u otačkom vremenu u najvećoj mjeri kao svjedok i učitelj koji razumije Kristovo otkupiteljsko djelo u okviru neprijateljskog svijeta. Čini se da se Isusov život razvija u jednom procesu u kojem se Isus i svijet suprotstavljaju (Iv 8,13–18; 9,39). Svjedoci saslušani pred sudom posreduju Očevu riječ objave. Tako pojam svjedočanstva pokazuje pravni karakter. Ivan, dakle, ne stavlja težište na naviještanje radosne vijesti nego na svjedočenje istine o onome na što Isus polaže pravo: da je poslan od Oca govoriti istinu, da je put, istina i život, da se vratio Ocu itd. Ivanovo se pisanje ne može prvenstveno promatrati kao propagandni spis nego kao spis koji brani Krista i priznaje ga kao Otkupitelja i Sina Božjega.

Lit.: J. B. Bauer (Hrsg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Bd. 2 Graz/Wien/Köln 1967; J. Höfer/K. Rahner (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg 1965; H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1963. G. GIRSCHIEK

3. islamski

S. je prva islamska dužnost. Ta se dužnost sastoji u trajnoj spremnosti da se mišlju, riječju i djelom osobno svjedoči za Boga. Islamska vjeroispovijest glasi: »*Svjedočim (potvrđujem) da je Bog samo Jedan; svjedočim da je Muhamed njegov rob i njegov poslanik*«. S drugim dijelom ispovijesti vjernik svjedoči da u Muhamedu vidi samo Božjega roba i poslanika. Ako bi muslimanu na um pala i najmanja pomisao da se moli Muhamedu, on bi time učinio otpadništvo od islama. Navedena ispovijest vjere (*kalimat ash-shahāda*) postala je islamskim sloganom u kasno doba Muhamedova djelovanja u Meki. Paralelno poučku da je Bog jedan, u Kuranu se neoprostivim grijehom proglašuje svako vjerovanje u više bogova. S tim svjesnim i iskrenim izricanjem vjere u jednoga Boga čovjek ulazi u islam. Za to nisu potrebne nikakve druge formalnosti i obredi. To voljno očitovanje danas trebaju potvrditi dva punoljetna i dušeyno zdrava svjedoka. Pismena potvrda koju daje imam ili starješinstvo predstavlja samo prijedlog.

Prvi je dio islamske vjeroispovijesti ili potvrde daleko važniji od drugoga. Muhamed je svojedobno prihvaćao poganska arapska plemena kao muslimane čim su pristali uz Alaha kao jedinoga Boga. Bilo je dovoljno da izreknu temeljnu ispovijest Bogu. Tijekom povijesti objave drugi je dio vjeroispovijesti dobio različita apostolska imena, ovisno o aktualnosti trenutačne objave. Budući da je izgovaranje vjeroispovijesti teorijski dostatno za stjecanje islamskog identiteta, u povijesti je bilo mnogo slučajeva površnog islamiziranja. Tako mnogi afrički muslimani izvješćuju da su se kao pobožni vjernici zaputili na hodočašće u Meku, ali da su nakon povratka obavljali obrede vjere svojih predih Afrikanaca. Ispovijedanje vjere kao verbalni izraz svjedočenja sadržano je u svakom molitvenom zazivu (*adhān*). Njime se započinju i blagoslovi koji se u sjedećem položaju izriču prilikom svake obvezne molitve, davanje djetetu imena i vjenčanje.

S. BALIĆ

Š

ŠIJIZAM (ŠĪ'A)

islamski

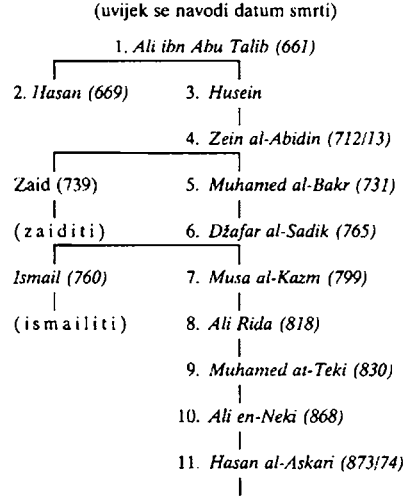
Riječ šī'a (stranka) potječe iz Kurana. Abraham se ubraja u Noinu šī'u (37/83: »Abraham pripada među one koji idu njegovim (Noinim) putem«. Sukladno tomu, šijiti smatraju sebe onima koji → Aliju (661), Muhamedova zeta, slijede ne samo kao četvrtoga islamskoga kalifa, nego i kao prvog imama. Po tome se razlikuju od svoje sunitske braće po vjeri (većina muslimana) koji u Abu Bekru (634), Omeru (644), Osmanu (656) i tek onda u Aliji (661) vide četiri pravovjerna kalifa proroka Muhameda.

Odnos ova dva glavna smjera u islamu nije međusobni odnos dvaju konfesija ili sekti. Svaki od njih poziva se na, islamski gledano, pravi stav muslimanâ nakon prorokove smrti, što je izašlo na vidjelo prigodom pitanja o njegovu nasljedstvu i što je ubrzo dobilo političke, a zatim i teološke dimenzije. Suprotno svojoj sunitskoj braći po vjeri, koja odluku o tome uglavnom prepuštaju umi ili jednoj gremiji (ahl al-hall wal-'aqd), vodeći stav šijitskoga uvjerenja glasi: Bog odlučuje a Muhamed naviješta o tome, tko je prorokov nasljednik. Po uvjerenju šijita, u tom je smislu Alija prvi pravovjerni imam muslimanâ a nakon njega to je onaj od njegova potomstva koji ispunjava pretpostavke za tu službu: najvišu duhovnu kvalifikaciju i odgovarajuću sposobnost za vođenje.

Taj vodeći stav, koji je vezan za osobe i koji u sebi nosi klicu razdorâ, također je omogućio nastanak doista nepreglednih, brojnih šijitskih grupacija i podgrupacija (prema historičarima religije više od 70), od kojih su mnoge iščezle ili se stopile s drugim skupinama, čiji nauk ipak odzvanja kod preživjelih šijitskih grupacija. Posljedice toga su zbunjujuće informacije o šijizmu i silno miješanje onih, islamski gledano, sasvim problematičnih nazora i praznovjerja koji su se, ovisno o prilikama, oblikovali kao narodno vjerovanje, suprotno šijitsko-teološki pokazivim vodećim stavovima; to je problem koji opterećuje odnose i koji zbunjuje istraživače.

Vjeronazori nekih od šijita u povijesti i u današnje vrijeme sežu od jednostavnog trezvenog poštovanja njihovih imama kao normalnih ljudi pa sve do obogotvorenja jednoga ili drugoga. Taj šaroliki stav prema osobi imamâ stalno je bio praćen fenomenima koji su kao motivi i tendencije za sobom povlačili uvijek nova cijepanja, naime sljedećim fenomenima: božanskom inspiracijom (ilhām), antropozofskim nazorima, unutarnjim posjedovanjem božanskoga svjetla, inkarnacijom božanskoga (hulūl), spefanijom božanskoga u čovjeku, neumrlošću i daljnjim životom u skrivenosti, ponovnom pojavom skrivenoga (vjera u mahdija) ili ponovnom pojavom umrloga (radj'a - paruzija), mišlju o pasiji itd.

Posljedice takvih uvjerenja za sunite kolebale su se od blago liberalnoga pa sve do ekstremno radikalnoga stava u pogledu priznavanja, odnosno odbacivanja prva tri kalifa. Sukladno tomu šijiti se mogu podijeliti na: ekstremiste (ghulāt – »ultra-šijiti«) i neekstremiste. U prve, koji na različite načine vjeruju u božanstvo uprisutnjeno u Aliji i čak u mnogima od njegovih potomaka i pristaša, spadaju i danas nusejrije u Siriji, al-alahi u Iranu i aš-šabaci u Iraku. Od onih drugih danas još uvijek postoje zaiditi, ismailiti i imamiti (duodecimalni š.).



Dok su zaiditi (danas ih još uvijek ima u Jemenu) po vjeronauku i pravnome nauku najbliži sunitima, od njih su najekstremnije udaljeni ismailiti (rasuti po Jemenu, Siriji, Iranu, Indiji, Afganistanu, Turkistanu, Africi itd.) sa svojim nadasve ezoteričnim i složenim svjetonazorom. Većinu današnjih šijita čine imamiti (u Iranu, gdje je to državna religija, Iraku, Siriji, Libanonu, te kao manjina u Afganistanu, Saudijskoj Arabiji itd.).

Imamiti odbacuju svako obogotvorenje imamâ te i njihovo štovanje koje ih uzdiže iznad Muhameda. No oni se ipak drže svojih imama kao religiozno-obvezatnih autoriteta. Kada se danas govori o šijitima, tada se primarno misli na njih, ne samo zbog događaja u Iranu. U vjeronauku se ti imamiti razlikuju od sunita po tome što se pored tri članka vjere (vjerovanje u Boga, proroštvo i povratak nakon smrti na strašnome sudu), koja su općenito obvezatna za sve muslimane, drže još dva članka koja su za sunite važne sastavnice islamskoga nauka, ali koji se ne smatraju kriterijem vjere, naime imamata (vođenje ume) i Božje pravednosti ('adl). Jednako kao i suniti, oni se u nauku o dužnosti prije svega drže Kurana kao primarnoga, nepatvorenog, nepromijenjenog i neokrnjenog izvora islamskoga nauka.

(Svjesno plasirana teza, da je Kuran po šijitima nepotpun, svodi se na neznatan broj alhbarita, nekritičkih tradicionalista, koji skupa sa sunitskim hasvitima, također nekritičkim tradicionalistima, iz apologetskih razloga postavljaju tvrdnju da Kuranu nedostaju određene fraze ili čak sure koje podupiru njihove tendenciozne teze; to je teza koju izričito odbacuju pristaše idžtihada šijitskog i sunitskog smjera, dakle oko 97% učenjaka.)

Imamiti se također drže prorokove sune kao drugoga najvažnijeg izvora islamskoga nauka. Tu se oni od sunita razlikuju po tome što daju prvenstvo lancu predaja koje potječu od njihovih imama kao od prorokove obitelji (Ahl al-Bait) koju štuju svi muslimani. Ti imamiti u potpunosti prihvaćaju sunitske predaje, koje su također ustvrđene na temelju kritičke metode, i primjenjuju ih u moralnim i pravnim pitanjima, ako one nisu proturječne onim sunitskim predajama koje su potvrđene preko prorokove obitelji.

Time imamiti čine velike pravne škole (madāhb) nasuprot jednoj samostalnoj pravnoj školi koja se po 6. imamu Džafaru al-Sadiku (čijem krugu pripadaju i sunitski imami kao što su Abu Hanifa [767] i Malik Ibn Abas [795]) – naziva džafaritska škola. No, do danas ipak izostaje historijsko-kritički prikaz te tradicije koji razdvaja čiste predaje iz prorokove obitelji od onih nečistih koje su im podmetnute. Njihovo držanje imamata kao članka vjere ima za posljedicu to da se oni u pitanju očekivanja mahdija, koje je također zajedničko dobro u islamu, razlikuju od sunita po tome što očekivanim mahdijem smatraju određenu osobu, 12. imama, dok će po njihovoj sunitskoj braći po vjeri (usp. natuknicu: Imām Ibn Hanbal, *al-Musnad*, sv. 3, 37) mahdi još uvijek biti neodređena osoba, ali svakako iz reda Muhamedova potomstva ('itra).

Suprotno zaiditima (u Jemenu) i ismailitima (Fatimidi u Egiptu [909–1171]), duodecimitima se – s nekim manjim iznimkama – nikada nije posrećilo da pod vodstvom svojih imama ili njihovih predstavnika osnuju neku dugotrajniju državu. I u državi koju su osnovali i održali Safavidi (od 1501) u Iranu radi se prije o vladavini koju su šijiti samo vršili i koju su

učenjaci ponekad smatrali legitimnom. Tendencija u Iranu polazi danas od toga da se takva država treba postupno realizirati; to je pothvat koji zbog neiskustva stvara svim dotičnima brige iznutra i izvana.

Šijiti su bili utoliko po volji drugim muslimanima ukoliko su njihovi imami bili Muhamedovo potomstvo koje su štovali i drugi muslimani. No, to je s druge strane također bilo štetno zato što je opća simpatija prema prorokovoj obitelji davala vladajućim kalifima poticaj za proganjanje nje i njezinih pristaša. Posljedica je bila zapovijed skrivanja vjere (taqīya) koja je svakako važila samo tamo gdje je postojala opasnost po život. Ali, nasuprot tomu, tada je svugdje, pa i tamo gdje nije bilo takvih proganjanja, postao plodan međusobni odnos učitelja i učenika između sunita i šijita prilikom izgradnje i prilikom daljnje provedbe općenitoga islamskog nauka o vjeri i dužnosti kao i prilikom izgradnje islamskih znanosti.

Lit.: R. Strothmann, *Kultus der Zaiditen*, Straßburg 1912; isti, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Straßburg 1912; isti, *Die Zwölfer-Schia*, Leipzig 1926; A. Falaturi, Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten, u: *Festschrift für W. Caskel*, hrsg. von Erwin Gräf, Leiden 1968; 62–95; *Le Shī'isme Imāmite* (Colloque de Strasbourg 6–9 mai 1968), Paris 1970; B. Lewis, *The Origins of Ismā'ilism*, Cambridge 1940; W. Madelung, Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre, u: *Der Islam* 37 (1961), 43–135; H. Laoust, *Les schismes de l'Islam*, Paris 1965; K. E. Müller, *Kulturhistorische Studie zur Genese preudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Wiesbaden 1967. A. FALATURI

T

TEOKRACIJA

1. židovski

a) »Božji narod« i »Božja država«. Prema biblijskoj predaji Bog je pozvao Izrael na životni odnos (Izl 19,4–6; 24,7 i d.; 34,27), i Izrael ga je prihvatio (19,8; 24,3.7); taj odnos ima »teopolitički karakter« utoliko što »postavljanje cilja i puta ne polazi od nacije nego od Boga, i pritom 'nije posrijedi religija', nego Bog i narod, pa se radi u političkom i socijalnom realizmu o Božjem narodu, tako reći o preddržavnoj Božjoj državi« (M. Buber, *Moses*, ^{3}1966, 123.121.125). Taj životni odnos, u kojem se Bog sa svojim izabranim narodom udružuje u »teopoličko jedinstvo« (ibid. 136), Izrael ostvaruje samo ako se »sa svom svojom jezgrom i svim svojim funkcijama, s pravnim normama i ustanovama, s poretkom svojih unutarnjih i vanjskih veza« (ibid. 126) kao »sveti narod« (Izl 19,6) preda Bogu. Izrael treba pripremiti Bogu temeljno ustrojstvo (20,1–17; Pnz 5,6–21) kao svojevrsnu zajednicu. Te »riječi Saveza, Dekalog«, koje je Mojsije zapisao »na ploče«, (Izl 34,28) stavljaju u vezu Božju vlast nad narodom (20,3–11) i unutarnju povezanost naroda (20,12–17) s jednom te istom stvarnošću koju stvara riječ: »JA sam Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva« (20,2). No s nastankom izraelskoga kraljevstva narod je bio izlagan sve većoj opasnosti da će se »teopolitički realizam« ranog razdoblja »preobraziti u kozmički neobvezatno i rasplinuti se« (Buber, op.cit. 188) i da je povijest kao puko političko područje ljudskoga djelovanja oduzeta Božjoj vlasti. Samo u kritičkoj identifikaciji, koja također ima biblijski oslonac (Am 2,4 i d.; 3,1 i d.; 9,8; Pnz 7,6 i d.), židovski se narod mogao čvrsto držati samorazumljivosti izabranja Izraela u hebrejskoj Bibliji. Ovdje vrijedi stajalište Martina Bubera: »Židovstvo nije nacija u potpunosti. Ono to i jest, ali i mnogo više, jer povrh toga posjeduje tu svoju karakterističnu povezanost s vjerskim poretkom.« Njegova ideja o »izabranju ne znači nadmoć nego osjećaj pozvanosti, ona ne polazi od usporedivanja sebe s drugima nego od otvorene predanosti zadaći... Oblikovali su je proroci koji nisu odustajali od opomene: Ako držite do izabranja i njime se hvalite umjesto da ga ostvarite, ako ga opredmećujete umjesto da ga slijedite kao zakon, izgubit ćete ga« (Nationalismus, 1921, u: *Ein Land und zwei Völker*, P. R. Mendes-Flohr (Hrsg.), 1983, 70–83, 79–80).

b) »U Erec Jisraelu rodio se židovski narod.« Tim riječima počinje Deklaracija o nezavisnosti Države Izraela od 14.V.1948. Država Izrael, utemeljena rezolucijom UN-a od 29. XI. 1947, demokratska je, a ne teokratska država. No ona je stvorena i za židovski narod, koji od pamtivijeka živi po svojim zakonima i čija se Tora nipošto ne ograničava na dužnosti čovjeka prema Bogu, nego uključuje i sve međusobne odnose čovjeka i bližnjega, pojedinca i zajednice i ne isključuje ni jedno područje života kojim se ne bavi. Hebrejska Biblija i interpretativni, kontinuirani usmeni nauk kao i životni put (halaha) koji iz toga proizlazi ne poznaju, u skladu sa svojom prirodom, odvojenost od židovskoga naroda i židovske religije, već znaju samo za elementarno jedinstvo religije i društva u Božjoj vlasti koja obuhvaća cijelu egzistenciju naroda. No u tome i jest problem Države Izrael: Postoji li židovstvo bez te predodžbe o sebi ukorijenjenoj u predaji? Smije li postojati samo svjetovna židovska država prema kojoj je židovski narod ravnodušan u predodžbi o svojoj sveukupnosti, koju je obilježila tradicija i vjernost Tori? Ortodoksija, koja se smatra obveznom prema predaji, traži da se Tora primjenjuje kao društveni nauk koji će davati smjernice za način života Židova u Izraelu. On, doduše, dopušta

da se posve osobne dužnosti, stečene odgojem, uvjerenjem i dokazivanjem, prepuste savjesti i vjeri pojedinca, ali energično upozorava na to da se priznaju zapovijedi koje se odnose na društvene propise – npr. vjenčanje i razvod, poštivanje šabata i blagdana u gospodarstvu – koji su potrebni cijeloj naciji zbog svoje valjanosti. Židovstvo vjerno Tori uvjereno je da se Božja suverenost priznaje samo u neprekidnom nastojanju da se život oblikuje u skladu s propisima o židovskom životnom putu prema Božjoj objavi. Stoga ortodoksni krugovi teže za teokratskim oblikom života u Izraelu koji, prema njihovu mišljenju, jedini omogućava jedinstvo nacije i stvaranje socijalnih i sličnih normi ponašanja koje razlikuju Izrael od drugih naroda i jačaju vezu Židova u Erec Jisraelu i Židova »izvan zemlje« (u dijaspori).

Lit.: E.E. Scheftelowitz, *Das Religiose Eherecht im Staat*, 1970; isti, Die religiöse Lage in Israel, u: *Emuna V*, 1970, 257–60; I. S. Ben-Meir, Gesetzgebung und jüdische Religion in der Sicht der Orthodoxen, u: nav. dj., 261–63; *Encyclopaedia Judaica* ¹1978, 2, 421–26; 9, 887–909.

D. VETTER

2. kršćanski

T. je politička struktura u kojoj država i religija čine jedinstvo. Religija pritom stoji jednako tako u službi države kao što država stoji u službi religije. Država jamči potpunu vladavinu religije, često proglašavane državnom religijom i neograničenu važnost religioznih institucija na svim područjima života. Na drugoj strani, religija pridonosi stabilnosti države, podupire državni autoritet i odobrava postojeći poredak u ime božanskih zapovijedi i propisa. Povijest pokazuje da velike religije pokazuju tendenciju za promicanjem teokratskog poretka i da teže za položajem državne religije ili ga priželjkuju. Jer, ako religija uz vjersko djelovanje sadrži društveni izraz, tada teži prožeti i odrediti ukupni život pojedinaca i ukupno područje društvenog života. No, to najsigurnije slijedi iz skladnog suživota države i religije. Kako je religija zainteresirana za to da se isključi svaka opasnost koja proizlazi iz napetosti i uzajamnog suzbijanja dviju sila u društvu, rado teži za vodećom ulogom u društvu pa čak i za kontroliranjem države da bi mogla oblikovati i voditi sveukupno društvo prema svojim pravilima.

U povijesti kršćanstva ova se težnja najjasnije pokazala u srednjem vijeku u borbi Crkve s carem za vodeću ulogu u društvu i državi. Rani kršćani shvaćali su se kao Božji narod na hodočašću koji je u svijetu, ali nije od svijeta. Kada su u rano vrijeme kršćani još bili pod pritiskom neprijateljski raspoloženoga državnog poretka i društva, naglasak su stavljali više na prolaznost ovoga svijeta čiji je svršetak svijetlio na horizontu njihova očekivanja skorog Spasiteljeva dolaska i na asketskoj promjeni života koji se okrenuo od svijeta, da bi prevladali neprijateljstvo i pokvarenost svijeta i da bi vjernike odalečili od prijetećih opasnosti. No, nužnost da i dalje žive u svijetu, vodila je kršćane do razvoja takvog shvaćanja o kršćanskoj poruci koje je željelo preporučiti ne samo vanjski ili unutarnji bijeg kao sredstvo za svladavanje svijeta. Pojam Božjega kraljevstva u NZ nudio je za to prikladno polazište. Naviještanjem kršćanske poruke svijet treba biti preoblikovan u kraljevstvo Božje. Konstantinovska era omogućavala je prve korake do tog cilja. Nakon raspada antiknog svijeta željama Crkve suprotstavljale su se težnje svjetovne vlasti. Država i Crkva nastojale su međusobno uspostaviti skladnu suradnju. Traženi sklad i jedinstvo praktički su se kolebali između dvaju oblika: Crkva bi morala biti u službi države – država bi se morala podložiti Crkvi.

U ranom srednjem vijeku Crkva je nastupila kao jedina kulturna snaga i odgojiteljica novih naroda i kao snažan faktor poretka u državnim institucijama. Stvorilo se skladno jedinstvo između religioznog vodstva i državne pretenzije za vlašću. No, kada su se počela u Europi oblikovati kršćanska kraljevstva, carevi su pokušavali krunjenjem od strane pape steći sakralno posvećenje. Tako je mogao nastati oblik teokracije u kojem je car predstavljao najvišu instanciju koja je Crkvu koristila kao svoju potporu, a nju je posebno zaštićivala. S papom Grgurom VII. došlo je u XI. stoljeću do prekretnice, pa je papa imao prevlast nad carem. Crkva ima zadaću, tako je argumentirao papa, liječiti ranjeni svijet; zato mora papa vršiti vrhovnu vlast nad čitavim kršćanstvom; papa je, dakle, nadmoćan caru i sada treba odredivati što služi dobru kršćanstva i kako kršćanstvo treba ispunjavati svoju svetu zadaću. Ove postavke koje su trebale okrenuti teo-

kraciju u korist pape vodile su do borbi za vlast između careva i papa i do heretičkih pokreta koji su prosvjedovali protiv svjetovnih pretenzija papa za vlašću i protiv posvjetovljenja religije.

U kasnom srednjem vijeku ove su borbe probudile čežnju za skladnim suživotom Crkve i države. Religioznim crkvenim životom isključivo su vladali klerici. Crkva je razvijala svoje pretenzije za vlašću i širila svoju moć na različita područja javnog života. Tako je kršćanska religija postala snažno institucionalizirana pučka Crkva i zauzimala je prvo mjesto na ljestvici društvenih kontrolnih instancija. Pravovjerje koje je Crkva utvrdila služilo je onemogućavanju zastranjujućih gledišta. Etičke norme koje je Crkva proglasila obvezatnima određivale su ponašanje pojedinaca i različitih skupina. Bogoštovlje i oblici pobožnosti vezani uz Crkvu određivali su život na svim njegovim područjima. Oblici uprave i pravni poredak pridonijeli su klerikalizaciji kršćanstva. Tako je izvršeno i održano kulturno jedinstvo srednjega vijeka. Kao pandan ovom kulturnom jedinstvu u srednjem vijeku bio je racionalistički duh gradova u feudalnom društvu. Taj je duh na kraju srednjega vijeka ponovo oživio u nastajućem humanizmu koji se oslobodio crkvene prevlasti i koji je potvrdio samostalnost znanosti naspram crkvenoj kontroli i djelomično je nametnuo. Moderno pluralističko društvo stoji na crti toga humanizma i odreklo se svakog oblika teokracije.

Lit.: F. Kempf, *Papstum und Kaisertum bei Innozenz III.*, Rom 1954; W. Ullmann, *Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Berlin 1978. A. KHOURY

3. islamski

Nedostatak svećeničkoga staleža u islamu čini teorijski nemogućim osnivanje teokratske države. Islamu je nepoznat pojam *civitas Dei*. No mnogi istraživači ipak vide »teokracije« u onim islamskim državama, čiji vladari svoj autoritet crpe iz svojega »odnosa prema islamskom vjerskom pokretu«. Država izgrađena i rukovođena islamskim principima u zbilji je prije nomokracija zato što u njoj religiozni zakon uređuje sve javne odnose. Posebnost novoga vijeka predstavlja oblik vladavine u »Islamskoj Republici Iran«, državi koja je nastala 1979. Vlada je tamo pod utjecajem jedne konzervativne struje, čiji su predvodnici duhovnici i koja nalikuje španjolskom nacionalnom katoličanstvu (Detlev Khalid, *Reislamisierung und Entwicklungspolitik*, Köln 1982, 28 i d.).

Religiozno usmjerene države nešijitske većine, zahvaljujući snažnom utjecaju koji na njih obično vrše »sunitske institucije«, pod čim se trebaju podrazumijevati pismoznanci, također su često budile privid teokratskoga poretka. Suvremena politička literatura u Turskoj to stanje izravno naziva »teokracijom«. U Republici Turskoj, koju je osnovao Kemal Atatürk, islam je lišen svojega službenoga karaktera i učinjen privatnom stvari građana. »Islam može i dalje služiti kao smjernica savjesti individualnoga svjetonazora«; ali on je izgubio ulogu kao temeljni zakon i podloga za legitimiranje socijalnoga, političkog i pravog sustava (Kemal Yavuz, *Der Islam in Werken moderner türkischer Schriftsteller*, Freiburg i. Br. 1974, 481). S. BALIĆ

TEOLOGIJA

1. židovski

a) »Danas, ako poslušate Njegov glas.« Židovstvo nije proizvelo sustavnu »židovsku teologiju« koja bi bila nalik na zapadno-kršćansku i koja bi se s njom mogla usporediti. Sveobuhvatno bogatstvo životnih iskustava, a ne vjerski sustav izraelsko-židovske teologije puni biblijske i relevantne poslijebiblijske tradicije. One ne odvajaju »dobro« od »zla« umjetno, nego se slažu sa životom kakav jest i prihvaćaju pluralizam suprotnosti. Dok pokreću temu o čovjekovoj stvarnosti, koja je proživljena i koja se može ponovno proživjeti, unutar partikularističke zajednice, ali odustajući od neuvjetovanih istina, bez uzajamnih odnosa, stvaraju mogućnost izbora i poboljšavaju sposobnost slušatelja za samoodgovornu odluku. Put bez sustavne teologije, umjesto onoga sa sintezama proturječnih iskustava o povjerenju i sumnji, spremnosti za predanu ljubav prema bližnjima i provale ubojite mržnje, ljudske veličine te malodušnosti i slabosti, sačuvao je židovstvo od opasnosti prekomjernoga dogmatiziranja i vlasti teološkoga staleža. Religija je ostala ukorijenjena u životu naroda: »S čime se može usporediti svaki onaj čija je mudrost veća od njegovih djela? Sa stablom koje ima

mnogo grana, a malo korijenja; digne se vjetar, iščupa ga i obori... (Jr 17,6). No s čime se može usporediti svaki onaj čija su djela veća od njegove mudrosti? Sa stablom koje ima malo grana, a mnogo korijenja, i kad bi se digli svi vjetrovi ovoga svijeta i zapuhali na njega, ne bi ga mogli pomaknuti s mjesta... (Jr 17,8)« (M Avot III,18).

Čvrsta ljuska životnih pravila (halaha), koju su nastavljali oblikovati farizejsko-rabinski mudraci, okupila je židovsku zajednicu uz poštovanje Tore kao njezine životne zadaće i sačuvalo je od toga da je ne progutaju religije i kulture u njezinu okruženju te politički i vojno nadmoćni narodi. No taj spasilački rad uspio je samo s »narativnom teologijom« rabina (hagada); u tom bitnom jezičnom ostvarenju i obliku oni su prenosili doživljavanja stvarnosti u hebrejskoj Bibliji. Jedna predaja iz III. stoljeća pos. Kr. osvjetljava primjerom rabinsku teologiju; ona se opire točnosti doktrine i dogme, jer joj na srcu ne leži dogma u koju treba vjerovati nego poziv na čovječje djelovanje u kojem Božje djelovanje može imati učinka: »Rabi Jošua ben Levi našao je jednoga dana proroka Iliju kako stoji na ulazu u grob Rabi Šimona ben Johaja...Tada upita proroka: 'Kada će doći Mesija?' Ilija odgovori: 'Pa pitaj ga sam.' Na to će Rabi Jošua: 'A gdje boravi?' 'Pokraj vrata Rima.' 'A kako ću ga prepoznati?' 'Sjedi među jadnim bolesnicima, i dok svi drugi istodobno skidaju (zavoje s čireva) i ponovno stavljaju, on svaki put skida samo jedan (zavoj) i pričvršćuje drugi, jer on kaže sebi: Možda će me (iznenada) zatrebati, pa neću biti bogalj.' Zatim se Rabi Jošua uputi k njemu (Mesiji) i pozdravi ga ovim riječima: 'Mir s tobom, moj Gospodine i Učitelju.' Na to će Mesija: 'Mir s tobom, Levijev sine.' Rabi Jošua upita: 'Kada će se pojaviti moj Gospodin?' Ovaj mu odgovori: 'Danas.' Zatim se vrati k proroku Iliji koji ga upita: 'Onda, što ti je rekao?' Na to Rabi Jošua: 'Rekao je: Mir s tobom, Levijev sine.' Ovaj mu reče: 'Time je tebi i tvojem ocu obećao život u budućem svijetu.' Rabi Jošua nastavi: 'No slagao mi je, jer je rekao: Danas ću se pojaviti, a ipak nije došao.' Prorok mu odgovori: 'Htio ti je samo reći: Danas, ako poslušate Njegov glas' (Ps 95,7)« (b Sanhedrin 98a).

b) »... tako i neuki čuvaju... riječi Tore.« Unatoč nekim nastojanjima da se učenje i znanje naglasi kao odlučujuće u religiji (M Avot II,5; b Šabat 63a; M Demai II,3; Ševiit V,9; Hagiga II,7) i pod utjecajem Aristotelove filozofije razvije t., koja spoznaji pripisuje posebno značenje (usp. Majmonidov literarni opus), uvijek se iznova probijalo prvenstvo praktične pobožnosti: »Kao što ljuska oraha čuva plod, tako i neuki u Izraelu čuvaju riječi Tore« (Šir ha-širim VI,11; usp. M Menahot XIII,11; b 110a; Šavuot 15a; M Avot III,10.16; VI,5). S tim u vezi jedan se drugi učitelj židovstva kritički izrazio protiv Majmonidova sustava: »To su gledište izmudrijali strani filozofi, a tomu su se, nažalost, priklonili i židovski mislioci i pritom nisu ozbiljno razmišljali kako time uništavaju osobitost religije« (Hasdai Crescas, *Or Adonaj* /Svjetlo Gospodinovo/, 1410, II,6,1).

Židovsko traženje i razmišljanje uvjetovano je prije egzistencijalno negoli teološki. To su pitanja i odgovori Židova koji djeluju u tradiciji, a ne pitanja »židovske teologije«. Naime – u smislu Franza Rosenzweiga – »teolog mora biti više od teologa« (*Der Stern der Erlösung*, 1921, ⁴1976, 329). Mudraci nisu, primjerice, formulirali pojam o stvoriteljskoj moći Božjoj, nego su pitali da li je Bog stvorio svijet iz pravednosti, a ne iz ljubavi, pa su rekli ovo: »Sveti, blagoslovljen bio, reče: Ako stvorim svijet milosrđem, vaši će se grijesi nagomilati; ako ga pak stvorim strogim zakonima, kako bi svijet opstao? Stoga ga stvaram strogim zakonima i milosrđem, pa neka opstane!« (Berešit raba XII,2,4). Takvu vrstu pitanja i odgovora sadrži »teološka dimenzija« židovstva. Ona se proteže na cijeli čovjekov život, ne ispušta ni jedno područje života, tijela, odnosa, društva itd. Život se jednostavno posvećuje prema biblijsko-židovskom shvaćanju. Stoga tradicija odobrava čovjeka i u njegovoj egzistenciji punoj pogrešaka. Njezin je cilj čovjek koji pripada Bogu u svojem realnom povijesno-antropološkom ograničenju; on je i kao pojedinac i kao zajednica, u kojoj njegova vjera poprima oblik i za čiju je povijest neposredno odgovoran (Sifra Lev 26,37; b Sanhedrin 27b; Šavuot 39a-b), jednako slabo obilježen teološkim pojmom o istočnom grijehu (Avot Rabi Natana pogl. 17; Tanhuma Post 8,21; b Šabat 152b; Sanhedrin 68a; Nida 30a; Bava mecia 107a); on ne niječe »profani« život, ali se trudi da ga oblikuje »svetim, tj. nasljedovanjem Božjeg djelovanja i postupaka u međuljud-

skim odnosima« (b Sota 14a; Vajikra raba XXIV,19,2; XXV,1923), »ugledanjem na Kralja« (Sifra Lev 19,2), prema načelu rava Josipa (u. 333): »Čovjek treba uvijek učiti o smislu svojega Stvoritelja« (b Sota 5a). Čovjek se treba obratiti ondje gdje je zgriješio (M Joma VVV,9), a svoju nadu u »budući svijet« (M Avot II,16; b Bava batra 10b; Roš ha-šana 4a; Pesahim 8a; Berahot 28b) ne toliko uzdizati da zbog toga zanemari život u »ovom svijetu«: »Više vrijedi jedan sat u obraćenju i dobročinstvu negoli cijeli život u budućem svijetu« (M Avot IV,17). Židov je svjestan posebnosti i svojstvenosti svoje zajednice (Izl 19,4–6); no njegov partikularizam ne sprečava ga nego mu omogućava da izvrši svoju zadaću u svijetu – »uređenje svijeta (tj. jačanje) za kraljevsku vlast Svesilnoga« (iz svakodnevne molitve *Alejnu*).

Lit.: S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theologie*, 1909; L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, [6]1966; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, (engl. 1955.), 1980; L. Jacobs, *A Jewish Theology*, 1973; E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 1975; *Encyclopaedia Judaica 15*, [4]1978, 1103–10; S. Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, [2]1979; P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982. D. VETTER

2. kršćanski

a) Pretpovijest: T. u svom temeljnom značenju znači »navesti Boga da govori«. Pojam je svojim podrijetlom predkršćansko-grčki. Kod Grka »teolozi« su bili oni koji su u svojim mitovima govorili o bogu i bogovima i oni koji su te priče o bogovima filozofsko-kritički prosuđivali i primjenjivali na konkretan život ljudi. Kod Aristotela t. je bila najviša od triju teoretskih filozofskih znanosti koja se bavi neponičnim, vječnim uzrokom svih stvari, božanskim. Tako t. iz svoga grčkog podrijetla ima dvostruki korijen: kritički promišljen mit kao pretpostavljen Božji govor i čovjekov razum koji traga i pita o temelju i cilju svih stvari te istražuje odgovore koji se nude u povijesti. Iako je u zapadnoj povijesti t. u suprotnosti s filozofijom *kršćanska* t., ne mogu se previdjeti tragovi predkršćanskog podrijetla.

b) Kršćansko samorazumijevanje: Na zapadu je t. bitno kršćanska vjerska znanost, tj. znanstveno-metodička refleksija o kršćanskoj vjeri u Boga koji je u Isusu iz Nazareta postao očigledan. Kao takva ona se utoliko ne treba brkati s kršćanskom religijskom znanošću ukoliko se religijsko znanstveno bavljenje religijama izričito suzdržava od davanja vrijednosnog suda koji prihvaća ili odbacuje odgovarajuću religiju pa, prema tomu, religijski znanstvenik ne mora biti član religije kojom se treba baviti. Kršćanska t. se promišlja s trostrukog stanovišta: a) crkveno usmjerenog, b) koje se odnosi na vjeru, c) koje se odnosi na znanost.

Crkvenost: T. kao znanost ne nastoji sama sebi pribaviti građu nego je pribavlja od kršćanske vjerničke zajednice. Teolog je prema tomu učitelj ili istraživač koji sam na temelju kršćanske vjere nastoji oblikovati svoj život i promišlja kršćansku vjeru od njezina početka do vlastite povijesne situacije te je nastoji tako izraziti da se ona može razumjeti i živjeti u toj povijesnoj situaciji. Teolog se u svakom slučaju, prema današnjem shvaćanju, ne treba jednostavno izjednačavati s navjestiteljem vjere. Dapače, povijest kršćanstva je u velikim likovima rimokatoličkoga, pravoslavnog i reformacijskoga kršćanstva, makar na različit način, dovela do razlikovanja između autentičnog naviještanja učenja i promišljanja o njemu, pa tako istodobno pruža temelj za moguće sukobe između različitih instancija učenja.

Vjerska znanost: Središnji sadržaj teologije je ono što je posebno u kršćanskoj poruci, što se kao općenito važeće želi prenijeti u dotične povijesne kontekste. Pritom se radi o Bogu o kojem kršćanstvo vjeruje da je on, daleki, postao bliz u Isusu iz Nazareta tako da su Isusov lik, njegov život i smrt postali samopriopćavanje toga Boga, koje objavljuje Božju bit i svodi se na toga samog Boga i to kao trajna, ovom svijetu za sva vremena neizbrisivo zapečaćena stvarnost. Božja stvarnost koja se u trostrukom pogledu priopćila ovomu svijetu kao temelj bez početka (= Otac), kao istobitno samopriopćavanje (= Sin) i opet u istobitnoj uzajamnoj razmjeni ljubavi (= Duh Sveti), tumači se u teologiji kao trostruki misterij Božjeg Trojstva, utjelovljenja i njegove trajne milosno oslobađajuće spasenjske sadašnjosti u njegovu Duhu. No, središnju tajnu božanskog samopriopćavanja treba potom dalje slijediti u njezinim kozmičkim i antropološkim pretpostavkama i posljedicama. U to

se ubrajaju pitanja o početku i cilju svijeta (učenje o stvaranju svijeta, eshatologija), o položaju čovjeka u svijetu i prema Bogu kao i ljudi međusobno (čovječanstvo, povijest, društvo), o činjeničnim povijesnim zbivanjima (krivnja, zlo, patnja danas i iskustvo pluralizma jezika, kultura i religija), o prevladavanju rascijepa između čežnje za spasenjem i zla (soteriologija). Ako je t. događajem Božjeg samopriopćavanja u Isusu iz Nazareta vezana uz neku početnu povijest, tada dotična sadašnjost *apologetski* poziva na polaganje računa o utemeljenosti vjere i *dijaloški* o razumijevanju vjere u dotičnoj situaciji koja se odnosi na pitanja i probleme tog vremena.

Znanost. Kako čovjek u svom životu kao onaj koji zna teži za ispunjenjem svog smisla i samoga sebe, ali znanje metodički utire sebi put u svim vremenima, mora i t. kao ljudska ponuda smisla sudjelovati u znanstveno-metodičkim pokušajima traganja za smislom. Utoliko što rezultati znanosti bitno pridonose oblikovanju duhovnog ozračja nekog vremena, t. u svojem uvijek novom artikuliranju ima udjela u znanstvenom radu jednog vremena. Dakako, t. se kao znanost mora uvijek iznova potvrđivati, stavljajući svoju znanstvenost na javnu raspravu. Pritom će uvijek kritički prigovarati zbog tutorstva određenih grana znanosti, prije svega zbog svakoga znanstvenog monizma u metodama, kao što se dugo vremena zapažalo u odnosu novovjekovne teologije i novovjekovno-klasičnih prirodnih znanosti. Usmjerenost na pravila znanosti, imanentno uvažavanje danas nužne interdisciplinarnosti kao i teološki pluralizam u metodama mogu se najjasnije prepoznati u raščlanjenosti teologije u različite discipline.

c) Teološke discipline: U teologiji se na dotičnom raskrižju sadašnjosti, polazeći od onoga što je samo po sebi razumljivo, susreće povijesni i sustavan, na sadašnjost usmjeren – teoretski i na budućnost usmjeren – praktički interes. Ove četiri stvari dadu se u grubim crtama ponovo prepoznati u četiri bloka povijesne, sustavne, biblijske i praktičke teologije. Zbog posebnog mjesta koje u kršćanstvu pripada Svetom pismu, bavljenje njime i pripadajućim pomoćnim znanostima izdvojeno je iz povijesne teologije i obuhvaćeno je u vlastitom području *»biblijske teologije«*. *Povijesna t.* posreduje razvoj crkvene povijesti u različitim vremenskim odsječcima od pracrkvenog početka preko otačkog vremena, zapadnoga srednjeg vijeka, reformacije i protureformacije do europsko-kršćanskoga novog doba i moderne koja je obilježena novim oblikovanjem Crkve između postkršćanski sekulariziranog društva i pluralizma religija u crkvama koje dolaze sa šest kontinenata s jasnim premještanjem težišta na južnu polutku. No, ona zatim kod odgovarajuće istaknutog zanimanja upravlja pogled na određena raščlanjena propitivanja kao što je povijest teologije i dogme, širenja vjere (misija/evangelizacija), odnosa Crkve i države. Ono što se povijesno priopćava u učenju, životu i bogoštovlju predstavljeno je u *sustavnoj teologiji*, raspoređeno u »hijerarhiji istina« (dogmatika) i još se jednom promišlja i obrazlaže u tom procesu posredovanja (fundamentalna t.) i tumači kao problem teorije i prakse u novom prakticiranju (moralka) i svojoj društvenoj djelotvornosti (kršćanski socijalni nauk). Time se sustavna t. nužno spušta do *praktičke* teologije u kojoj se tematizira isto tako kozmički kao i životno-praktički posrednički proces zakona i evanđelja (Crkveno pravo), kršćanske poruke spasenja i spasenjske stvarnosti (liturgija, naviještanje i propovijed, religijsko poučavanje i odgoj, đakonske službe, kršćanska životna praksa u različitim životnim uvjetima). No, upravo u praktičkoj teologiji ne dolazi samo do izražaja otvaranje prema budućim vremenskim epohama nego i prema kozmičkim područjima i suparničkim stavovima prema svijetu u religijama, ideologijama i humanizmima.

Lit.: natuknica: Theologie, u: RGG VI, 754–782; LThK X, 62–71; SM IV, 860–874; P. Eicher, *Theologie*, München 1980; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, T. I u. V. H. WALDENFELS

3. islamski

Islamska t. ne shvaća sebe kao protupol svjetovnim znanostima. Ona, za razliku od njih, nije omeđena kao *sacra doctrina*. U nju je potpuno integriran jedan dio humanističkih znanosti, prije svega pravo sa svim svojim granama. Zapravo, može se kazati da je islamska t. velikim dijelom pravo. Njezini su teolozi u prvom redu pravni učenjaci. Prirodne znanosti, a prije svih astronomija i matematika, također su često uključene u teološka razmišljanja (npr. prilikom utvrđivanja vremena molitve ili

prilikom provedbe računalnih operacija u nasljednome pravu). J. M. Lochmann smatra da su kršćanski teolozi u pravu zato što vjeruju u Isusa Krista i na određeni način u Boga (F. Buri/J. M. Lochmann/H. Ott, *Dogmatik im Dialog*, Bd. 2, Gütersloh 1974, 13). Islamski korelat toj odredbi poziva teologa ne može postojati zato što se »govor o Bogu« može odnositi isključivo na Boga, na jedinoga i jedincatoga.

Gledano sa stajališta povijesti razvoja, poziv teologa u islamu su najprije obnašali obrazovani i uviđavni ljudi (*'ālim, faqīh*). Kasnije se taj alim ili fakih preobrazio u teologa (usp. natuknicu: *faqīh*, u: HI, 123). Daljnji je razvoj učinio od njega pravnog učenjaka, a naposljetku kazuistu. Muslimani, koji žive u sekulariziranim društvima, danas su uvelike upućeni na teologiju u uobičajenom smislu riječi. Tipičan primjer tog razvoja pruža Turska, u kojoj se najviša obrazovna ustanova za dotične vodeće učenjake islama ne zove kao ranije recimo *Külliyye-i sher'iyye* ili *medrese-i'āliye*, već *Ilāhiyat Fakültesi* (Teološki fakultet).

S. BALIĆ

TIJELO → ČOVJEK

TOLERANCIJA

1. židovski

a) »JA, Bog tvoj, Bog sam ljubomoran.« Apstraktni pojam »izraelski monoteizam« ne pokazuje već krije biblijski osvjedočeni proces samoodređenja Boga (»Ja«) kao onoga koji izvodi i oslobađa apostrofirani Izrael i u tome »ti« (Izl 20,2–17; Pnz 5,6–18) oslovljava svakoga pojedinog pripadnika naroda kojemu se obraća. Izraelska povijest primjereno je obuhvaćena samo kao stalna borba zajednice koja se temelji na vlasti Jednoga Jedinog (Pnz 6,4–9; 11,13–21; Br 15,37–41) i u čijem se životu taj uzajamni odnos Boga Izraelova i Božjega naroda Izraela (Lev 26,12, usp. Iš 24,2.23 i d.; Suci 5,3.5.11; Jr 7,23; Ez 11,20; Zah 8,8) mora uvijek iznova aktualizirati: »Nemoj imati drugih bogova osim mene« (Izl 20,3). Zahtjev Izraelova isključivoga štovateljskog odnosa prema Bogu povezan je sa zahtjevom da se on prizna kao životna zajednica s »Ljubomornim«, koji razlikuje one koji ga mrze od onih koji ga ljube: »Jer JA, Bog tvoj, Bog sam ljubomoran, koji kažnjavam grijeh otaca – onih koji me mrze – na djeci do trećeg i četvrtoga koljena, a iskazujem ljubav tisućama koji me ljube i vrše moje zapovijedi« (20,5 i d.; usp. Suci 5,31). Krivnja koja djeluje nadilazeći vlastite okvire postoji u idolopoklonstvu onih koji se time odriču potomstva Božjeg Izraela (Izl 20,4 i d.; 34,14; Pnz 6,12–15; Iš 24,16.19 i d.). Njima su suprotstavljeni oni koji ga »ljube« i koji su mu neograničeno vjerni (Pnz 4,4; 10,20; 11,22). Jedinom Bogu odgovara samo jedina ljubav prema njemu (Pnz 6,4 i d.), samo jedino bogoslužje (11,13, usp. 6,13; 10,12.20; Izl 3,12; 4,23). »Ljubomorni Bog« *ne trpi* službu tuđim bogovima (Izl 20,5; 34,14; Pnz 4,23 i d.; 6,14 i d.; Iš 24,19 i d.; Nah 1,2). Toleranciju prema politeizmu »monoteizam« kategorički isključuje. Iskorjenjivanje idolopoklonstva kao osporavanja njegova gospodstva i kao nevjere prema Jednom Jedinom (Izl 34,15–17; Lev 19,4; Pnz 7,1–11; 32,17.21; Iš 24,2 i d.; Jr 2,11) pokazuje se kao neminovna potreba ljubavi Izraela prema Bogu (Pnz 6,5). Ta je sveta ljubomora potpuno krivo shvaćena kao netolerancija spram pripadnika druge vjere, kao fanatizam i mizantropija: »Nemoj prezirati Edomca, jer je on brat tvoj. Ne preziri ni Egipćanina, jer si bio došljak u zemlji njegovoj« (Pnz 23,8). »Monoteizam« i politeizam u međusobnoj su proturječnosti, kao što se uzajamno ne podnose bogoslužje i idolopoklonstvo. U tom pitanju nema tolerancije, nema kolebanja, nema međusobnog priznavanja suprotnosti, koje ih zahtijeva ili ograničava, jer Bog Toru nije povjerio anđelima nego Izraelu, jer se njegova volja ne treba ispuniti na nebu već na zemlji (Pnz 30,11 i d.,15 i d.; Sifre uz Pnz 32,8; u vezi s Izl 24,7 usp. b Šabat 88a), a to se može dogoditi samo ostvarenjem sličnosti s Bogom i »svetosti« jedinoga Boga. Međutim, njegova netrpeljiva ljubomora nije usmjerena samo protiv službe nedjelotvornih idola; ona kažnjava i određene međuljudske prijestupe, koji su takvi da im je uskraćen i pravorijek: zajednicu koja u svojoj sredini tolerira nepravedne i nemilosrdne postupke prema svojim nemoćnim i najslabijim pripadnicima opustoši rat, a živo potomstvo pogođeno je smrću otaca; isključiva služba Bogu mora se

izraziti u pravednoj odanosti i brizi punoj ljubavi među ljudima (Izl 22,21–23,25 i d.).

b) »Pravednici među narodima.« Hebrejska Biblija izričito usađuje socijalnu odgovornost i za strance u odanosti jedinom Bogu i njegovoj zapovijedi (Lev 19,33 i d.; 25,35; Izl 22,20; Pnz 10,18; 14,29; 16,14; 24,17; 26,11 i d.) i dužnost prema strancima definira kao obveznu ljudsku dužnost (Lev 24,22; usp. 19,18 s 19,34; Br 15,15 i d.), pa stoga upozorava Izrael na latentnu ili otvorenu opasnost od teoretske i praktične netolerancije prema vanjskom svijetu drukčijeg uvjerenja, svijetu u kojem bi Božji narod mogao jedino pravo na štovanje pretvoriti u suprotnost. Židovski su učitelji upravo po strancu jasno prepoznali čovjeka, neovisno o njegovoj vjerskoj i nacionalnoj pripadnosti, kao pripadnika čovječanstva i vlastitom narodu ucijepili u svijest, kao što svjedoče njihova izlaganja o noahidskim zapovijedima. One su sadržane u sedam propisa koje je trebalo poštovati kao Božje zapovijedi i na koje se Noa obvezao nakon spasa poslije Potopa za sebe i svoje potomstvo (Post 9,1–7; Tos. Avoda zara VIII,4.6; b 64b; Sanhedrin 56b); njihovi izdanci susreću se u »pravednicima među narodima koji su sudionici budućeg svijeta« (Tos. Sanhedrin XIII,2) koji pod *gojim* ne zaboravljaju Boga (b 105a) i koje je Majmonid u nauci o državi prihvatio kao »pravednike među narodima svijeta« (Mišne Tora, Hilhot melahim VIII,11, usp. Hilhot tešuva III,5; X,3; Hilhot edut XI,10). Pravno i političko izjednačenje stranaca u zakonu Izraela (Lev 24,22; Br 15,15 i d.; 35,15; Ez 47,22) odgovara religijskom; ono se provodi po *načelu tolerancije*: Stranci/tuđinci koji žive u židovskom narodu nisu podvrgnuti ni obrezivanju niti su podložni zabrani jedenja uginule životinje (usp. Izl 22,30 s Pnz 14,21). I u Izraelu trpeljivost i ljudska sloboda spadaju zajedno, kako pokazuje primjer hebrejskoga roba (Izl 21,2–6): on se može odlučiti na slobodu u sedmoj godini ili doživotno ostati sluga. Sloboda izbora jača njegovo dostojanstvo. Stranac sa svojim oblikovanjem u Noahida i u »pravednika«, odnosno »pobožnika« drugih naroda te izraelski rob predstavljaju nedvojbeno židovsko načelo tolerancije i slobode savjesti. Ono je ukorijenjeno u Izraelovu strahopoštovanju i ljubavi prema jedinom Bogu; jer od njega, Stvoritelja ljudi, nastaju i stranac te rob kao bližnji. Gledište, koje je nastalo u židovskom narodu, o jednakosti Židova i nežidova pred Bogom otvara i pripadnicima drugih vjera mogućnost bogougodnoga života i, prema tomu, židovsko priznanje njegove pobožnosti: »Naš je običaj da vjerno čuvamo vlastito, ali ne da napadamo strano. Već radi imena Božjeg ne smijemo ismijavati niti blatiti bogove u koje vjeruju drugi narodi« (Josip Flavije, *Contra Apionem* II,33). Pozitivan stav prema okolini izrazio je Mar Samuel (II./III. stoljeće) zahtjevom da se Židov u ophođenju sa strancima treba odnositi isto tako čestito kao i s pripadnicima svojega naroda (b Hulin 94a). Posebnu važnost dobilo je njegovo načelo: državni zakon je zakon koji važi (*dina de-malhuta dina*); on je stvorio duhovnu osnovu za opstanak Židova u dijaspori, jer svaki zakon dotične zemlje, prema njegovu mišljenju, za građanske sporove vrijedi kao pravno obvezatan i za Židove u skladu s njihovim životnim pravilima (b Gitin 10b). Halaški kodeks, koji je do danas mjerodavan za ortodoksno židovstvo, također nalaže da se poštuju vjerska uvjerenja drugih ljudi, jer svi su ljudi pozvani da dođu k Bogu (usp. Šulhan aruh, Jore dea 148.178). Naoko kruti sustav židovskoga životnog puta (halaha) pokazuje se širokogrudnim upravo u tom načelnom pitanju: on traži apsolutnu pravnu snagu samo za Izrael. Njegovi propisi štite i čuvaju židovski narod, ali izvan svoje »ograde« (M Avot 1,1; b Berahot 4b) priznaju spas svima onima koji prihvaćaju univerzalne istine kao Božju objavu i da se u tom smislu dokazuju. Rabin Hija bar Aba (III. stoljeće) odrekao se čak religijske potvrde s obzirom na besprijekorno ponašanje; prema njemu, Bog kaže: »Napustili su me; neću se na to obazirati ako se samo budu držali moje Tore... Budu li to činili, svjetlost Tore ponovno će mi ih približiti« (j Hagiga I,76c).

c) »... da nitko ne treba ustrajati na svojem mišljenju.« T. obilježava pronalaženje istine u doba Talmuda i Mišne, i taj se postupak odvijao u raspravi o temeljnim religijskim problemima i njihovoj primjeni. Šamajeva škola tolerirala je samo vlastitu doktrinu a prešućivala doktrinu Hilelove koja je od nje odstupala; stoga se u otvorenom sustavu halahe nije moglo odlučivati prema njoj, premda su se predajom prenosile »ove ili one riječi živoga Bo-

ga«. Prema Hilelovoj školi, odlučuje se prema halahi, »jer je podnošljiva i blaga te poučava vlastite riječi i riječi Šamajeve škole; štoviše, ona spominje riječi Šamajeve škole prije vlastitih (Eruvin 13b). Redaktor Mišne Rabi Juda ha-Nasi uključio je u svoje šestodijelno djelo, koje je dovršio oko 200. pos. Kr., i jedan dio halaških i slobodnijih rasprava. Predaje, koje su »ostale izvan« Mišne (*berajtot*), ušle su u velikom broju u opsežni dodatak Mišne (Tosefta) i važan su dopunski doprinos u talmudskoj raspravi. Ublažavanje već kodificirane halahe provelo se svjesno: »Kako bi se buduće rodove poučilo da nitko ne smije ustrajati na svojem mišljenju, jer ipak ni najveći učitelji nisu ustrajali na svojemu mišljenju!« (M Edujot I,4). Iako su mudraci obvezno odlučivali o skupljenim raspravnim tekstovima poimence nabrojenih prenositelja tradicije (I,5), trebalo je sačuvati i mišljenja manjina: »Kako bi se, ako je sudu jasno mišljenje pojedinca, mogao na njega osloniti« (ibid.). Ta dalekosežna sloboda savjesti i mišljenja obilježila je i učenje u tradicijskom židovstvu, koje je ocijenjeno kao istaknuta religijska dužnost (M Avot II,5, usp. b Šabat 63a); naime, t., izražena u talmudskoj dijalektici, odredila je raspravu kao metodu i za proučavanje teksta (J Pea II,17a) u kojoj Židov koji uči aktivno sudjeluje u procesu pronalaženja istine: »Moji oci ostavili su mi prostora kako bi me istaknuli. Iz toga slijedi, da se 'mudri učenik' (*talmid haham*), koji predaje o nekoj halaškoj odluci (koja je u suprotnosti s dotadašnjim običajem), ne smije odbaciti (tj. potaknuti opoziv); drugi kažu: ne smije se zanemariti« (b Hulin 7a). Kad je u srednjem vijeku Majmonid sustav Mišne, otvoren prema budućnosti, zamijenio važećim zakonom u svojem opsežnom kodeksu (*Mišne Tora*) i pitanje »antropomorfizma« – ima li Bog tijelo i čovječji lik – povukao iz slobodne rasprave i uskratio individualnoj odluci okvalificiravši svako drukčije mišljenje »sektašenjem«, njegov je prvi komentator na to dao kritičku primjedbu: »Zašto on naziva takva čovjeka otpadnikom? Koliko je većih i boljih od njega išlo putevima tih (antropomorfnih) misli, zato što su slijedili ono što su pročitali na nekima mjestima u Bibliji, ili još više ono što su vidjeli u riječima tekstova koji kvare spoznaje« (Abraham ben David, XII. stoljeće, u svojim »Prigovorima« /Hasagot/ na Hilhot Tešuva III,7).

d) »Isključiva religija ne može biti prava.« Moses Mendelssohn (1729–86), filozof židovskoga prosvjetiteljstva, objasnio je svoje gledište o »toleranciji«, »razumijevanju« i »uzajamnom priznavanju« u židovsko-kršćanskoj raspravi s Johannom Casparom Lavaterom (1741–1801): »Budući da je Stvoritelj svim svojim ljudima namijenio vječno blaženstvo, isključiva religija ne može biti prava. Usuđujem se navesti ovu rečenicu kao kriterij istine u vjerskim stvarima.« Težio je za tim da »svi ljudi prihvate istinu i izvršavaju je, istinu koju zajednički imaju *najbolji kršćani i najbolji Židovi*« (Pisma iz godine 1770, usp. J. H. Schoeps, *Moses Mendelssohn*, 1979, 95). Doduše, Mendelssohn je bio »neosporno« uvjeren u »bit« vlastite religije i izričito priznao da se t. u praksi ne smije brkati s religijskom ravnodušnošću i da, štoviše, mora biti plod čvrstog uporišta: »Ne shvaćam što bi me moglo prikovati za religiju koju smatraju prestrogom, općenito prezrenom (kakva je židovska) kad u srcu ne bih bio uvjeren u njezinu istinu« (op. cit. 100 i d.); ipak je utemeljitelj moderne židovske ortodoksije nehotice u isto vrijeme utro put krštenom židovstvu na kojemu je tradicijski prenijeta povijest odnosa Bog-čovjek pretvorena u nauk o razumskoj spoznaji, a doživljena religija u etičko djelovanje. Lessing je mogao Nathanu u svojoj paraboli (3. čin, 7. prizor) prikazati tri prstena kao simbole triju monoteističkih vjera kao zamjenjive i jednakovrijedne samo stoga što se »pravi prsten vjerojatno izgubio«; no nikakav nadomjestak istine ne oslobađa snagu za toleranciju, koja ne samo da trpi »zadrtog Židova« (ibid., 6. prizor) i njegove kršćanske i muslimanske dopune, nego i zauzima mjesto za svakoga od njih. T. se pokazuje tamo gdje su ljudi na temelju vlastite religijske tradicije »spremni i u stanju živjeti ako prijeđu iz središta vlastitog u zajedničko« (Ernst Simon, *Brücken*, 1965, 459) i svladati jedno pokraj drugoga u korist jednog s drugim svjetskih religija. Franz Rosenzweig (1886–1929) vidio je u svojem filozofskom sustavu židovstvo i kršćanstvo kao dva gotovo potpuno jednakopravna puta istine u objavi (*Der Stern der Erlösung*, 1921); na osnovi, prije svega, Kor 15,28 i 1v 14,6 ocrtao je svoj pogled na spasenjski plan Božji: »Slažemo se u tom

što Krist i njegova Crkva znače u svijetu: nitko ne dolazi k Ocu osim preko njega. Ne *dolazi* nitko k Ocu – ali je drukčije ako netko više ne mora doći k Ocu jer već kod njega *jest*... Narod Izraela, kojega je izabrao njegov Otac, fiksira iznad svijeta i povijesti onu krajnju točku gdje će biti njegov Otac, taj isti, Jedan Jedini – 'Sve u Svemu'! Na toj točki gdje Krist prestaje biti Gospodar, Izrael prestaje biti izabran; toga dana Bog gubi ime kojim ga zaziva samo Izrael; Bog tada više nije 'njegov Bog'« (Rudolfu Ehrenbergu 31.X.1913. u *Pismima*, nakl. E. Rosenzweig, 1935, 73).

Lit.: J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 378 i d., 396 i d., 534 i d.; *Encyclopaedia Judaica* ⁴1978, 6, 1162–64; 11, 1332–42; M. Buber; *Werke I*, 1962, *Schriften zur Philosophie*; isti, *Nachlese*, 1965, 73 i d.,102 i d., 113 i d.; E. Simon, *Brücken*, 1965, 47 i d., 213 i d., 220 i d.; isti, *Entscheidung zum Judentum*, 1980, 33 i d., 75 i d., 122 i d., 249 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

T. nije središnji pojam protestantske teologije. Evangelički katekizam za odrasle ima u svom registru, što je značajno, samo dva puta upisan taj pojam. Izgleda kao da se na toleranciju više kritički gleda čak kao na ostatak, primjerice, znanstveno religijskog relativizma, otprilike u smislu ravnodušnosti ili laisser faire. Zahtjev za tolerantnim ponašanjem ima u sebi čak nešto ozloglašeno, kada je npr. u novinskim oglasima, u kojima se traži partner, riječ o tolerantnom paru koji traži isto takav par. Danas je kod susreta religija teološki češće riječ o dijalogu i partnerstvu nego o toleranciji.

Pojam tolerancije susreće se prvi put u zapisima XVI. stoljeća, ali još ipak razmjerno rijetko. Na njemačkom je najprije potvrđen kod Luthera. U svom pismu od 12. lipnja 1541. (WA Br 9; 438 i d., 440 i d.) reformator primjenjuje »tollerantz« u crkveno-političkom ozračju. Regensburški sabor pod predsjedanjem Karla V. borio se nekoć za teološku 'Concordia' protestanata i katolika. Jer su ipak neke točke ostale sporne, raspravljalo se o mogućnosti njihova toleriranja na određeni rok. Luther je ipak držao da takva »tollerantz« ne bi mogla škoditi. »Riječ i pojam nastaju u ranom novovjekovnom polju napetosti između savjesti i vlasti, vjere i političko-društvenog poretka kao misao vodilja europske povijesti koja slijedi« (Lutz, X).

Između ostaloga, toleranciju treba jasno razlikovati od latitudinarizma i indiferentizma. Pod latitudinarizmom se u XVII. stoljeću razumijevao stav da se zapravo ne radi o teoretskim razlikama u učenju između religijskih zajednica nego samo o bitnome i praktičnome. Preneseno na današnju situaciju latitudinarizam je »stav koji svjesno podcjenjuje različitost religija, a ono zajedničko kao npr. strahopoštovanje pred Bogom, pred životom ili pred ljudima uzima kao bez daljnjega dano pa zato gleda optimistički na jedinstvo religija kao na nešto što neotklonjivo dolazi ili se uz dobru volju može uspostaviti« (Mann, 33). Naprotiv, indiferentizam je skeptičan stav, neutralno shvaćanje vjerskih stvari, ali ni u kojem slučaju religijski stav. On je najbolje izražen u izjavi Friedricha Velikoga prema kojoj se sve religije moraju tolerirati kako bi tako u njegovu kraljevstvu »svatko bio na svoj način blažen«.

Povjesničar H. R. Guggisberg karakterizira toleranciju na sljedeći način: »Čovjek je tolerantan kada trpi drugoga čovjeka koji se u svojim mišljenjima i pogledima, a možda i u svojim postupcima, razlikuje od njega. Neka vlast prakticira toleranciju kada dopušta da religijske manjine, koje se udaljavaju od službenog bogoštovlja, žive u njezinoj državi. Kako daleko ide taj 'pustiti neka žive', tj. imamo li prema terminologiji Gustava Menschinga posla sa 'sadržajnom' ili samo 'formalnom tolerancijom', prije svega ne igra nikakvu ulogu« (kod Lutza, 458). Na području susreta konfesija i religija od velikog je značenja to važno razlikovanje između formalne i sadržajne tolerancije.

Teološki se može doći do previše različitih rezultata već prema shvaćanju objave koja je u osnovi. Rudolf Bultmann i Ernst Wolf, npr., isključuju s obzirom na objavu svaku toleranciju na evangeličkom prostoru. Pritom je za evangeličko shvaćanje tolerancije osobito važno razlikovanje između opravdanja i posvećenja. »Opravdanje je nerazrješivo povezano s netolerancijom, s netolerancijom objave koja čovjeka usmjerava *coram Deo* i u tome spašava. Posvećenje, po evangeličkom shvaćanju, opisuje život opravdanog čovjeka kao Božjeg svjedoka i suradnika na ovome svijetu ... Ovdje se upravo traži toleriranje netolerancije u objavi« (kod Lutza, 150). No i na evange-

ličkom su prostoru također zastupana i sasvim drugačija stajališta, posebno kada se polazi od predodžbe opće objave.

Religijski znanstvenik i slobodan evangelički kršćanin Gustav Mensching angažirano je zastupao četrdesetih godina XX. stoljeća ideju tolerancije i to u vrijeme kada je to bilo sasvim nepopularno (usp. *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, 1955; *Aufgaben und Möglichkeiten freien Christentums in der Welt von heute*, 1959; i još mnoga druga djela). Kada je bila mjerodavna dijalektička teologija koja je kršćansku *vjeru* radikalno odijelila od svekolike ljudske *religije* i zanijekala istinu (čak i dijelove istine) izvan kršćanske vjere, Mensching je odlučno nastupio za »sadržajnu toleranciju«. Ona je za njega bila »pozitivno priznavanje tuđe religije kao prave i opravdane religijske mogućnosti susreta sa svetim«. Taj »stav najvišeg sudjelovanja« pretpostavlja »sučeljavanje i spoznaju, ali ne znači žrtvovanje vlastitoga religijskog uvjerenja« (*Toleranz und Wahrheit*, 18). Mensching je svoj kršćansko-evangelički zahtjev za tolerancijom objašnjavao tako što je (prema Heb 1, 1) Bog »nekoć u mnogo navrata i na mnogo načina govorio ocima« pa »religije predstavljaju tu mnogostrukost oblika Božjega govorenja ljudima«. S druge je strane, zbog različitosti ljudi, ta množina religija nužna i razborita.

Danas Ulrich Mann zastupa u protestantizmu na sličan način misao o »materijalnoj toleranciji«. »No, materijalna t. računa s time da se Bog mogao spasenjski objaviti i u ostalim religijama. Reformatori su učili da je božanski zakon u svim religijama, da svaki čovjek živi od Božje objave u kategoriji zakona. Ja idem korak dalje kada tvrdim: evanđelje može biti i u drugim religijama ... Evanđelje može biti i u budizmu.«

Mračna povijest kršćanske netolerancije bila je često polemički prikazana. Ovdje treba upozoriti barem na neke kršćanske korijene tolerancije: Isus je, s jedne strane, primjer za sadržajnu toleranciju (usp. Mk 7,24 i d.; Mt 8,5 i d.; 11,21; 12,38 i d.; Iv 4,7 i d.; 4,46 i d.), jer saobraća s ljudima iz religijskih područja izvan izraelske pučke religije. Njegova je t. »kerigmatička inkluzivnost«, tj. njegova poruka ima za cilj *sve* ljude. S druge se strane kod Isusa pokazuju elementi proročkog »radikalizma« (Mensching) koji, međutim, nema nikakve veze s netolerancijom. Pritom se radi o beskompromisnosti čovjekove poslušnosti Bogu, o odbacivanju mržnje, zavisti, škrtosti, samouvjerenosti itd. Dok srednji vijek sam po sebi nije stigao ni do kakve utemeljenosti za toleranciju, u novovjekovnom mišljenju o toleranciji treba osobito istaknuti doprinose humanizma, mistike, evandeoskog radikalizma i konačno prosvjetiteljstva.

Već od XIII. stoljeća bili su prisutni doticaji sa stranim kulturama koji stvaraju polazišta za specifično kršćansko poimanje tolerancije (npr. kod Rogera Bacona, Dantea, Rajmunda Lullskoga, Marsilija iz Padove itd.). Ona su bila jasnije razrađena u humanizmu XV. i XVI. stoljeća. Tako se npr. Marsilio Ficino divio različitim kulturama i religijama diljem svijeta. Veliki kardinal Nikola Kuzanski zastupao je tolerantnu misao o jedinstvu koja je npr. našla svoj izraz u njegovoj izreci: »una religio in rituum varietate« (jedna religija u različitosti obreda). Temelj ove svjetske jedinstvene religije koju valja stvoriti trebali bi biti ljubav i mir. Erazmo Rotterdamski zauzimao je stajalište protiv progona heretika i protiv vjerskih svađa svoga vremena, jer nisu u skladu s Božjom voljom. Unatoč tomu odobravao je krut postupak protiv anabaptista uz obrazloženje da ih treba suzbiti kao pobunjenike protiv državnog poretka. Ipak se sasvim negativno i netolerantno izražavao o Židovima prema kojima nipošto ne pokazuje spremnost na razumijevanje i pomirenje. Doprinos evangeličkog radikalizma (tzv. »lijevo krilo reformacije«) problemu tolerancije treba vidjeti u praktičnom trpljenju manjina. Glavni predstavnik bio je značajan spiritualist Sebastian Franck. Njegova ideja tolerancije nije tada imala nikakvu paralelu. Prema Franckovu shvaćanju samo Bog poznaje prave vjernike dok je ljudima nemoguće razlikovati tko je krivovjernik a tko nije. Franck zahtijeva univerzalnu toleranciju koja bi se protezala čak i na pobožne nekršćane, ali ipak ne i na njihove izvana zapisane religije.

U prosvjetiteljstvu zahtjev za tolerancijom općenito dobiva priznanje. No, ona je uglavnom povezana s ravnodušnošću prema pitanju istine, jer je temelj prosvjetiteljske ideje o toleranciji bila prirodna spoznaja Boga koja je dana u razumu i koja se može promatrati kao općeobvezatna. Ako se nalazila u temelju po-

vijesnih religija, trebala se tolerirati za volju prirodne religije. No, ako su se pozitivne religije udaljile od nje, to je trebalo kritizirati. »U XVIII. i XIX. stoljeću prodrla je ideja tolerancije u obliku prava na opću slobodu religije i kulture iz anglosaksonskih zemalja ... u ustav SAD-a i većine europskih država. Najdjelotvorniji poticaj proizašao je 1789. iz francuske narodne skupštine ...; kao najbolje moguće političko ostvarenje tolerancije nastala je moderna demokracija na temelju općih ljudskih prava i rastavljanja Crkve (odnosno religije) od države (usp. Povelja ljudskih prava od 1948)« (Schlette, kod Lutza, 197).

Da se mora zahtijevati najveća mjera sadržajne tolerancije prema židovstvu, jasno proizlazi iz zajedničkoga korijena kao i iz iskustava stečenih holokaustom. No, kako je s islamom? Prema Horstu Bürkleu on se nalazi u »jedinstvenom odnosu prema kršćanskoj predaji«. Umjesto za partnerskim odnosom, bolje je ići za srodstvom i bratstvom. Sadržajna t. prema islamu znači polaziti od toga da kršćani i muslimani štuju istoga Boga. Nadalje znači da dogmatske formule (npr. o Trojstvu ili Isusu kao Sinu Božjem) ne bi morale biti apsolutno razdvajajuće. Za to je nužno da se obje religije promišljanjem vraćaju svojim izvorima (Biblija, Kuran).

Lit.: G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955 (als Siebenstern-TB, Gütersloh 1966); isti, *Der offene Tempel*, Stuttgart 1974; H. Lutz (Hrsg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977; U. Mann, Christentum und Toleranz, u: *Loccumer Protokolle* 7/1977, 33–63; T. Rendtorff (Hrsg.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982.

U. TWORUSCHKA

3. islamski

»*U vjeri nema prisiljavanja!*«, glasi jedno temeljno kuransko načelo. Ono svoju primjenu nalazi posebice u pogledu Židova i kršćana. Čak i u vremenima najbrutalnijih križarskih pohoda i inkvizicije monoteističke su vjerske zajednice u području vladavine islama uživale potpunu pravnu, sudsku i kulturnu autonomiju. Iznimke su bile rijetke. U *Židovskome leksikonu* (Berlin 1929) stoji: »Gotovo u čitavom španjolskom razdoblju islama Židovi su uživali veliku vjersku slobodu. Kada su se u Europi u XIV. i XV. stoljeću pojačali progoni Židova, bilo je opet židovskih kneževa koji su državnički razborito i širokogrudno otvorili Židovima svoje zemlje«. Bilo je pokušaja da se t. koju je propovijedao Muhamed tumači kao izraz rezignacije. Ton središnjih kuranskih iskaza o Židovima i kršćanima ipak govori protiv takvoga tumačenja. Ovdje navodimo dva takva iskaza:

»Nema straha niti će tugovati tko vjeruje u Boga, sudnji dan i radi dobra djela, pa bio on pravovjernik, Židov, poklonik zvijezda ili kršćanin« (5,72). »Tko učini ružno djelo, zbog njega će biti kažnjen i neće sebi naći ni zaštitnika ni pomagača mimo Boga. Koji vjernik, bio on muško ili žensko, uradi dobro djelo ući će u džanet i neće mu se učiniti nepravda ni koliko trun. Tko je bolji vjernik od onoga koji se preda Bogu, čini dobročinstva i slijedi čistu vjeru Ibrahimovu, a Bog je Ibrahima učinio (*Svojim*) prijateljem?!« (5,123–125).

U unutarislamskome odnosu višestruko se dovodi u pitanje religiozni zahtjev za tolerancijom. Naime, načelo: »U vjeri nema prisiljavanja!«, želi se primijeniti samo na nemuslimane – i to isključivo na monoteiste. Ali kuransko obrazloženje vjerske slobode ukazuje na to da se religijskoj prisili ne smiju izložiti ne samo vjernici druge vjere, nego i svi otpadnici, grešnici i zabludjeli. To začuđujuće tvrdo stajalište starih autoriteta prema otpalim članovima zajednice može se dijelom objasniti onodobnom ulogom religije i njezinih institucija. Tako je džamija bila tada istodobno Božja kuća i škola u kojoj je narod stjecao temeljna znanja o redu i kulturi. Namjerno i trajno propuštanje posjećivanja džamije značilo je ometanje procesa temeljnog obrazovanja kojemu je društvo težilo. Baš kao što danas u svim civiliziranim državama postoji dužnost školovanja, tako je i tada u svijetu islamske kulture postojala dužnost posjećivanja džamija.

Islamska vjeroispovijest, koju je utvrdio Muhamed, kao 3. članak sadrži vjerovanje u sve objavljene knjige. Pod tim se trebaju podrazumijevati sveti spisi svih predislamskih proroka. Ali navjestitelj islama nije govorio recimo o Buddhi ili o brahmanskim spisima. »Muslimanima nije dakle dozvoljeno da bez daljnjega priznaju božanski karakter primjerice hinduističkih Veda; ali oni jednako tako ne mogu bez daljnjega odbaciti mogućnost da one izvorno počivaju na božanskoj objavi – kako to tvrde brahmani – i da ih je zadesila sudbina

slična Mojsijevu Petoknjižju. Od mogućnosti da imamo proroke i objavljene knjige iz bilo kojega vremena nisu izuzeti ni Kina ni Grčka niti bilo koja druga zemlja« (M. Hamidullah, Der Islam, 97).

Lit.: Muhammad Hamidullah, *Der Islam*, *Salmiyah*, oko 1976, 26, 97 i d.; Adel Theodor Khoury, *Toleranz im Islam*, München/Mainz 1980, Altenberge ²1986. S. BALIĆ

TORA → SVETO PISMO, → MOJSIJE, → STARI ZAVJET

TRADICIJA

1. židovski

a) Temeljni vid značenja tradicije odnosi se na predaju pisane Tore, točnije, na prijevod pisanoga teksta Biblije, ponajprije Petoknjižja, očuvan i osiguran u svakoj pojedinosti hebrejskoga suglasničkog fundusa raznim mnemotehničkim sredstvima i sustavnim pravilima. To razumijevanje točne tradicije (*masoret*, u poslijetalmudskoj literaturi: *masora*) biblijskoga teksta jasno proizlazi iz načela: *ješ'em la-masoret* (doslovce: »t. ima majku«), tj. samo je predaja pisanoga slovčanog teksta nepobitni autoritet (b Makot 7b; Sanhedrin 4a; Suka 6b). Izjava Rabi Akive – »Predaja je ograda za Toru (*masoret sejag la-tora*)« (M Avot III,14) – izražava taj smisao: tradicijski prenesen suglasnički način pisanja štiti Toru od krivotvorenja; ta interpretacija poklapa se s Akibinim tumačenjem Pisma, kako ju je nazvao Rabi Jehuda uime Rava: »Iz svake pojedine kukice (iz Tore) on će izvesti gomile i gomile *halahot* (odredbe)« (b Menahot 29b) kao onu zaštitnu »ogradu Tore«, čiju su gradnju tražili »muškarci Velikog sabora« u početku razdoblja drugoga Hrama (M Avot I,1). Rabini su polemizirali o tome bi li smjelo vrijediti samo načelo tradicijski prenesenoga suglasničkog teksta i, prema tomu, je li dopušteno, pri tumačenju, suglasnike spajati i s vokalima koji se razlikuju od onih što ih zahtijeva tradicijska varijanta, pa time daju drukčije značenje, ili se pak mora priznati suprotna teza: *ješ'em la-mikra* (doslovce: »glasno čitanje ima majku«), tj. tradicijski prenesena varijanta s potvrđenim podrijetlom, premda bi se slovčani tekst mogao i drukčije pročitati (b Sanhedrin 4a-b; b Makot 8a; Pesahim 86b; Suka 6b; Kidušin 18b; Zevahim 37b; Behorot 34a; Keretot 17b). U tanaitske autoritete (čiji se nauk navodi u Mišni ili Barajti, od škola Šamaja i Hilela do Jehude ha-Nasija, od I. do početka III. stoljeća pos. Kr.), koji se slažu s mjerilom »tradicijske verzije« kao čvrste podloge, rabin Johanan ubraja: Jehudu I. (»rabi«), Jehudu ben Roeza, učenjake Šamajeve škole, Simona ben Johaja i Akibu (b Sanhedrin 4a). Načelo tradicionalnog načina čitanja, koje se moglo oblikovati i kao »čitanje pismoznanaca« (*mikra soferim*), hagadist Jichak povezao je s »predajom Mojsija sa Sinaja« (b Nedarim 37b).

b) Drugo bitno područje primjene pojma tradicije jesu predaje o sadržajima religijskih zakona. Termin koji ga označava susrećemo u vezi s jednim dvojbenim slučajem što su ga iznijeli pred rabina Gamliela: »Popeli su se u dvoranu od klesanoga kamena (dvorana za sjednice 71 člana Velikoga vijeća, tj. sinedrija) i stali postavljati pitanja. Tada reče pisar Nahum: Ja sam primio (*mekubal ani*) od Rabi Meaše, koji je primio od svojega oca (*kibel*), koji je primio od parova (*zugot* su ovdje uvijek po dva pismoznanca spomenuta poimence u M Avot I,4.6.8.10.12 koji su u tradicijskom lancu I,1 'slijedili muškarce Velikog sabora'), koji su ga primili od proroka: zakon Mojsijev sa Sinaja (*halaha le-Moše mi-Sinaj*)« (M Pea II,6; usp. Edujot VIII,7; Jadajim IV,3). Podrijetlo termina »halaha Mojsija sa Sinaja« još je starije od njegove citirane primjene iz posljednjih desetljeća prije pada Jeruzalema. Hilel je već upotrijebio (otprilike jedan naraštaj prije gore spomenutog Nahuma) pojam: »tu halahu sam čuo« s pretpostavkom da je slušateljima poznat (b Pesahim 66a). »halahu« kao tradicijski preneseni zakon, propis – u tom smislu tu riječ primjenjuje pripovijest Jehude ben Tabaja i Šimona ben Šetaha već 80. pr. Kr. (b Hagiga 16b) – prema riječima Rabi Akive, treba prihvatiti bez prigovora, dok se teza koja se temelji na egzegetskoj derivaciji (»dijn« znači zaključak koji rezultira na temelju hermeneutičkog pravila) može pobiti (M Keritot III,9; usp. Jevamot VIII,3). Budući da zapovijedi i zabrane pisane Tore nisu donosile konkretne odredbe za svaki slučaj o tome kako treba vršiti volju Božju, ali se na-

rod obvezao da će činiti sve što Tora nalaže (Neh 8–10), pisana je Tora trebala dopunsko točno objašnjenje koje daje smjernice za pravi način života, a to je halaha. Klica takvog tumačenja propisa iz Tore već je u njoj samoj: »Poučavaj ih o zakonima i odredbama; svraćaj ih na put kojim moraju ići, upućuj ih na djela koja moraju vršiti« (Izl 18,20). Utvrđivanje halahe bila je nadasve važna zadaća za održanje naroda i njegove vjernosti Bogu. Reforma koju je uveo Ezra u razdoblju drugoga Hrama naglašavala je odgovornost svakog pojedinca da poštuje Božju volju objavljenu u Tori. Halaha ga je vodila da se drži te obveze i time provede pripadnost zajednici Izraela (Neh 10,29 i d.), jer daje odgovor na pitanje, koje se uvijek ponavlja, što Bog traži u određenim okolnostima. To objašnjenje nije prepušteno pojedincu, pa ni osobnomu mišljenju učenjaka; ono je u svako doba u povijesti bilo utvrđeno nakon savjetovanja s potvrđenim učiteljima najvišega religijskog zakonodavnog tijela (Veliki *bet din* u Jeruzalemu, nakon 70. pos. Kr. skupštine učenjaka u Javneu, Uši, Tiberijadi). Odluka je sazrela iz temeljitog proučavanja pisane i usmene Tore kao konačni rezultat većinskoga glasa. Tako određena halaha povezivala je sve Židove i mogla se opozvati samo većinskom odlukom druge skupštine i proglasiti nevažećom, koja je, naravno, mudrošću i brojem morala nadmašiti prethodnu (M Edujot 1,5). Ipak ni jedan *bet din* zajednice nije mogao donijeti propis ako ga većina nije mogla prihvatiti (b Avoda zara 36a; Bava batra 60b). Stoga je kao mjerilo čvrste forme tradicijski prenesen samo jedan propis (halaha) po kojem se mogla poštovati Božja volja i u Tori.

Lit.: R. T. Herford, *Die Pharisäer*, 1928, 57–98; W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I, 1899, II, 1905; 1965, I: 42 i d., 106 i d., 165 i d.; II: 53 i d., 115, 185; H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, 1928, ^{7}1978, 691 i d.; IV/1, 1928, ^{6}1975, 344 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Kršćanska vjera nema svoj temelj u mogućnostima ljudskog istraživanja i filozofiranja nego u Božjoj samoobjavi, u Božjem spasenjskom djelovanju u Izraelovoj povijesti, osobito u sudbini Isusa iz Nazareta. Isus Krist je po kršćanskom uvjerenju Božja potvrdna riječ za obećanja ocima, njegov konačni »da« (2 Kor 1,19 i d.). Zato nakon Krista nema za Crkvu nikakve nove, za spasenje nužne objave nego samo još vjerna predaja tog izvora. Povijesno neponovljivo Božje djelovanje jedan je zauvijek položen temelj (usp. Heb 9), norma za svu kasniju povijest vjere.

T. se događa kao životno ispunjenje na svim područjima vjerske zajednice: u slavljenju bogoslužja i sakramenata, u katehezi i propovijedi, u socijalnom i karitativnom djelovanju, u prenošenju služenja i službi. Ona se artikulira u utvrđenim iskazima; Pavao je već primio i dalje predao zajednici u Korintu takve formulacije o Posljednjoj večeri (1 Kor 11,23 i d.) i uskrsnuću (1 Kor 15,3 i d.).

Poseban položaj unutar prakršćanske tradicije zauzimaju spisi Isusovih apostola i nekih apostolovih učenika. Kao izvorno svjedočanstvo o Isusovu životu i učenju oni dobivaju tijekom prvih kršćanskih stoljeća kanonsku važnost (kanon = pravilo) i dolaze kao NZ uz Toru, proroke i hagiografe koji kao SZ predaju ocima velika Božja djela. Za njih vrijedi da su pod utjecajem Duha Božjega pisali (nadahnuto) i zato su pouzdani i istiniti. Otada Sveto pismo SZ i NZ stoji sučelice ostaloj – izvorno nenapisanoj – tradiciji koja ipak i dalje služi ispravnom izlaganju Biblije.

Tijekom povijesti bili su u događanje tradicije preuzeti i poneki elementi koji ne potječu iz objave i apostolskog izvora nego iz različitih suvremenih i kulturalnih situacija. Prije svega te su tradicije oko kraja srednjega vijeka stupile u prvi plan pa su prijetile zamagliti pravu poruku spasenja. Zato je poziv za reformom Crkve bio istodobno zahtjev za povratkom izvorima. Reformacija u XVI. stoljeću proglašava načelo protiv različitih tradicija: samo Pismo (sola scriptura) je norma vjere. Naprotiv, Tridentski koncil od strane Rimokatoličke crkve naglašava tradiciju kao izvor vjere, ali istodobno ističe apostolsku tradiciju naspram ostalim čisto crkvenim tradicijama koje nemaju isto značenje i obvezatnost (DS 1501). Tako je odnos Pisma i tradicije za dugo vrijeme postalo konfesionalno prijeporno pitanje.

I ne manje važno povijesno-kritičko istraživanje povijesti nastanka Biblije jasno je pokazalo u novije vrijeme da se Sveto pismo i apostolska tradicija ne mogu promatrati nezavisno jedno od drugoga; oni ne stoje izolirano jedno naspram drugomu nego imaju udjela jedno u

drugome. Svjetska konferencija za vjeru i crkvene zakone u Montrealu (1963) i Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi Drugoga vatikanskoga koncila (1965) teološki su razradile to razumijevanje i tako pokazale put za prevladavanje spora.

Iz povijesti vjere i teologije proizlazi da t. nije »riječ suprotna životu« (W. Kasper). Ne radi se o mehaničkoj predaji krutih oblika i formula nego o životnom procesu u kojem se radi o svjesnom usvajanju, brižnoj refleksiji i uprisutnjenom tumačenju predaje. Ovo zadnje ne treba voditi do čistog prilagodavanja dotičnom duhu vremena nego se mora uvijek iznova usmjeravati na izvorno svjedočenje objave. Taj izvor ima »oslobađajuću i kritičku snagu« (H. Fries) naspram svih kasnijih oblikovanja tradicije.

Sažetak: T. (predaja) osnovni je pojam kršćanske teologije. Ona znači predavanje svjedočanstva o povijesno jedinstvenoj objavi Boga koja je izvor i norma svake predaje. Shvaćena u punom smislu obuhvaća na prvome mjestu Sveto pismo SZ i NZ koje je samo rezultat procesa predaje, a zatim obuhvaća i apostolske tradicije te kasnije tradicije koje su žive u Crkvi.

Lit.: Konkordienformel (Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur...), u: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen ^{6}1967, 767–769, 833–839; Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil II, Freiburg/Basel/Wien 1967, 497–583; G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964; P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960. – Usp. priručnike iz fundamentalne teologije: H. Fries, 1985, 439–442; W. Joest, 1974, 148–174; P. Knauer, ^{5}1986, 231–240; H. Waldenfels, 1985, 437–488.

P. EISENKOPF

3. islamski

Pod tradicijom se u islamu podrazumijevaju nekuranske Muhamedove izjave kao i izvješća o njegovim djelima, ponašanju i prešutnim odobravanjima. Ova zadnja nužno uključuju arapsku svakodnevicu kakva se u Muhamedovo doba odvijala u njegovom životnom okolišu. Time je ta t. u svojoj fundamentalnoj postavci arapska. Sukladno tomu, čisto islamskim mogli bi se smatrati samo oni od njezinih elemenata koji pripadaju Muhamedovom vlastitom načinu života ili koji su utemeljeni u njegovim verbalnim izjavama. Ukupnost islamske tradicije zove se → *suna* (hrvatski: običaj). Usmeno iznesena ili zapisana pojedinačna izvješća o vjerovjesniku i njegovoj osobnoj povijesti, ali i izreke koje mu se pripisuju, nosile su naziv → *hadis* (događaj, zgoda).

Postoje čisti, dvojbeni, jednim jedinim svjedokom preneseni i time nepouzdani, zatim slabi i nedvosmisleno apokrifni hadisi. Njihovom se kritikom bavi posebna znanost, *'ilm al-hadīth*. Islamski učenjaci nisu posvećivali nikakvu dostatnu pozornost kritici teksta. To je područje do tada bilo rezervirano za zapadne učenjake. Glavno nastojanje sakupljača hadisa prve i druge generacije nakon Muhameda bilo je otkrivanje neprekidnog lanca predaje koju nosi jedan hadis i provjeravanje pouzdanosti pojedinih prenositelja predaje. Primjenjujući te kriterije nastale su zbirke hadisa koje uživaju kanonski ugled. Dvije najvažnije od tih zbirki jesu *al-Buharijeva* (u. 670) i *Muslimova* (u. 875). One su poznate pod zajedničkom oznakom *Sahīhayn* (tj. »obje zbirke čistih hadisa«). Njihova je obvezatna vrijednost u praksi jednaka vrijednosti Kurana. Ekstremni tradicionalisti (*ahl al-hadīth*) pripisuju *suni* čak i teorijski kvalitetu božanske inspiracije (wahy). Time se briše razlika između Kurana i tradicije. Ovdje se javlja središnji problem razumijevanja vjere, o kojemu uvelike ovisi sudbina muslimanskog aggiornamenta. Naime, nediferencirano pristajanje uz tradiciju znači podvrći se diktatu povijesti i beduinsko-arapskom načinu života.

U Kuranu se ne nalazi nikakav direktan odnos na *sunu*. U njemu se u smislu tradicije ne spominju niti ona niti hadis. Kuran se, naprotiv, izričito ograđuje protiv pozivanja na prethodnike i njihova djela, što je za sunu vrlo karakteristično. Fiksizam i arhaizam predstavljaju za njega sile koje unaprijed onemogućavaju živu vjeru. Teološka motivacija sune kao drugoga izvora islamskoga nauka leži u nekim stihovima iz Kurana u kojima se vjernici pozivaju da iskažu poslušnost i poštovanje Božjem poslaniku. Kao konstitutivni motiv sune također se koristi jedan stih koji Muhamed smatra »lijepim uzorom«. Povrh toga, Muhamed je u svom govoru hodočasnicima u Meki prigodom svoga zadnjega hodočašća, tzv. »hodočašća oproštaja«, ostavio oporuku da se nakon njegove smrti služe s dva sredstva za orijentaciju: Kuranom i njegovim primjerom, kako bi

ostali sačuvani od zabluda. U novijem istraživanju islama iskazana je sumnja da je Muhamed prilikom svoga zadnjega hodočašća 10. godine hidžre pored Kurana preporučio potomstvu i *sunu* (tradiciju) kao najvišu smjernicu islama (v. Fazlur Rahman, *Islâm*, Istambul 1981, 52–83; isti, *Islam and modernity*, Chicago/London 1982). Europska je islamologija gotovo čitavo jedno stoljeće (od sredine XIX. do sredine XX. stoljeća) vjerovala da posjeduje dokaze za nečistoću većine postojećih hadisa. Ona je pošla od pretpostavke da su al-Buhari i drugi sakupljači crpili svoj materijal iz usmene predaje, no da je ona pokušana biti opjevana i krivotvorena. Ignaz Goldziher, protagonist ove teze, primjećuje: »Sada se ubrzo ispostavlja da je svako mišljenje, svaka strana, svaki predstavnik bilo kojega naučnog mišljenja davao svojoj tvrdnji tu formu i da, sukladno tomu, najproturječnija učenja nose ruho te potvrde« (prema Montgomery W. Watt/Alfred T. Welch, *Der Islam*, I, Stuttgart 1980, 237–8). Fuat Sezgin sa Sveučilišta u Frankfurtu, tada docent u Istambulu, pokazao je sredinom XX. stoljeća na temelju niza novopronađenih rukopisa da su mnogo prije pojave al-Buharija postojale zabilješke hadisa, što inače upitne hadise čini vjerojatnima. Time je ozbiljno uzdrmana teza o mračnim izvorima Ignaza Goldzihera, Josefa Schachta i drugih orijentalista. No i nakon toga se od strane znanosti mogla čuti kritika: »Ranom zapisanošću (...) ne jamči se čistoća« (ibid., 238). Zapravo, bilo je i u islamu pojedinih naučnih autoriteta, kakav je utemeljitelj hanefitske pravne škole Abu Hanifa, koji su bili skeptični prema ogromnomu materijalu hadisa. Abu Hanifa smatra da kao hadise važi ne više od 100 tradiranih izreka.

U okviru tradicije neupitno se dalje prenose preuzete iskustvene vrijednosti. Krivo razumljena t. i nekritički preuzeto kazuističko naslijede pravne znanosti često se koriste u muslimanskoj svakodnevici kako bi se izazvao privid legitimnosti. U tim se praktikama sigurno ne zrcali nikakva autentična islamska t. Posredstvom tradicije čovjek postaje, doduše, svjestan samoga sebe kao povijesnoga subjekta, no ona mu prirodno priječi put u razvoju njegovih vlastitih stvaralačkih moći. Kruto držanje tradicije vodi ostajanju u starim i nadmašenim životnim formama.

Jednako kao što postoji odnos napetosti između znanosti i tradicije u najširem smislu, tako napetost opterećuje i odnos vjere i tradicije. Ali je u islamu već u prvoj polovici VIII. stoljeća djelovala jedna teološka škola, muteziliti, koja je smatrala da se pozadinski može ispitati cjelokupna t., pa čak i Kuran kao verbalna božanska inspiracija. Njezina se metoda argumentiranja oslanjala na um. Na njih se opet snažnije poziva. Njezini zagovornici, koji se u Indiji zovu *neomuteziliti*, stoje u oštroj suprotnosti spram predstavnika restaurativnoga tradicionalizma koji daje ton unutar tzv. reislamiziranja.

Lit.: Heribert Busse, Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (19./20. Jh.), u: *Saeculum* 26 (1975), 2, 157–165); Husayn Ahmad Amin, The Role of Hadiths attributed to the Prophet in the history od the Islamic society, u: isti, *Guide of a sad Muslim to requisite conduct in the 20th century*, Kairo: Dâr ash-Shurûq 1983. Citirano prema engleskomu tekstu, objavljeno u Risalat al-Jihadu (Tripoli) 1986, 59–69. Djelo je vjerojatno objavljeno na arapskom jeziku.

S. BALIĆ

TROJSTVO

1. židovski

Proglašenje jedincatosti Boga obilježava židovstvo (b Hagiga 3a; Berahot 6a; j Berahot I,3c,9). Ona se tradicionalno shvaća kao potpuna podčinjenost Božjoj volji, pri čijem je ostvarenju spremnost na djelo prije samog posluha (Izl 24,7). Rabinsko tumačenje štovanja zlatnog teleta osvjetljava njihovo ocjenjivanje nauka o Trojstvu, a to je plural u njihovu priznanju: »Ovo su tvoji bogovi, Izraele, koji su te izveli iz zemlje egipatske« (Izl 32,4) te nagovještava da su pravo bogoslužje »povezali« (*šitef*) s idolopoklonstvom, pa su stoga pošteđeni od propasti (b Sanhedrin 63a). U očima mudraca nauk o Trojstvu, prema tomu, sužava priznanje jedincatosti Božje, ali – kao Izraelov prijestup – nije smrtni grijeh, jednak idolopoklonstvu (ibid. 74a), nije ukinuće čistoga monoteizma već »sudioništvo« (*šituf*). Odlučno odbijanje vjere u T. trebalo bi ipak sačuvati štovanje jedinoga Boga: »Bog reče Izraelcima: Ne trebate misliti da na nebesima ima mnogo bogova zato što vidite mnoga lica; znajte, ja sam Vječni, Jedini..., 'ja sam Prvi', tj. ja nemam oca, 'ja sam Posljednji', tj. ja nemam brata, 'i osim mene nema drugog boga', tj. ja nemam sina« (Šemot raba XXIX,20,2;

usp. Kohelet IV,8; Devarim raba II,6,4). Srednjovjekovni filozofi religije upozorili su na proturječja i na logičku nemogućnost smještanja trojice i jednoga u jedno: »Sada primjećujem da su se kršćani prevarili u tom poglavlju (T.), prihvaćajući u njemu (Bogu) jedno od različitoga, pa ih je to dovelo do toga da su od jednoga napravili trojicu« (Seadja, *Emunot ve-deot* /Vjerovanja i mišljenja/ II,5). »Ovdje (u nauku o Trojstvu) nema mjesta razumu« (Jehuda Halevi, *Kuzari* I,5; usp. Hasdai Crescas, *Bitul ikre ha-nozrim* 23). »Nauka o Trojstvu... nema u Tori« (Josef Albo, *Ikarim* III,25 /Knjiga načela/).

Lit.: J. Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentarischen Zeitalter*, 1908; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, 196, 336, 355; Sch. Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, ²1979, 55 i d.; P. Lapide/J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre*, 1979. D. VETTER

2. kršćanski

Vjera u trojedinoga Boga sržno je vjerovanje kršćanstva. Svjetsko vijeće crkava u svojoj osnivačkoj izjavi vidi u trojstvenoj vjeri u Boga temeljnu istinu koja mnoge kršćanske zajednice sabire zajedno u jedinstvo Crkve. U ime trojedinoga Boga daje se krštenje i tako se obilježava i postavlja kršćaninov trinitarni životni temelj. U skladu s time zvuči kršćanska molitva hvale: »Slava Ocu i Sinu i Duhu Svetomu ...«. Tako u krštenju i slavljenju izraženo vjerovanje u Boga vjernički je odgovor na biblijsko djelovanje jednoga Boga objavom, koje se izvršava u tri koraka: u stvaranju, otkupljenju i posvećenju. Napetost koja se ovdje pokazuje između svete suzdržanosti i svete blizine jednoga Boga sadržaj je kršćanskoga trojstvenog misterija. SZ poznaje uzvišenost Boga nad svijetom koju bezuvjetno treba držati svetom (Iz 6,3); no, poznaje je zato što se sveta Božja drugačijost izražava u njegovoj potpuno neshvatljivoj ljubavi prema narodu koji nije svet (Hoš 11,9b). Jahvina svetost nije naglašena na teret njegove blizine Izraelu nego je određena jasnom voljom da bude imanentan. Bog je, unatoč svojoj uzvišenosti, tu usred svoga naroda tako što spašava i pomaže. SZ poznaje različite načine posredovanja koji povezuju Božju transcendenciju i njegovu blizinu Izraelu: *ime Jahve* je izraz njegove sadašnjosti i zajedništva sa svojim narodom (Pnz 12,5; 14,24); *slava Jahvina* je vidljiv izraz njegove bitne suzdržanosti (Ez 1,26 i d.). Daljnji su posrednički oblici: *Jahvin anđeo*, njegova *riječ*, njegova *mudrost*, njegov *duh* i konačno *zakon*. Iako ovi posrednički članovi nisu sam Jahve, oni ga ipak uprisutnjuju u njegovu narodu kao bližnoga Boga koji ljubi.

Na crti sve jasnije Jahvine volje u SZ da bude imanentan treba također vidjeti i novozavjetnu Božju sliku. Ovdje je Isus spona s Ocem kojega samo on objavljuje do krajnje vrijednosti (usp. Mt 11,25–27). U nasljedovanju Isusa, koje nadilazi obdržavanje zakona, događa se istinsko zajedništvo s Ocem (usp. Mk 10,17–22). Pritom Isus ne mijenja Božju blizinu i neposrednost prema njegovu narodu. Dapače, on to izričito posreduje. On je u svojoj riječi, u svojim činima, čak u svojoj čitavoj osobi Božja blizina. Vjerovanje u uskrsnuće podcrtava da s osobom i poviješću raspetoga i proslavljenoga Isusa Božja potpora čovjeku dosiže svoj najjači i najviši oblik (usp. Heb 1,1 i d.). Zato jer hoće izložiti zašto Isusovo djelovanje ima takvu snagu, Kol 2,9 izriče iz poslijeuskrsne perspektive: »Budući da u njemu stanuje stvarno sva punina božanstva« (usp. također Kol 1,19). Bog djeluje svojim pomirujuće otkupljujućim postupcima samo (jedino) u Kristu. To poosobljenje posvećujuće Božje blizine u Isusu priznaje i Iv (14,9): »Tko je vidio mene, vidio je i Oca.« Slično su puni uzvišenosti i Ivanov Proslov (osobito 1, 1b) i Tomino oslovljavanje Krista: »Gospodin moj i Bog moj!« (20,28). Upravo ovdje Isus postaje poznat ne samo kao najizvanjskije ostvarenje Božje blizine i djelovanja nego i kao istobitan s Bogom. Što se u Isusu i s Isusom događa, pripada samomu Bogu; dopire u njegovu najdublju nutrinu. Za NZ Isus je Bog u njegovoj posljednjoj povijesno posredovanoj neposrednosti prema čovjeku. Pritom Božja transcendencija nije zato poništena jer za NZ povijesnoj Isusovoj egzistenciji prethodi unutarbožanski odnos i očigledan je u Isusovoj povijesti: Bog-Logos (Iv 1,1 i d.) ili i Otac-Sin (usp. Heb 1,1 i d.).

U Isusu pružena Božja neposrednost ne ostaje skučena na ograničeno vrijeme njegova javnog djelovanja nego eshatološkim darom Duha Svetoga (usp. Iz 44,3; Jl 3,1–5) postaje neprestana stvarnost koja prožima čovjeka svakoga povijesnog trenutka (Rim 8, 11.14–17; Gal 4,6 i d). Duh Sveti ne da se izjednačiti ni s

Ocem ni sa Sinom. On je Božja prisutnost u čovjeku koja nastavlja Isusovo otkupiteljsko djelo; čovjeka koji je podložan smrti zbog grijeha posvećuje za vječni život (Rim 8,1); on okuplja mnoge u priznavanju Krista (1 Kor 12,3) i molitvi koja sjedinjuje (Gal 4,6). Duh Sveti je sam Bog u svojoj životvornoj samootvorenosti (usp. 1 Kor 2,11). Imenima Otac, Sin i Duh Sveti navedena su ona nezamjenjiva imena jednoga Boga koja kasnije promišljanje naziva osobom. To se događa zato što tri božanska imena ne predstavljaju zapravo jedan božanski proces nego osobnu stvarnost samoga Boga koja je zacrtana poviješću objave i koja se može dozvati u molitvi. Iz svijesti da su tri božanska imena zbroj božanskoga spasenjskog djelovanja, Pavao formulira trojstveni blagoslov: »Milost Gospodina Isusa Krista, ljubav Boga (Oca) i zajedništvo Duha Svetoga neka budu sa svima vama!« (2 Kor 13, 13). Time kao sadržaj trojstvenog vjerovanja u Boga proizlazi da se jedan Bog u Isusu Kristu pokazao kao onaj koji je sve do noći patnje i smrti ljudima neposredno blizu i kao onaj koji sebe daruje pa je kao takav u Duhu Svetome trajno nazočan svome narodu.

Teologija stare Crkve vrlo brzo pokušava odrediti unutarnji odnos ovih triju naziva. Strogo razlučivanje od poganskog politeizma bila je zajednička pretpostavka sa židovstvom. Nadalje, trebalo se suprotstaviti onim ugrožavanjima trostruke stvarnosti objave koja su bila sažeta pod višim pojmom modalizma. Ovi su se pokušaji objašnjavanja pridržavali tradicijom prenesenog vjerovanja u T. formalno ali ne i sadržajno; u Ocu, Sinu i Duhu vide samo načine pojavljivanja jednoga Boga. No tako se dostatno ozbiljno ne uzima stvarno značenje Trojstva u ekonomiji spasenja pa ono ostaje u osnovi samo prividno. Stvarno samopriopćavanje Boga nije se učilo; on ostaje skriven iza svojih različitih očitovanja. Isto vrijedi i za različite oblike metafizičkog subordinacionizma. Tako Arije (u. 336) ne uči ni o kakvom stvarnom samopriopćavanju jednoga Boga kada govori o Logosu kao »drugom« Bogu kojem je svojstvena umanjena transcendencija. Ako gledamo na oba nedostatna praecrkvena pokušaja objašnjenja, neminovan je zaključak da ekonomija spasenja samo tada može biti prihvaćena u svojem punom stvarnom sadržaju ako joj odgovara unutarbožanski pandan kao temelj omogućavanja. Tako oba ekumenska koncila: Nicejski (325) i Carigradski (381) naučavaju da je jedan Bog sam u sebi trojstven, a ne tek u svom djelovanju: vječni Logos i vječni Duh »iste su biti s Ocem« (DS 125.150). Time treba biti rečeno da jedan Bog nije Deus solitarius niti nepromjenljivo načelo koje u vječnoj nepomičnosti stoji iza svega što jest, nego da u njegovu bit pripadaju: odnos, predanje i ljubav; ova osobna svojstva vrijede mu nezavisno od njegova odnosa prema svijetu.

Drugačije bi se moralo govoriti o prirodnoj Božjoj emanaciji i time bi Bogu nedostajao taj moment osobne, slobodno davane ljubavi. Bog može za nas biti samo onda Bog koji ljubi ako on to i u sebi jest, ako je u njemu napetost izvora i poslanja, tako da njegovo povijesno samopriopćavanje ne znači nužno suzdržanost transcendencije.

Da bi se misterij trojedinoga Boga, kako je iskazan u crkvenom nauku, približio ljudskoj sposobnosti predočavanja, upotrebljavale su se tijekom povijesti različite slike. Polazeći od toga da je čovjek Božja slika, Augustin vidi u trostrukoj strukturi ljudskoga duševnog života analogije da bi izrazio Božju trojedinost; on razvija ternar: esse – nosse – velle (biti – spoznati – htjeti), mens – notitia – amor (duh – spoznaja sebe – ljubav prema sebi), memoria – intelligentia – voluntas (pamćenje – um – volja). Ostale slike, koje se osobito upotrebljavaju u istočnoj teologiji jesu: izvor, rijeka, more; korijen, grana, plod; sunce u svojoj svjetlosti i svojoj toplini. Za Augustina su ove i slične analogije kao i njegovi trojstveno-teološki pojmovi: odnos i osoba, sjenovite slike da se u pogledu misterija Trojstva ne bi dogodilo da se ne kaže ništa; one su pomoć stvorena u nuždi da u slavljenju i u naviještanju Boga ne bismo ostali nijemi.

Lit.: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982 (v. tamo literaturu); L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968; F. Courth, Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens, u: MThZ 29 (1978) 1 - 19 (v. lit.). F. COURTH

3. islamski

Islam oštro osuđuje nauk o Trojstvu zato što u tome vidi prijestup protiv monoteizma. Doduše, nemali broj muslimana krivo shvaća T. kao triteizam, no ipak su pravi islamski uče-

njaci, pa i onih iz starijih vremena, načistu o tome, kakvo značenje T. ima u kršćanskoj teologiji. Vođeni općenito prevladavajućim opredjeljenjem za jedincatost i jedinstvo Boga, oni se odlučno suprotstavljaju Trojstvu. Pritom se iznose teološki, ali i logički argumenti. Kako se to u pojedinostima događa, pokazuje jedan citat iz djela *al-Akhbār* (Profane predaje) koje je napisao 'Amr ibn Bahr al-Djāhiz (u. 869), predstavnik racionalističke teologije: »Kao što lampa treba ulje, fitilj i spremnik, tako je kod njih bit Boga trodijelna. Oni tvrde da je stvorenje postalo Stvoriteljem, da se sluga preobrazio u gospodara i da se jedno stvoreno biće pretvorilo u vječno postojeće, ali da je potom bilo ubijeno i raspeto, da je nestalo i da je na njegovu glavu stavljena kruna od trnja; zatim da je nakon svoje smrti ponovno oživjelo. Ali ako je on dozvolio svojim slugama da ga uhite i vežu, i ako im je dao vlast da ga ubiju, onda je to učinio samo zato da bi podijelio patnju svojih sinova i učinio im prihvatljivim da mu postanu sličnim, da bi neznatnim smatrali svako zlo koje im se čini, da se ne hvale svojim djelima i da se trude učiniti što je više moguće za svojega Gospodina. Njihovo je pokajanje veće od njihova grijeha«. Pod dojmom rastuće spremnosti za dijalog između kršćanstva i islama u zadnje se vrijeme zastupa nazor da Kuran ne odbacuje ortodoksni kršćanski nauk, već jednu od njegovih heretičkih interpretacija, naime triteizam. O tome engleski teolog i islamolog W. M. Watt daje objašnjenje: »U ortodoksnim vjeroispovijestima kršćani ispovijedaju svoju vjeru u jednoga jedinog Boga i službeno osporavaju da vjeruju u tri Boga. Drugim riječima: kršćani su monoteisti i nisu nikakvi triteisti. Sigurno da neki obični kršćani mogu zapasti u nešto poput zablude triteizma, no oni su kao triteisti heretici« (W. M. Watt/A. T. Welch, *Der Islam*, I, Stuttgart 1980, 126–7). S. BALIĆ

U

UČITELJSTVO

1. židovski

a) »Tko uči, a ne podučava, nema veće ništavnosti.« Na osnovi Božjega zahtjeva: »... vi ćete mi biti kraljevstvo svećenikâ, narod svet« (Izl 19,6) i traženja: »Sveti budite! Jer sam svet JA, Bog vaš!« (Lev 19,2; usp. 11,44 i d.; 20,7.26), »držite moje zakone i vršite ih, JA vas posvećujem« (20,8), židovski se narod uvijek smatrao zajednicom učitelja i učenika (Pnz 6,6–9; 11,19; 31,12 i d.; Neh 8,1 i d.; 2 Ljet 17,7–9) kako bi ispunio Božju volju: »Tko uči da bi primijenio znanje, pružit će mu se prilika da uči i podučava, da promatra i primjenjuje« (M Avot IV,5). Predajom se prenijela izreka »ljudi velike skupštine« (j Berahot II,4d; b Megila 17b; 2a; Baba Batra 15a): »Okupite mnoge učenike« (ibid. I,1). Hilel (30. pr. Kr. duhovni vođa židovstva, b Šabat 15a) upozorava: »Vodi ih (ljude) k Tori (ibid. I,12) i obrazlaže: »Neuki (*'am ha-'arec*) nije pobožan (*hasid*)«, tj. bez znanja Tore nitko ne može ispuniti zapovijedi (ibid. II,5; usp. b Šabat 63a), ali »mnogo Tore, mnogo života; mnogo *ješive* (hebr. sjedenje, sjednica), mnogo mudrosti« (M Avot II,6). Šamaj, koji je s Hilelom činio posljednji od »pet parova«, koji su preuzeli tradiciju i nastavili je prenositi (ibid. I,12), poticao je na trajno učenje: »Neka tvoje proučavanje Tore postane trajnim zanimanjem«, tj. nešto čvrsto određeno čime se čovjek ustrajno bavi i nikada ne propušta (ibid. I,15; usp. b Berahot 35b), te objašnjavajući dodao: »Govori malo, a čini mnogo« (M Avot I,15; usp. b Bava mecia 87a). Jehuda ben Jehezkel citirao je Rava (Aba Ariha), pismoznanca prethodne generacije: »Ako netko uskrati učeniku nauk (halaha), isto je kao da mu je oteo nasljeđe njegovih otaca« (b Sanhedrin 91b). Samuel bar Nahman (III. stoljeće) ukazao je na plod učenja: »Riječi Tore uspoređuju se s oružjem; kao što oružje čuva u borbi svojega gospodara, tako i riječi Tore čuvaju onoga tko joj se potpuno posveti« (Šir ha-širim raba I,2); uime svojeg učitelja Jonatana bar Eleazara rekao je: »Tko sina bližnjega svoga uči Toru, Pismo mu to pripisuje u zaslugu kao da ga je on napravio« (b Sanhedrin 19b, usp. Bava mecia 85a). Rabi Aba bar Aba (III. stoljeće) prenosio je: »Tko uči, a ne podučava, nema veće ništavnosti« (Vajikra raba XXII,17,3; usp. izreku Rabi Johanana b Roš ha-šana 23a). Važnost židovske učiteljsko-učeničke zajednice već su posvjedočili veliki židovsko-helenistički pisci; filozof Filon Aleksandrijski (oko 20. pr. Kr. do 50. pos. Kr.): Židove su »takoreći od pelena podučavali roditelji i učitelji i odgojitelji još prije nastave o svetim zakonima i nepisanim običajima« (*Legatio ad Cajum* § 16; usp. *De specialibus legibus II, de septenario; Vita Mosis II*) i povjesničar Josip Flavije (oko 38. do nakon 100. pos. Kr.): »On (zakonodavac) nije htio ni da dođe do razloga za ispriku kako se ne znaju propisi; ipak je od zakona učinio najljepše i najpotrebnije obrazovno sredstvo i nametnuo nam obvezu da ga ne slušamo jedanput, dvaput ili često, nego nas je svakoga šabata oslobodio od drugih djelatnosti kako bismo se skupili da slušamo o zakonu i točno ga naučili... Kod nas se može bilo koga ispitati o zakonima, i on će napamet izgovoriti sve njihove odredbe lakše od svojeg imena. Naime, budući da izučavamo zakone od buđenja svijesti, oni su, tako reći, usađeni u naše duše. Stoga je kršenje zakona rijetko« (*Contra Apionem* II,17,18). Srednjovjekovni učenjaci nastavili su rad rabina. Majmonid (1135–1204) naglašava: »Svaki mudrac u Izraelu dužan je podučavati učenike, pa i one koji nisu njegova djeca... Svatko iz Izraela dužan je učiti Toru, mlad ili star, siromašan ili bogat... U Izraelu je bilo velikih učitelja, od kojih su neki bili drvosječe, neki vodonoše, neki oslijepljeni, a

ipak su se dan i noć bavili proučavanjem Tore« (Mišne Tora, Hilhot talmud tora I,2.8.9).
b) »Pribavi sebi učitelja«: Raban Gamliel II. iz Javnea (Jamnija) tražio je: »Pribavi sebi učitelja« (M Avot I,16, usp. I,6). Priča se da su dva izaslanika rimske vlade, pod izlikom da žele prijeći na židovstvo, izučili sav židovski nauk kod Gamlicla II.: »Čitali su Pismo i ponavljali Mišnu (ovdje se misli, u najširem smislu, na sav usmeni nauk čije se tri discipline nabrajaju): midraš, halahot i hagadot« (Sifre uz Pnz 33,3; usp. Bava kama 38a). Ovdje je istaknuto kako se nastava odvijala: *čitanjem i ponavljanjem* (*karu vešana*) i na što se ona odnosila: na (glasno) čitanje Svetog pisma (*mikra*) i ponavljanjem svladanoga, zapamćenoga gradiva usmene predaje, jer se podučavanje, učenje i zapamćivanje nenapisanoga didaktičkog materijala postizalo stalnim ponavljanjem i memoriranjem (M Avot II,4; b Megila 28b.32a; Nida 73a; Bava mecia 44a). Osim toga, mudraci su u nazočnosti svojih učenika raspravljali o nastavku izobrazbe u učilištu (*bet ha-midraš; ješiva,* Sir 51,23; b Joma 35b; Šabat 127a), pretresali halaška pravila (koja definiraju posebni židovski način života) i egzegetski ih obrazlagali. U tom značenju »talmud« postaje naziv za znanost (M Avot IV,13; b Bava mecia 33a.b). Razliku između nje i discipline nazvane »midraš« (b Kidušin 49a) sastoji se u tome da »midraš« polazi od biblijskoga teksta i na to veže svoja tumačenja, dok »talmud« polazi od halaških rečenica i biblijski ih obrazlaže. Učenik koji je trebao pouzdano prenijeti nauk svojeg učitelja (M Avot VI,6; Edujot I,3; j Šabat I,3a; b Beca 28b) bio je u posebnom odnosu prema svojem učitelju: »Ako se otac odrekne časti koja mu dolikuje, to je odricanje valjano; no, ako se učitelj odrekne časti koja mu dolikuje, njegovo odricanje nije valjano«, tj. učenik mu ipak mora ukazati svu čast (b Kidušin 32a; usp. Sanhedrin 110a). Majmonid je to prikazao ovako: »Baš kao što je čovjek dužan poštovati oca i bojati ga se, tako je i dužan poštovati učitelja više od oca i bojati ga se; jer njegov ga otac uvodi u život ovoga svijeta, a njegov ga učitelj, koji ga uči mudrosti, uvodi u život budućega svijeta« (op. cit. V,1). Od učitelja također se traži: »Neka ti čast tvojeg učenika bude draga kao vlastita« (M Avot IV,12, usp. II,10); i za njega vrijedi da »ti (Tora) nije baština i neka ti sva tvoja djela budu radi imena nebeskoga« (= Božjega) (ibid. II,12).
c) »Volja za pripadnošću židovstvu ostaje odlučujuća.« Dok je Hram postojao, »na vrhovnom sudu u četverokutnoj dvorani, od kojega polazi nauk (Tora) za sav Izrael« (M Sanhedrin XI,2) donosila se konačna odluka o spornom tumačenju nekog stiha u svetom spisu; ako već raniji sudovi nisu presudili i halaha već donijela odluku u presedanu, on nije mogao potkrijepiti presudu na temelju predaje, nego je morao odlučiti pravilima tumačenja na osnovi dotičnog odlomka iz Tore (Majmonid, *Mišne Tora, Hilhot mamrim* I,4, usp. II,1; Komentar Mišne na Sanhedrin XI,2; Predgovor *Mišne Tori*): »O odlomku iz Tore, koji se odnosi na predmetni slučaj, pregovara se cijelu noć, i ako je posrijedi sumnja na ubojstvo, pregovara se o odlomku koji se tiče ubojice« (Tos. Sanhedrin IX,1). Ako su dva člana suda došli do istoga gledišta, a njihovi dokazi potječu od dvaju različitih stihova iz svetoga spisa, treba ih brojiti kao jedan glas, jer se jedan od njih zasigurno prevario u svojem dokaznom postupku; naime, prema rabinskom shvaćanju, svaki je stih za sebe svrha posebne poduke, pa se stoga jedna jedina poduka ne može uzeti iz dva stiha (b Sanhedrin 34a; usp. M Šekalim I,4). S razorenjem Hrama prestao je postojati sinedrij (M Sota IX,11). Najprije se ta najviša ustanova, koja je djelovala i kao najviše tijelo ograničene samouprave, ponovno našla kao cjelina za nauk u Javneu, nakon Bar Kohbina rata u Uši, Bet Šearimu, Seforidi i Tiberijadi, pa je djelovala s rimskim dopuštenjem. S ukinućem patrijarhata nakon smrti Gamaliela VI. 425. pos. Kr. nestala je važnost te ustanove. I u talmudskom razdoblju (I.–V. stoljeće) i nakon njega nastavila je djelovati zakonita sila odlučivanja i pravosuđa u židovskom narodu preko pojedinih mudraca; oni su bili ovlašteni da sude i donose odluke na temelju svojih objašnjenja Tore. Budući da su od svojih tumačenja izvodili »nove« *halahot*, zvali su ih i »tumačima Tore« (b Pesahim 70b; M Terumot VI,6; Šavuot III,5). Prema rabinskom gledištu, halaške su odluke učitelja bile valjane pred Bogom; s Torom su i njezino tumačenje i primjena bile stavljene u ruke Izraela (b Bava mecia 59b; usp. Berahot 52a; Hulin 44a); Bog je, naime, priznao naredbe što ih je Mojsije donio prema vlastitom nahođenju (b Šabat

87a; Jevamot 62a). U svojoj dugoj povijesti židovski je narod samo ograničeno vrijeme u sinedriju – i donekle – na visokim školama Babilonije nakon arapskog osvajanja (»gaonsko razdoblje«, od VII. do XI. stoljeća) imao jedinstvo učiteljskog autoriteta. Osim toga, nedostajalo je nadleštvo koje bi govorilo u ime cijelog Izraela i pozivalo sve Židove na poslušnost, nadležno tijelo koje bi bilo u stanju vršiti didaktičku vlast. Tradicija koja obilježava židovski životni put bila je povjerena *jednom učitelju* radi zaštite i daljnjeg prenošenja. On je dobio slobodno ovlaštenje da provodi pravo učiteljevanja i odluke na temelju predaje i time je postao predstavnik žive židovske tradicije. Prema tomu, nikakvo u.: »Uvjerenje i volja za pripadnošću židovstvu ostaje ono pravo i odlučujuće« (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, ^{6}1960, 7).

Lit.: W. Bousset/H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*, ^{4}1966, 167 i d., 369 i d., 429 i d.; W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I/II, (1899/1905) 1965, 94 i d., 194 i d., 199 i d.; isti, *Traditionsliteratur in den Schulen Palästinas und Babylonien*, (1914) 1966; Ch. Albeck, *Einführung in die Mischna*, 1971, 56 i d.; N. N. Glatzer, *Geschichte der talmudischen Zeit*, ^{2}1981, 123 i d.; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, 1983, 84 i d., 147 i d., 177 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

a) Učenje i u.: Religije su doduše prvenstveno ponude puta, putokazi i suputništva, ali uvijek zastupaju *i* neko učenje. U tom se smislu i o Isusu iz Nazareta kaže: »Što je ovo? Nova i silna nauka!« (Mk 1,27; usp. 1,21 s i dr.). U onoj mjeri u kojoj se širenje Isusove poruke nastavljalo nakon njegove smrti, širenje Isusova učenja (što je ujedno i učenje o Isusu) ubraja se u temeljna ispunjenja zajednice koja ga nasljeđuje, to je Crkva. Iako svaki vjernik na svoj način ima udjela u naviještanju kršćanskog učenja, ovdje se iz najrazličitijih motiva (razlike u razumijevanju, u prikazivanju i izlaganju učenja, u objašnjavanju novonastalih pitanja kod prevođenja u druge sustave mišljenja i učenja, nastupanje proturječnih interpretacijskih skupina, krivovjerja, raskola i dr.) postavlja pitanje o autentičnosti učenja i njegova izlaganja. U povijesti kršćanstva ovo se pitanje povezuje s pitanjem učiteljstva. Budući da je Crkva u svojoj biti nužno nositeljica evanđeoske poruke, povijest učenja o učiteljstvu povezuje se u velikoj mjeri s načinom kako Crkva razumijeva samu sebe (usp. K. Rahner). Pritom treba obratiti pozornost na to da se razlike u tome kako Crkva razumijeva samu sebe i koje danas postoje između istočnog pravoslavlja i zapadne crkvenosti i još jednom između reformacijskog i rimokatoličkoga kršćanstva najjače očituju u konkretnom određivanju autentičnog učenja, odnosno razumijevanja učiteljstva, njegovih nositelja i njegove ovlasti. No, kako je u. u rimokatoličkom kršćanstvu našlo svoje najjasnije profiliranje, može se na njemu i najjasnije objasniti.

b) Temelj učiteljstva: Drugi vatikanski koncil je u *Dei Verbum*, br. 10, u neku ruku povezao tri instancije: a) Sveto pismo, b) predaju, c) u. O ovome zadnjem se kaže da mu pripada zadatak objašnjavati u ime Isusa Božju riječ tako da to obvezuje. No, pritom vrijedi: »To u., dakako, nije iznad riječi Božje, nego služi riječi Božjoj, učeći samo ono što je po predaji dano: time što – po božanskom nalogu i uz prisutnost Duha Svetoga – to odano sluša, kao svetinju čuva i vjerno izlaže te iz ovog poklada vjere crpi sve ono što predlaže da se vjeruje kao od Boga objavljeno«. Osnova kršćanskog učenja je Božja riječ kako je izražena u Svetom pismu i kako se predajom uvijek iznova izlaže i uprisutnjuje. S time je povezano uvjerenje o trajnoj nazočnosti i djelotvornosti Isusova duha u Crkvi. Kako je zajednički poklad kršćanskih crkava priznavanje unutarnjeg načela koje održava Crkvu u životnom i učiteljskom nasljedovanju Isusa, razlika nastupa prije svega tamo gdje je riječ o određivanju tko je nositelj autentičnog učiteljskog naviještanja i njegove djelatnosti.

c) Nositelji učiteljstva: Iako je najprije Crkva u cjelini zajedništvo naviještanja, ipak već u apostolsko vrijeme s apostolima i uz apostole ima učitelja koji su od njih ili od zajednice opunomoćeni u Crkvi.

U postapostolsko vrijeme jedan od temeljnih kriterija autentične ovlasti u učenju postaje vezanost unatrag s apostolskim svjedočanstvom, odnosno uključenost u lanac svjedoka koji potječe od apostola (apostolsko nasljeđe). Mreža uzajamne uključenosti u ukupnu povezanost autentične predaje izvornoga Kristova učenja kao Kristova događaja u kultu (euharistija) i životu odnosi se na zajednice, koje su nastale na najrazličitijim mjestima (mjesne crkve), ali i na predstavnike tih mjes-

nih crkava (biskupe). U odnosu na zajedništvo mjesnih crkava u univerzalnoj Crkvi kao i na zajedništvo njihovih predstavnika (biskupski kolegij), bilo da su okupljeni na koncilu ili raštrkani na zemlji, Crkva od početka vrijedi kao »stup i uporište istine« (1 Tim 3, 15) i ne može otpasti od istine. U tom smislu od najranijeg vremena pripada cjelini episkopata »nezabludiv« autoritet u učenju ako kao cjelina, u suglasnosti s izvornim svjedočanstvom, predstavlja učenje kao apsolutno obvezatno za vjerovanje i obdržavanje. Prava razlika u određivanju nositelja učiteljstva među kršćanskim crkvama jednom se tiče odnosa laika i klera, odnosno shvaćanja episkopata i predstojničke službe. Zatim se tiče ustrojstva episkopata utoliko što prema katoličkom shvaćanju, s obzirom na apostolski kolegij i položaj Petra u njemu, unutar episkopata još jednom rimski biskup (papa) stoji naspram ostalog episkopata, pa rimskom biskupu prema crkvenom službenom naviještanju učenja Prvoga vatikanskoga koncila pripada jedino i u neku ruku izdvojeno od cjelokupnog episkopata autoritet da pod određenim uvjetima, koje je Koncil jasno opisao, naviješta autentično i nepogrešivo određeno učenje u pitanjima vjere i običaja kao obvezatno za cijelu Crkvu. U svakom se slučaju nakon Drugoga vatikanskoga koncila (usp. *Lumen gentium*, br. 24 i d.) na katoličkoj strani može utvrditi da se uz sav očigledan centralizam na slici Crkve kako se ona javlja, ipak na isti način javlja i naglašen kolegijalno-sinodalni element. Stoga se, što je razumljivo, ne govori o dvostrukom nositelju najviše učiteljske vlasti nego samo o jednom nositelju najvišeg učiteljstva: o biskupskom kolegiju kao ovlaštenom nasljedniku apostolskoga kolegija s papom i pod papom kao svojom glavom.

d) Otvorena pitanja: Pitanja o konkretnom vršenju učiteljstva nisu samo postavljena s ekumenskog područja nego i unutarcrkveno. Ona se odnose na opseg službenog naviještanja kao učenja, pogotovo na odnos objavljene Božje riječi i spoznaja koje potječu iz čovjekova iskustvenog područja i iz uporabe razuma, zatim na proces refleksije koji se događa u teološkoj znanosti, odnosno na odnos nositelja učiteljstva i teologa koji nisu bez daljnjega nositelji učiteljstva, pa čak u većini nisu ni biskupi, konačno na napetost između onoga kako je to jezično uređeno i onoga kako je tko sposoban govoriti kršćanskom puku. Kod naviještanja vjere treba uostalom pripaziti jer nerijetko dva obzira međusobno konkuriraju: vjernost izvoru, odnosno identičnost današnjih iskaza s onime što se izvorno mislilo i relevantnost naviještanja za dotičnu sadašnjost, odnosno razumljivost vjere za čovjeka iz drugog vremena s drugačijim načinom razmišljanja i drugačijim govorom. Utoliko što teolozima u njihovoj refleksiji o učenju i njegovu prenošenju mora biti stalo do identičnosti *i* relevantnosti, morao bi im se upravo danas, pri neprestanom zalaganju da oba zahtjeva budu ispunjena u pluralističkom društvu i interkulturalno obilježenom svijetu, priznati odgovarajući prostor slobode za njihove napore. Osim toga morat će u. u pogledu nalaženja istine, ako se istina dogmatski shvaća, u sve većoj mjeri poklanjati pozornost procesima nalaženja istine u cjelini Crkve (usp. govor o smislu vjere i o konsenzusu teologa i vjernika) i u svijetu. Pritom će se pokazati da je Crkva kao cjelina, dakle, u svim svojim nositeljima funkcija ta koja sama uči kao i ta koja podučava. Utoliko što je duh Crkve duh slobode, mora se i naviještanje kršćanskog učenja, pogotovo od strane onih koji su spremni služiti joj na poseban način, događati ne u tjeskobi nego u radosti i darovanoj slobodi; gdje to nije slučaj, prijetit će nijemost i muk.

Lit.: Karl Rahner, Lehramt, u: LThK VI, 884–890; SM III, 177–193; W. Kern, *Theologie und das Lehramt*, Freiburg 1982.

H. WALDENFELS

3. islamski

Službeni vjeroučitelji javljaju se u povijesti islamske kulture prvi put u VIII. stoljeću, u vrijeme Omejida. Tada je kalif osnovao prve javne škole (katātīb). Ali je još u vrijeme Muhamedova djelovanja u Meki postojala vjerska nastava koja je nalikovala školi. Ona je izvođena u kući jednog od njegovih sljedbenika. Inače se vjerska poduka obavljala dobrovoljno u džamijama. Osobe koje su se smatrale pozvanim za to držale su tamo predavanja i propovijedi ili su vodile male debatne kružoke. O Muhamedu se izvješćuje da je običavao oslobađati ratne zarobljenike koji su znali čitati i pisati, kada bi ovi naučili tomu izvjestan broj djece. Prve više školske ustanove nastale su početkom IX. stoljeća u Abasidskom Car-

stvu. U X. stoljeću njihovu su školsku djelatnost preuzele medrese (više teološke ustanove). Paralelno s njihovom djelatnošću razvio se poziv *muderisâ* (nastavnika). U medresama su kao nastavničko osoblje djelovali i pomoćni učitelji. Ali nitko od tih službenika nije bio organ organizacije koja bi nalikovala Crkvi. Njihovi su nalogodavci bili ili država ili pobožna zaklada (*vakuf*) (Cahid Baltaci, *15.–16. airlarda Osmanli Medreseleri* [*Osmanske medrese u XV. i XVI. stoljeću*], Istanbul 1976, 5 i d.).

U izvjesnom smislu, nositelj je učiteljstva i *muftija*. Na zahtjev nekog organa vlasti, neke osobe ili skupine on se očituje o pravnim i vjerskim pitanjima. Njegova je služba jednako malo sakralna kao i služba muderisâ ili drugih djelatnika u vjerskom području. U nekoć osmanskim područjima islamski su se učitelji, uključujući i imame džamija, općenito zvali *hodže* (izvorno: khwādja, zatim: khodjā, danas: hoca). Pojmu kršćanskoga službenika približava se šijitsko shvaćanje *mudžtehidâ*, tj. onih pismoznanaca koji su osposobljeni da putem samostalnog nalaženja istine donose odluke o vjerskim i religioznim pitanjima (djelatnost se mudžtehida zove *idžtihad* = slobodno produktivno iznalaženje prava), i ajatolahâ, onih učenjaka koji povrh toga imaju znatan osobni utjecaj u pobožnom pučanstvu. Učenost u religioznim disciplinama kvalificira za obavljanje nastavničke djelatnosti i za tumačenje tradicije. Učenjaci ('ālim, množina 'ulamā) bdiju i nad poštovanjem vjerskoga zakona. U sunitskom islamu njihove odluke (fetve) u pravilu svakako vrijede ne samo za slučaj o kojemu trenutačno trebaju donijeti odluku, nego i za osobu, skupinu ili organ vlasti koji ga je predložio za rješavanje. Mišljenja mudžtehida ipak prekoračuju taj okvir: Ona se u svom značenju približavaju pojmu mišljenja učiteljstva u crkvi. S. BALIĆ

UM → RACIONALIZAM, → PROSVJETITELJSTVO

UMA → ZAJEDNICA (islamski)

UNIVERZALIZAM

1. židovski

a) Partikularizam kao potrebni preduvjet: Posebno mjesto, koje je Izraelu dodijeljeno među narodima, opravdava njegovu različitost i njegovu osobitost (Pnz 7,6.13; 1 Kr 8,53). Ono je njegovu životu dalo smisao u kojem se našao, a to je Savez kao uzajamni odnos Boga i Izraela (Izl 19,4–8; 24,3). S uvidom u njegovu posebnost raslo je paralelno razumijevanje za granicu razdvajanja (Pnz 7,3 i d.). Tek svijest o izabranju probudila je Izraelovu religijsku snagu (7,6–11). Povijest je dala jasan dokaz: govori njegovih proroka mnogolika su razrada Izraelova izabranja (Am 3,2; 9,7; Hoš 11,1; 12,10; 13,4 i d.; Jr 7; 14,8–19). Svoj snažni izraz našla je u razdobljima patnje, u kojima su mučenici radi »svetosti (Božjeg) imena« ostali vjerni židovstvu. U njima se obistinila prispodoba mudracâ: kao što maslina daje svoje dragocjeno ulje kad je gnječite, tako i Izrael daje najbolje od sebe kad ga ugnjetavate (Šemot raba XXXIV, 27,20). Svjesno istinitosti svoje egzistencije, Saveza s Bogom, židovstvo je dobilo snagu da bude drukčije i volju da se razlikuje, da ne ostane pod dojmom nadmoći i uspjeha, kako je podučavao jedan od njegovih učitelja, prema kojem je Bog »pretražio sve dobre osobine kako bi ih dao Izraelu, ali nije (za njih) našao ništa osim siromaštva« (b Hagiga 9b). Izraelovo izabranje bilo je od samog početka oblikovano kao zahtjev ćudoredne osobitosti, a ne kao pogodnost (Izl 19,5; Lev 20,26; Pnz 28,9; Iz 59,21). Njegova religijska egzistencija trebala je to ostvariti kao njegov poziv u *svjetskoj povijesti*: »Ta je nacija (Izrael) obilježena trima osobinama: milosrdna je, stidljiva i milostiva... (Samo) onaj tko ima te tri osobine, dostojan je priključenja toj naciji« (b Jabmut 79a). Bez svoje sigurnosti u izabranost Izrael ne bi mogao ispuniti svoju životnu dužnost *u povijesti*: »Tko se smiluje svojim bližnjima, sigurno je od djece našeg oca Abrahama, a tko se ne smiluje svojim bližnjima, sigurno nije od djece našeg oca Abrahama« (b Jom tov = Beca 32b). Tek njegova posebna egzistencija, koja ga dijeli od života susjednih naroda i stvara usmeni nauk kao »ogradu oko Tore« (M Avot I,1) osposobila je Izrael za njegovu službu radi budućnosti čovječanstva. Stoga mu je zapovjeđena *»osobitost poziva«*, ali mu nije najavljena *»ekskluzivnost spasenja«* (L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 6. izdanje, 69).

b) Neizbježan raskol: Suprotnost između »pravednika« i »bezbožnika« potisnula je svako

drugo razlučivanje: »Izraelac ili poganin – tko je učinio pravedno djelo, Bog će ga nagraditi« (Tana deve Elijahu 13; usp. j Pea I,1; Tos. Sanhedrin XIII,2; b 105a). U tom kontekstu prva molba u glavnoj molitvi dobiva značenje: »Ti daruješ ljudima spoznaju i učiš smrtnike razumu« (IV. blagoslov iz *Šemone esre*). Čovjek, smrtnik, nežidov, ovdje je horizont. On oblikuje i završnu molbu pojedinca: Neka duša šuti na proklinjanja i neka bude prah ... No u međuvremenu kroz cijeli molitveni ciklus provlače se molbe za povratak izgubljenoga u Božjem narodu. Taj raskorak uključuje dijalektički isprepletenu napetost između utopijskih i restaurativnih tendencija u biblijskom i talmudskom mesijanizmu. On je neizbježan, jer Božja se vlast u njegovoj mesijanskoj vlasti usavršava, pa stoga Božja riječ upućena čovječanstvu nije ništa drugo osim riječi upućene izabranom narodu, a nada za čovječanstvo je nada za Izrael: »... da te plaše sva djela i da se sva stvorenja bace na koljena pred tebe, da svi čine Savez« (umetak u Osamnaest blagoslova na Novu godinu i na Dan pomirenja). Izraelov partikularizam najtješnje je povezan s njegovim mesijanskim univerzalizmom. Put u jedinstvo čovječanstva počinje s Izraelovim izabranjem.

Lit.: *Jüdisches Lexikon IV/2* 1927/1982, 1114–16; J. Maier/P. Schäfer, *Kleines Lexikon des Judentum*, 1981, 232 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

a) Kao etički u. on tvori suprotnost etičkom partikularizmu prema kojem npr. samo pripadnik vlastitog plemena, vlastite rase, vlastitog naroda ili vlastite religijske zajednice vrijedi kao ravan meni, tj. kao nositelj čudorednih prava i dužnosti. Prema etičkom univerzalizmu svi koji imaju ljudsko lice jednaki su u dostojanstvu svoje osobe, tj. ako su na isti način moralna bića. Možda se najvažniji udarni smjer Isusova čudorednog naviještanja okreće protiv svakog etičkog partikularizma (usp. prispodobu o milosrdnom Samarijancu Lk 10,25–37). Iz jednake vrijednosti svih ljudi kao moralnih subjekata slijedi da svaki čovjek sam po sebi zaslužuje biti poštivan, pa se prema tomu treba s njim čudoredno ispravno postupati; ili drugačije, svaki čudoredno ispravan sud načelno mora biti prihvatljiv za svakoga čovjeka čak i kada mu to donosi opterećenja. No, iz jednake vrijednosti svih ljudi ne slijedi polaganje prava na jednaki postupak s njima. Među ljudima kojima pripada u jednakoj mjeri osobno dostojanstvo ima čudoredno značajnih razlika, što se općenito prihvaća, koje ne samo dopuštaju nejednak postupak nego ga čak i zahtijevaju; pomislimo samo na razlike između djece i odraslih, zdravih i bolesnih, zakonitih nositelja autoriteta i onih koji su podložni njihovu autoritetu.

b) U. spasenja kao takav predstavlja suprotnost partikularizmu spasenja prema kojem Bog ne pruža svim ljudima mogućnost (milost) da postignu nadnaravno spasenje, pa ih tako, dakle, isključuje prije njihove osobne krivnje. Da je Božja spasenjska volja univerzalna, može u svakom slučaju u Katoličkoj crkvi vrijediti kao sigurno učenje. Najizričitiji pisani tekst o tome nalazi se u 1 Tim 2,1–4: »Tako, prije svega, molim da se upravljaju prošnje, molitve, zazivi, zahvaljivanja za sve ljude, za kraljeve i za sve koji su na višem položaju, da mognemo provoditi tih i miran život u punoj pobožnosti i dostojanstvu. To je dobro i ugodno pred Bogom, Spasiteljem našim, koji hoće da se svi ljudi spase i dođu do potpune spoznaje istine.« Božja spasenjska volja obuhvaća kao milosrdna spasenjska volja i grešnika u ponudi oproštenja krivnje protivno zasluzi. *Kako* Božja spasenjska volja može biti ozbiljna i doći do cilja kod ljudi koji bez vlastite krivnje nemaju mogućnosti za izričitu vjeru, pitanje je koje još nije dobilo jednodušan odgovor.

R. GINTERS

3. islamski

Islam je u svim svojim aspektima sveobuhvatan. Kao »religija koju je osnovao Bog«, kako on razumije samoga sebe, on važi za sve narode i za sva vremena. U toj je vjeri živio već prvi samosvjesni čovjek, Adam. »Svako dijete dolazi na svijet s prirodnom sklonošću islamu«, tvrdio je Muhamed. Time se željelo reći da svaki čovjek po prirodi vjeruje u jednoga Boga i da je stoga spreman predati mu se. Ta je predanost upravo islam. Posebno mjesto kod Boga nema ni neki narod niti neka osoba, čak ni zbog posebnih zasluga. Oni su Bogu blizu ili daleko ovisno o tome, jesu li oni pobožni (*taqwā*) ili zaboravljaju Boga. To je kuranski kriterij za prosudbu ljudi. Prema Ku-

ranu, svaka društveno i etički izdašna vjera u jednoga Boga osigurava udio u Božjemu zadovoljstvu ili – kršćanski rečeno – u spasenju (5,69).

Doduše, islam nije razvio nikakav nauk o spasenju, no on ipak želi raditi na spasenju duša. Unatoč svojoj isključivosti, on do izvjesnog stupnja dopušta »spasenjsku djelotvornost« i drugim objavljenim religijama. Povijest pokazuje da je uvijek bilo teologa koji nisu lakoumno odbacivali pojedinačno-subjektivnu vjeroispovijest. U izvjesnom su smislu čak poznati »anonimni muslimani«. U tom je smislu vrijedno spomena da islam ne poznaje nikakvo izopćenje iz zajednice. U. je naročito izražena crta u islamskoj → mistici. Njezin u. razara ne samo konfesionalne granice, nego također razgrađuje granice između čovjeka i Boga. S. BALIĆ

USKRSNUĆE

1. židovski

U., hebr. *tehijat ha-metim*, »oživljavanje mrtvih«. Rabinsko vjersko načelo koje se shvaća doslovce ili kao očuvanje osobe, tj. duše i duha koji se vraćaju svom božanskom izvorištu (prapočetku). Oba shvaćanja nalazimo kod klasičnih i modernih teologa. U SZ često se javlja rašireno staroorijentalno vjerovanje u carstvo sjena kamo odlaze mrtvi, hebr. *šeol* (Iz 14,9 i d.; Ez 32,21 i d.). Neke su osobe, prema biblijskom izvješću, žive uznesene k Bogu: Henok, Ilija. Doduše, vjera u u. dokazana je najprije u Jobu (14,13 i d.; 19,25 i d.). U Ps 44 i 73 uzima se da zli odlaze u šeol, a duše čestitih uzlaze k Bogu. Vrlo je raširena bila vjera u u. čestitih Židova pri dolasku → Mesije kako bi sudjelovali u Izraelovu dobu blagodati, tako u Iz 26,19 (IV. stoljeće pr. Kr.). No Dn 12,1 i d. (oko 165. pr. Kr.) proširuje u. na zle koji se zatim na sudu osuđuju na vječnu sramotu dok dobri žive vječno.

U → apokaliptici se iscrpno obraduje u. kao gledište farizeja. Ono je bilo suprotno gledištu saduceja koji su to vjerovanje odbijali kao nebiblijsko i zabranjivali drukčije tumačenje biblijskih izvješća, npr. tumačenje uskrsnuća »rosom uskrsnuća« (prema Iz 26,19). Farizeji su u. prihvatili u liturgiji: hvali se Bog, »koji oživljava mrtve«, »koji mrtvim tijelima svakoga dana vraća dušu« i spasitelj je u ovom i budućem svijetu. *Olam ha-ba*, »budući svijet«, uobičajen je naziv zagrobnoga života duša (i tijela?). On se javlja uz Božju vlast na zemlji u mesijansko doba. Isus je dijelio to vjerovanje s farizejima i branio ga od saduceja. U rabinskoj literaturi ima nekoliko mišljenja o tome tko ustaje iz mrtvih: Židovi, pobožni, mučenici, koji umiru u zemlji Izraelu, pa i oni koji umiru u inozemstvu. Slične razlike javljaju se u NZ (Luka; Ivan; Dj; Otk). Samo u Jeruzalemu nicat će poput trave mrtvi (Ket 111b, prema Ps 72,16), koji su dospjeli pod zemlju u inozemstvu (i ondje uskrsnuti). Tko nijeće u., isključen je iz njega (Sanh 90b). Raširena je bila prispodoba o zrnu pšenice (tamo, usp. 1 Kor 15,35 i d.). Pozivali su se na čudo uskrsnuća proroka Ilije, Elizeja i Ezekiela. Važan argument bili su Božja pravednost koja se još očekuje za pretrpljenu nepravdu te obećanje spasa u SZ. U tome sudjeluju i pobožni nežidovi. Istodobno se često naglašava ovozemaljski život u svojoj osmišljenosti. U pučkom vjerovanju postoje živi opisi radosti uskrsnuća. Oni odražavaju čežnju obespravljenih za ljepotom, jelom i pićem bez straha. Suprotno tomu, teolozi, posebice mistici, naglašavaju čisto duhovno blaženstvo: Vječnost nije mjesto nego stanje, neovisno o vremenu i mjestu; dobar čovjek ne dolazi na nebo, on postaje nebo živeći po Božjoj volji. – U. je Majmonidovo (XII. stoljeće) 13. temeljno načelo vjere, obvezno za sve Židove. On sam naglašava duhovni aspekt. Slijedi reformistički pokret, pa se umjesto o uskrsnuću govori o vječnom životu.

Lit.: K. Kohler, *Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, Leipzig 1910; L. Jacobs, *A Jewish Theology*, London 1973; S. Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, Tübingen 1976; P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, Darmstadt 1982.
P. NAVÈ LEVINSON

2. kršćanski

a) *Kristološko centriranje*: Uskrisivanje odnosno u. raspetog Isusa temeljno je uvjerenje novozavjetnog naviještanja i obilježava vjerski i životni izraz kršćanstva od najranijeg formiranja zajednice. Kako Isusovo u. zajedno s njegovom smrću na križu, koja sve ljude uklju-

čuje u njegovo spasiteljsko djelovanje, zauzima središte kršćanske vjere pa je tako njezin specifični teološki znak, trajna je elementarna zadaća kršćanske teologije primjereno teološko razumijevanje prakršćanske poruke o Božjem činu uskrisivanja Isusa iz Nazareta, osobito zato što su se povijesni temelj i teološka interpretacija kerigme uskrsnuća problematizirali još u rano vrijeme kršćanstva, ali pogotovo uporno od prosvjetiteljstva (H. S. Reimarus). – Na vjeri u u. Isusa, »prvorođenca od mrtvih« (Kol 1,18; Otk 1,5) kao u povijesni i eshatološki događaj, temelji se kršćanska nada u opće u. mrtvih (usp. 1 Kor 15,12–22). Polazeći od te fundamentalne povezanosti, teološki se odlučuje, hoće li se i na koji način ostati pri uskrsnuću mrtvih kao događaju koji je konačno dovršenje i ispunjenje smisla kako za osobnu životnu povijest tako i za čitavu povijest čovječanstva.

b) *Svjedočanstvo Novoga zavjeta*: Mnogostruke dijelom proturječne novozavjetne predaje, koje treba razlikovati po starosti, vrsti i terminologiji, govore o Isusovu uskrisivanju/uskrsnuću u izrazima koji imaju karakter obrazaca i u tzv. »uskrsnim izvješćima« evanđelja uz primjenu unaprijed danih predodžbenih obrazaca i u kontinuitetu sa starozavjetnom židovskom vjerskom i jezičnom poviješću; no utkali su se i elementi koji su preuzeti iz sociokulturalnoga helenističkoga konteksta. Sve u svemu radi se o svjedočenjima Kristovih vjernika čija su povijest tradicije, teološka intencija i relevantnost za to pitanje različito prosuđivane egzegetskim istraživanjem prema povijesno utvrdivom stanju stvari. U prikazu redoslijeda događanja kao i kruga osoba i lokaliziranja prvog iskustva učenika s Uskrslim, evanđelja se razilaze na temelju korištene tradicije i svoje vlastite teološke nakane. Zajedničko im je da ne nude protokolarna činjenična izvješća o uskrsnim događajima i čak šute o odvijanju uskrsnuća (usp. nasuprot tomu apokrifno Petrovo evanđelje 28–57). Povijesno propitivanje dakle stiže neposredno samo do svjedočanstva Isusovih učenika koji vjeruju.

Najstariji i najvažniji izvor za Isusovo u., uz tradicijsko povijesni obzir, su tradicije obrazaca. One su »prve točke kristalizacije jednog u svemu fleksibilnog i promjenljivog procesa predaje« (P. Hoffmann). Razlikuju se jednočlani, dvočlani i višečlani obrasci uskrsnuća (npr. Rim 4,24; 10,9; 1 Sol 1,10; 4,14; Rim 8,24; 1 Kor 15,3–5). Kasniji stadij predstavljaju uskrsna izvješća evanđelja koji imaju za sadržaj nalaženje praznoga groba i ukazanja Uskrsloga pred nekom skupinom (krug Dvanaestorice) ili pred pojedinim učenicima. Najstarije izvješće o praznom grobu daje Mk 16,1–8 gdje je obrađena predmarkovska tradicija o odlasku žena na grob. Predaja o nalaženju praznoga groba modificira se po Mt, Lk, i Iv primjenom daljnjih motiva kako bi se uklonili povijesni i teološki problemi. Iz izvješća se ne može dobiti nikakva informacija o događaju uskrsnuća. Njegova povijesna pretpostavka (Marija iz Magdale [?] otkriva prazan grob; P. Benoît, J. Jeremias) i »Sitz im Leben« (obredna etiologija [?]; L. Schenke) su osporeni. Tijekom predaje sve više dramatizirano i povezano s tradicijom ukazanja, izvješće o grobu koji je nađen prazan u kontekstu antikne predodžbe o odnešenom mrtvacu (P. Hoffmann) i u literarnom obliku legende, predočava srž prakršćanskog iskustva i naviještanja uskrsnuća: Raspet i pokopan Isus iz Nazareta ne pripada mrtvima; bio je Božjim činom uskrsnut (anđelova poruka koja na to ukazuje Mk 16,6; usp. Iv 20,14–17). Na temelju u njoj izražene vjere u Isusovo uskrsnuće koje se dogodilo, tradicija ne obraća pozornost na činjenični dokaz u modernom povijesnom smislu; ona sama po sebi isto tako ne može prevladati nevjeru naspram Isusova prava na to da je po dostojanstvu Sin Božji. Ona ne pruža nikakvu potvrdu ni za to da je saznanje o ispražnjenom grobu probudilo vjeru u u. (izuzetak Iv 20,8); mnogo više služi unutar zajednice jačanju vjere u u. povezane sa znanjem o Isusovoj smrti na križu i pokopu o kojem izvješćuje tradicija Muke. Uostalom, otkrivanje praznoga groba izvan evanđelja u Novom zavjetu izgubilo je već svoje značenje za ispovijedanje vjere i naviještanje uskrsnuća. S druge strane u evanđeljskom prihvaćanju te predaje potiskuje se apologetska reakcija na polemičke prigovore (Mt 27,62–66; 28,2–4.11–15).

Daljnja skupina uskrsnih tekstova, koju treba povijesno-tradicijski lučiti od izvješća o grobu i koja su se tek kasnije s njim povezala, za predmet ima ukazanja Uskrsloga pred jednim ili pred više učenika. Ti su tekstovi u evanđe-

ljima na različit način dotjerani. Pa ipak u ukazanjima pred skupinom odražava se zajednička osnovna struktura: ukazanje Uskrsloga pred zbunjenim i uplašenim učenicima; Uskrsli sam o sebi izvješćuje, daje ovlaštenje i obećaje pomoć. Ukazanja pred pojedinim učenicima unesena su u literarni oblik poučne novele i treba ih, u priključku na teološki proces promišljanja, stupnjevati kao relativno kasne tvorbe makar mogu izostati elementi kasnije tradicije. Kataloški sastav ukazanja u Mk 16,9–20 naknadno je dodan Markovu evanđelju kao svršetak (usp. Dodatak Iv 21). Žene, koje se prema starijim tradicijama spominju u pripovijedanjima (usp. Mk 16,9; Mt 28,9 i d.; Iv 20,14), povlače se natrag iza kruga Dvanaestorice (Jedanaestorica) kao svjedokinje susreta s Uskrslim (usp. osobito Dj 1,22). Nasuprot tomu kasniji gnostički zapisi evanđelja naglašavaju žene kao primateljice posebnih objava dok na drugoj strani radikalni palestinski judeokršćanski krugovi potiskuju Petrovu ulogu. Drugačija je stara tradicija u 1 Kor 15, 5; ona potvrđuje istaknuto mjesto Petra i Dvanaestorice u svezi s uskrsnim događajima. Priključen sastav predaje i njegovo proširenje pokazuju razvojne stupnjeve koji proširuju krug svjedoka, broj i vremenski raspon ukazanja (do Pavla) (usp. V. 6–8). Redakcijsko formiranje poklada predaje u Lukinu dvočlanom djelu isto tako upućuje u pravcu umnožavanja ukazanja (usp. Lk 24,13–51; Dj 1,3. 4–8; Mk 16,9–14; Iv 20,11–29; 21,1–23). S druge strane, izvješća teže za tim da potkrijepe tjelesnu stvarnost Uskrsloga (usp. Lk 24, 39. 41 – 43; Iv 20, 20. 27), što se može shvatiti kao reakcija na doketizam koji uzima maha.

Ako se usporede opisi ukazanja, koji su redakcijski oblikovani iz različitih predaja, nije moguće kontinuirano uskladiti slijed događaja, pa zbog odstupanja u određivanju mjesta (galilejska i jeruzalemska tradicija) ostaje sporno lokaliziranje ukazanja ili vizionarskih iskustava. Prema svojoj temeljnoj nakani prikazi nisu vođeni pitanjima o povijesnoj faktičnosti događaja koja se pokreću od danas; no ipak, kao interpretacija neobičnog iskustva s Isusom nakon njegove smrti, upućuju na objektivan postuskrsni oslonac (W. Pannenberg). Oni prije svega ciljaju na teološku izjavu o Isusu i o Bogu, svjedočeći u narativnom obliku o zbunjenosti pred uskrsnućem raspetoga Isusa i istodobno pomažući zajednici da se snađe. Oblikovani tako da Uskrsli sam o sebi svjedoči, opisi ukazanja uključivanjem u ciklus Muke ističu u kontekstu uskrsnih tekstova jednom identičnost Uskrsloga s Raspetim (npr. Lk 24,13–35), a drugi put daju zajednici učenika nalog da misionare (npr. Mt 28,16–20) pri čemu se u Lk 24,36–49 i Dj 1,3–8 oba motiva kombiniraju. Konačno upućuju zajednicu na opraštanje grijeha i vjeru (Iv 20,23.29). U okviru redakcije i teologije velikih evanđelja (Mt, Lk, Iv) uskrsni se tekstovi ističu svaki put specifičnim naglascima: Prema Mt vjera u Isusovo u. znači priznavanje njegova svjetskoga gospodstva, trajne vrijednosti njegova naučavanja i njegove potpore učenicima do kraja svijeta. (Crkva sastavljena od pogana odjeljuje se od Izraela.) Lukino dvočlano djelo naglašava Isusovu nebesku tjelesnu egzistenciju i razlikuje u. od uzašašća (odlazak u nebo) pri čemu se svjedočanstvo uskrsnuća tijekom promišljenog procesa tumačenja prevodi helenistički (pomisao da je tijelo odnešeno). Ali dok Lk 24 u. i uzašaće smješta u jedan dan i slijed događaja na uskrsnu nedjelju dovršava Isusov put u slavu, uzašašće prema Dj 1 (40 dana nakon uskrsnuća) otvara vladavinu proroka kojeg Izrael nije prihvatio, ali kojeg je Bog uzdigao kao Kyriosa sebi uz desnu stranu, slanje Duha i vrijeme Crkve raširene diljem svijeta koja je djelovanjem Duha proizašla iz Jeruzalema. – Za Ivanovo evanđelje, čiji uskrsni tekst, s obzirom na redakciju i povijesnu tradiciju, postavlja višestruke probleme, značajno je da »uzdizanje« i »proslavljenje« na križu promatra zajedno. Uz to u stanovitoj napetosti stoji događaj uskrsnuća nakon smrti. Razumijevanje tog događaja stavlja jasan naglasak na tjelesnu stvarnost Uskrsloga protiv mogućnosti da se podizanje na križ doketski krivo shvati. Unutar kristološke Ivanove koncepcije, u. Podignutoga na križ kao odlazak Ocu predstavlja dosljedno tomu suprotno kretanje od silaženja. Iz uskrsnuća kao odlaska gore proizlazi poslanje Parakleta, novo zajedništvo s Isusom i s Bogom kao i univerzalnost Isusova djela. Od Uskrsa se već ispunjava ponovni dolazak (14,18–20) za onoga koji Isusa ljubi i drži njegovu riječ (14,21.23). U postuskrsno i postapostolsko vrijeme, u kojem nije moguće vidjeti Uskrsloga u tijelu,

vjera učenika oslanja se na svjedočanstvo prvih očevidaca (usp. 20,29).

Središnje značenje kršćanske vjeroispovijesti da je Isus uskrišen, odnosno da je uskrsnuo, leži u priznavanju Boga koji čini spasenje i život i koji u povezanosti sa svojim započetim gospodstvom potvrđuje Isusovo poslanje i njegovo životno svjedočanstvo pa ga je postavio kao Sina sa svom vlašću (Rim 1,4). Time je Isusova relacija prema Bogu i interpretacija Boga s predznakom spasenjskoga Božjega gospodstva stupila na snagu kroz samoga Boga do trajne vrijednosti. Isusovo uskrisivanje u slavi očigledno pokazuje da su grijeh i smrt svladani. Ono je završni događaj, početno zbivanje Novoga stvaranja u smjeru ispunjenja u Božjoj slavi. Kao onaj kojega je Bog uskrisio i k sebi uzdigao Isus je na silan način blizu; kako njegov Duh stanuje u vjernicima i krštenima, oni su iz snage Duha oslobođeni za život i za pouzdano očekivanje vlastitog uskrsnuća punim udjelom u životu Uzdignutoga i samoga Boga. Gledajući na povijest kršćanstva, iskustvo Raspetoga kao onoga koji živi kod Boga, pokazuje se kao temeljna pretpostavka kršćanske vjere i uopće kršćanske poruke, okupljanja Isusovih učenika u kršćansku zajednicu i misionarskog svjedočenja o Isusu kao Božjem Kristu za Izrael i narode. Isusovo u. predstavlja prekretnicu od Isusa koji naviješta (Isusa povijesti) do naviještanog Krista (Krista vjere); ono određuje teološki i eshatološki horizont promišljenog prihvaćanja Isusa i tako s Isusom iz Nazareta povezane kršćanske vjeroispovijesti do univerzalnosti spasenja tj. spasenjske budućnosti ljudi po Isusu Kristu u Božjem gospodstvu.

c) *U. mrtvih*: Kršćanska vjerska tradicija ne drži smrt bezazlenom. Ona sa svim ljudima i iz biblijske tradicije zna za moć i nemilosrdnost smrti; ljudska egzistencija je smrću ograničena egzistencija koja ni po sebi ni iz sebe nije stalna. Kršćanin zna da čovjek kao pojedinac i sveukupno čovječanstvo ne mogu sami sebi dati besmrtnost. Kršćanski vjernik, nadajući se uskrsnuću mrtvih, posebno stoji u povijesnoj i religijskoj povezanosti sa židovskim očekivanjem uskrsnuća (od II. stoljeća pr. Kr. osobito u apokaliptičkim i farizejskim krugovima). Kršćanska vjera dakle sudjeluje u židovskom povjerenju u Božju stvaralačku moć koja svladava smrt i u pravednost (usp. II. blagoslov u osamnaest prošnji). Pa ipak, specifično je da je konačno u. mrtvih nerazrješivo povezano s Isusovim uskrsnućem. U. Raspetoga, koje je izveo Bog, jedino je »jamstvo i polazište« za u. mrtvih.

U teološkom promišljanju – slično helenističkom židovstvu – grčko-platonistička ideja o besmrtnosti povezivala se s biblijskom nadom u u. do sinteze koja je do novoga doba određivala problematiku (dihotomija tijela i duše/duha). Egzegetskom razradom biblijske tradicije produbljuje se u teologiji i naviještanju kršćanska nada u u. mrtvih do nade (potvrđene u Isusovu uskrsnuću kao Božjim činom »za nas«) u spasenje čitavoga čovjeka čiji je osobni identitet u novom bitku uskrsnuća utemeljen na ljubavi, vjernosti i Božjoj stvaralačkoj životnoj snazi koja nepodijeljenom čovjeku na kraju povijesti (paruzija) i u zajedništvu sa svim ljudima sudnjem daje udio u njegovoj slavnoj sadašnjosti u budućem eonu. Da se objavi ta proslavljenost uz »Sina Božjega«, čezne sve stvorenje jer tada će i ono biti oslobođeno od prolaznosti (Rim 8, 19–21). Prema tomu, individualni i društveni vid uskrsnuća mrtvih treba držati otvorenima za cjelokupnu povijesnu perspektivu i kozmološki horizont kršćanske nade a da se u tome ipak ne rasplinu.

S očekivanjem, koje je usmjereno prema budućnosti, povezuje se – već djelomično u novozavjetnom vremenu oduševljeno naglašeno – prezentno-eshatološko uvjerenje da je vjernik prijamom u Kristovu zajednicu krštenjem već početno uveden u uskrsni život i da nadživljava smrt time što je s Kristom. Snaga sadašnje uskrsne egzistencije, koja uključuje patnju i u njoj potvrđuje vjeru, jest Duh kojeg vjernik prima kao predujam budućeg ispunjenja u slavi Boga (Rim 5,3–5) koji će biti sve u svemu (1 Kor 15,28) i čija je živodajna ljubav jača od razorne moći smrti. Vjernik će po Duhu biti zahvaćen završnom poviješću Boga koji nam prilazi, a ta je povijest počela Isusom Kristom, u ispunjenje koje kršćanin daje ulog kad svjedoči nadu u u. mrtvih.

Lit.: J. E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of Gospel Tradition*, 1975; J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, 1976; K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, 1976; J.

Blank, *Paulus und Jesus*, 1968; I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, 1972; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 1969; isti/ G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, ³1979; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, ²1969; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, 1971; W. Kasper, *Jesus der Christus*, 1974; G. Kegel, *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten*, 1970; B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 1967; R. Kratz, *Auferweckung als Befreiung*, 1973; J. Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, ²1968; isti, *Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte*, 1977; J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium Matthäus*, 1973; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, 1968; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 1971; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, ²1978; isti i dr., *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, ⁴1967; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, ²1966; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 1976; J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 1977; L. Scheffzyk, *Auferstehung, Prinzip christlichen Glaubens*, 1976; L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, 1968; G. Schille, *Osterglaube*, 1973; E. Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, 1979; H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, 1968; Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, ²1968; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, ²1970; isti, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus* I, 1981; A. Vögtle/R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, 1975; H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, 1978; U. Wilckens, *Auferstehung*, ²1977; H.-W. Winden, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben?*, 1982. – *Concilium* 6 (1970), H. 12 (*Unsterblichkeit und Auferstehung*); 11 (1975), H. 5 (*Das Unsterblichkeitsverlangen*).-L. Coenen: ThBNT I, 43–50; H. Conzelmann i dr.: RGG3I, 696–702; P. Hoffmann: TRE IV, 478–513; J. Kremer: EWNT I, 210–221, 889–910; K. Rahner i dr.: SM I, 403–125; J. Schmid/J. Ratzinger: SM I, 384–402.

H.-J. FINDEIS

3. islamski

Premda neki kuranski iskazi (2,149–154; 3, 163–168) pretpostavljaju trajnu egzistenciju duše, islamski nauk stoji na stajalištu da duša nije po naravi besmrtna. Njezin daljnji život ovisi o Božjoj volji. Duše onih ljudi koji su umrli u ime Božje žive sve dok postoji ovaj svijet. U. se u islamskom shvaćanju dosljedno proteže prije na ljudska tijela nego samo na ljudske duše. Kuran poznaje i međustanje ili razdvajalište između ovoga i onostranoga života: *barzakh*. Prilagođavajući se svijetu kršćanskih predodžbi taj se pojam zgodimice prevodi kao *purgatorium*. No on to nije. Ta riječ naprotiv znači *predvorje pakla* – točnije granicu, zapreku, razdvajanje.

U trenutku smrti duše dobrih ljudi s lakoćom napuštaju tijela u kojima prebivaju; ali duše loših ljudi čine to nasilno i bolno. U. slijedi nakon propasti svijeta. Predznaci su zajednički: kaotična stanja u svijetu, pojava *Dedžala* (Antikrista), *Dābbat al-arda* (mitološkoga čudovišta) i promjene u prirodi. Anđelu Israfilu dodijeljena je zadaća da svojom trubljom oglasi počinjujuću propast te da zatim s drugim zvukom trublje nagovijesti u. Uskrsnuću je posvećeno sve, sve do ovoga i ostala četiri vrhovna anđela. Tomu je tako prema jednoj verziji.

Prema drugoj verziji, vrhovni će se anđeo Israfil samo jednom umiješati u događanje posljednjih dana, on će naime nagovijestiti u. Sâmo će se u. izvršiti kroz stvaranje novoga života: Ljudi će, takvi kakvi su stvoreni od Boga, ustati iz svojih grobova kako bi se onda sastali na mjestu strašnoga suda. Iz tradicije se nikako ne može jednoznačno razabrati, gdje će se to mjesto nalaziti. Prema nekim pismoznancima radit će se o zemaljskom području; prema nekima drugima Bog će to mjesto tek stvoriti.

Lit.: EI²: ba'th.

S. BALIĆ

UTOPIJA → BUDUĆNOST

V

VJERA

1. židovski

a) »Držite moje zakone i moje naredbe«: V. – promatrana zasebno – nema u židovstvu središnje značenje. Bit pobožnosti jest u izvršenju Božje zapovijedi (*micva*, M Avot IV, 11; b Hulin 141a); time je Bog dao čovjeku sadržaj njegova života: »Držite moje zakone i moje naredbe; tko ih vrši, u njima će naći život. JA sam Bog vaš« (Lev 18,5). Tora nije nauk o vjeri već uputa što treba činiti (Pnz 5,1; Am 5,14 i d.; Jr 7,3–7; Ps 34,12–15; 37,27). Izrael je uvijek ostvarivao svoj odnos s Bogom kao događanje riječi i odgovora, a to je pretpostavka da čovjek svoju postavljenost na zemlji shvaća ozbiljno (Post 1,26.28; 2,15–17). Time se upućuje na zahtjev koji je usmjeren na čovjekovo djelovanje, koji obuhvaća sav život i sigurnost u svim pojedinostima. Naime, jedno njegovo geslo glasi: »Sveti budite, jer sam svet JA, Bog vaš« (Lev 19,2, usp. 11,44 i d.; 20,7,26). Putevi Božji jesu putevi koje čovjek treba tražiti i kojima treba ići. Budući da je najveća dužnost čovjekova vršiti Božju volju, nastao je posebni židovski životni put (halaha) kao objašnjenje koje vodi k njegovu ostvarenju. On daje praktičnu osnovu potrebne razlike između pravde i nepravde. Samo time što će je čovjek primijeniti u načinu života čineći dobro a kloneći se zla (Pnz 6,5; 10,12; Jš 22,5; Mih 6,8), on priznaje Boga koji ljubi pravdu a mrzi nepravdu (Iz 61,8; Ps 33,5; 37,28), i služi mu svim srcem i svom dušom (Pnz 11,13; usp. Izl 20,5 i d.; Jš 24,15–27). Vezu s Bogom ne treba samo doživjeti nego i živjeti. Čovjek, koji je djelovao, zna da je bio i jest u Božjim rukama; njihovo jedinstvo ukorijenjeno je u uzajamnom događanju Boga i čovjeka (Pnz 26,13 i d.; Iz 33,14–16; Ez 18,5 i d.; Mi 6,6–8; Ps 15; 24,4–6).

b) »Sve prema većini djela«: Budući da se u židovsku pobožnost ubraja pridržavanje određenih propisa, tim zahtjevima može pravilno i potpuno udovoljiti samo onaj tko ih je naučio. Stoga je Hilel rekao: »Neupućeni (*am ha-arec*, usp. Berahot 47b) nije pobožan« (M Avot II, 5, usp. b Šabat 63a). Time on neupućenome ne osporava pobožnost srca koju i farizeji visoko cijene (b Avoda zara 20b); potpuno se pozitivno ocjenjuje naivna pobožnost neupućenoga: »Kao što kora čuva plod oraha, tako i neupućeni u Izraelu čuvaju riječi Tore« (Šir ha-širim VI,11). Isti krugovi obilježili su nauk o predavanju srca (*kavana*), »svejedno je da li jedan mnogo, a drugi malo žrtvuje samo ako su mu pritom misli usmjerene prema nebu (= Bogu)« (M Menahot XIII;11, usp. b 110a; Šavuot 15a). Unatoč tomu, intelektualistički je pravac, koji je rabinsko židovstvo svojom metodom tumačenja Tore i njezine primjene usmjerio na svakodnevni život, skrivao opasnost precjenjivanja elemenata znanja u samoj religiji; to pokazuju opomene u Mišni kako onaj tko poštuje halaške propise (haber) treba postupati s neupućenima i suditi ih (Demaj II,3; Ševiit V,9; Hagiga II,7). No tu se javlja prigovor zbog precjenjivanja vida poučavanja: »Tko zaboravi i riječ iz njegova nauka, Pismo će mu to uknjižiti (Pnz 4,9) kao da je proigrao svoj život... Moglo bi se sada pomisliti: ako mu je njegov nauk i postao težak (tj. nije ga mogao upamtiti, ako je to slučaj)... proigrao je život ako (pasivno i nehajno) sjedi i udaljava ga od srca« (M Avot III,9). Prigovor je oštriji: »Čija djela su veća od njegove mudrosti, njegova je mudrost postojana; no, ako je njegova mudrost veća od njegovih djela, ona nije postojana« (ibid. III,10) i dosiže vrhunac u formulaciji: »Sve prema većini djela« (ibid. III,16). To se shvaćanje probilo, a prema njemu i stajalište da se svijetu sudi osim po

Božjem milosrđu i prema pravdi i da pritom većina dobrih ili zlih djela odlučuje o sudbini čovjeka (usp. Kohelet raba X,1; Kidušin 39b; Majmonid, Mišne Tora, Hilhot tešuva III,1); usporedba je slikovito predočava: »S čime možemo usporediti onoga čija je mudrost veća od njegovih djela? S drvetom koje ima mnogo grana, a malo korijena; dođe vjetar, iščupa ga iz korijena i sruši... No onoga, čija su djela veća od njegove mudrosti, s čime možemo njega usporediti? S drvetom koje ima malo grana, a mnogo korijena, pa kad bi došli i svi vjetrovi svijeta i zapuhali po njemu, ne bi ga mogli maknuti s mjesta« (ibid. III,18). Stoga ostaje mjerodavno: »Više nego što učiš, učini« (ibid. VI,5), »Ako se netko bavi samo Torom, isto je kao da on nema Boga« (b Avoda zara 17b, usp. Kidušin 40b; Berahot 7b; j Pesahim III,7).

c) »Tko je on pred kim se čistite i tko je on tko vas čisti?« U židovstvu ipak nije posrijedi puka etička odluka; nijedno ispunjenje obveze nije vodilo u službu Božju bez vjere u Boga. On je uzrok, izvor života, ne samo dio: »Rabi Jošua ben Korha (oko 150) rekao je: Zašto stoji 'Čuj, Izraele' (Pnz 6,4–9) ispred (poglavlja 11,13–21) 'Dogodit će se poslušate li (moje zapovijedi)?' Kako bi se najprije preuzeo jaram nebeskoga kraljevstva (= Božju vlast, tj. opredjeljenje za jednoga Boga) i tek nakon toga jaram zapovijedi (tj. obvezu življenja prema Božjim zapovijedima)« (M Berahot II,2; usp. Mehilta Izl 15,1). Etika nije ograničena na zakone i propise; ona otkriva život čovjeka u njegovu odnosu prema Bogu: vezanost židovskoga života postaje njegova povezanost s Bogom. On daje čovjeku početak, što je neshvatljivo. Čovjek ne može završiti, ali mora, prema volji Stvoritelja, početi; on može vjerovati samo ako čini ono što mora. O tome uči izreka Rabi Akive: »Spasi vas, Izraele! Tko je on pred kim se čistite i tko je on tko vas čisti? Vaš nebeski otac« (M Joma VIII,9). On rasvjetljava djelovanje čovjeka u njegovoj zbilji i istodobno u njegovoj ovisnosti o obraćanju Bogu; biblijska predaja gleda na vjeru i čin kao na jedinstvo: »Ti se dakle Bogu svojem vrati, čuvaj ljubav i pravednost i u Boga se svoga uzdaj svagda!« (Hoš 12,7; usp. Ps 37,3.34; 4,6; 25,21). Kako čovjek nije sam u onom što jest, tako nije sam ni u onom što čini.

d) »Vjerovali su u ono što im je Mojsije zapovjedio, dakle da djeluju«: V. ne nastaje neočekivano i bez pripreme; prethode joj čuđenje i strahopoštovanje: »Osvjedoči se Izrael i o silnoj moći koju ON pokaza nad Egipćanima. Narod se poboja NJEGA i povjerova MU« (Izl 14,31). V. izrasla iz Izraelova doživljaja božanskoga »ti« u susretu s Bogom znači pouzdanje, povjerenje i vjernost: *emuna*. Ona je pretpostavka pravednoga života (Ps 37,3; 119,30; Hab 2,4); ako je nema, pravda i socijalni red propadaju (Jr 5,1.3; 7,28; 9,2; Iz 59,4). Koliko je čvrsto ukorijenjena u uzajamnom odnosu Boga i njegova naroda, razabire se u Midrašu: »Rabi (Jehuda ha-Nasi, 135–219, redaktor Mišne) dodaje: Bog je rekao: Povjerenje koje su mi ukazala djeca Izraelova zasigurno je vrijedno toga da sam im razdvojio more, da nisu Mojsiju rekli: Želimo se vratiti kako ne bismo slomili srce male djece i žena, nego su mi povjerovali i slijedili Mojsija« (Šemot raba XXI,14,16); objašnjenje Izl 15,1 glasi: »Rabi Nehemija je rekao: Izraelci su samo zbog svojeg povjerenja imali sreću da na moru zapjevaju pjesmu... Rabi Jichak je rekao: Svi su vidjeli ono čudo koje se za njih dogodilo, nije li to u njima zacijelo probudilo povjerenje? Ne, rekao je rabin Simeon ben Aba, zbog povjerenja što ga je Abraham dokazao Bogu (Post 15,6)...zbog te zasluge Izraelci su bili tako sretni da na moru zapjevaju pjesmu« (ibid. XXIII,15,1). Ovdje se izražava živa svijest pripadnosti Jednome, koji od čovjeka može tražiti odluku: »Izraelci... povjerovali su onomu što im je Mojsije zapovjedio, dakle da djeluju« (Mehilta Izl 17,11); Mišna te riječi nadomješta ovim riječima: »Dali su srce nebeskom ocu u svojinu« (Roš ha-šana III,8) i time stvorili vezu vjere (povjerenja) i vjerskog posluha zapovjedničkom Bogu kako su to razložili mudraci u svojem nauku o kavani (»misli/odnosno srce usmjerili prema Bogu«, tj. u posluhu Božje riječi, M Menahot XIII,11; Berahot VI,1; b 17a; 30b) ili li-šmah (»za volju Božju činiti nešto«, M Avot II,12; b Berahot 17a).

Lit.: L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, ⁶1960; M. Buber, *Kampf um Israel. Reden und Schriften 1921–32*, 1933, 29–49; isti, Zwei Glaubensweisen, u: *Werke I*, 1962, 651–782; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 1980, 115 i d., 191 i d., 226 i d.; H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, 1926/²1979, 187–201.

D. VETTER

2. kršćanski

Vjeru treba razlikovati od znanja, kratko rečeno: V. se svjedoči, a znanje dokazuje. (U novije vrijeme) čak i predstavnici marksizma-lenjinizma, svjesnog ateizma, shvaćaju vjeru kao stvaralački čin svijesti (W. I. Schinkaruk). Dok se ova v. odnosi na prikrivene mogućnosti unutarsvjetske budućnosti, dotle se »filozofska v.« (K. Jaspers) ili razumska v. (I. Kant) usmjerava na Boga. U teologiji sadašnjosti vjeri se više no ikada pridaje središnje značenje. Filozofsko (Jaspers, Marcel, Buber, Wust) i teološko promišljanje djeluju zajedno u pokušaju da razrade vlastitu vrijednost i osobitost vjere i vjerske spoznaje (usp. M. Seckler). Svako je religiozno uvjerenje, kao u širem smislu v. u Boga, slobodna moralno značajna odluka.

Specifično *kršćanski oblik* vjere oblikuje se u NZ i znači čovjekovo radikalno preuzimanje vlastite odgovornosti prema Bogu koji se objavljuje u povijesti. Iako se iz cjelokupnog držanja kršćanina prema Bogu v. ističe kao način spoznaje, ona ipak nije izolirani čin, nego osobni odgovor Bogu koji poziva. V., prema tomu, obuhvaća u sebi držanje za istinito i osluškivanje, unutarnji pristanak i vanjsko priznavanje, povjerenje u spasonosnoga Boga i nadu u konačno spasenje (usp. R. Schnackenburg).Vjeru omogućuje milost (Rim 8,29; 9,6 i d.) i ona se može razumjeti samo iz cjeline nadnaravnoga bogatog darivanja. Po kršćanskom shvaćanju v. je »osobno *slobodan* pristanak subjekta koji vjeruje« (K. Rahner) na jedinstven Božji čin spasenja u Isusu Kristu. To osobno viđenje vjere razumijeva kod čovjeka kao osobe udio intelekta i volje, polazeći od totaliteta osobnog odgovora, a na Božjoj strani čin objave kao priopćavanje istine ne izolira od njegove božanske inicijative koja vodi punini spasenja (visio beatifica). Sve tajne vjere okupljaju se oko Kristova otajstva i Trojstva, što znači da je v. kristološka i trinitarna. No v. nema samo osobnu nego također i društvenu strukturu; Bog objave manifestira se u zajedništvu vjernika, u Crkvi (usp. J. Trütsch; M. Seckler).

To se shvaćanje vjere povijesno razvijalo. Nasljedovanje *učenika* pretpostavlja vjeru i zahtijeva pristajanje uz Isusa. U odnosu na taj problem valja uzeti u obzir rezultate »učene egzegeze« (K. Rahner). Ovdje ćemo se zadržati samo na sržnim tezama: V. je osobna v. u Isusa (Iv 2,11; 3,16; 6,31; 7,13; Lk 12, 8 par.). Isus je nositelj ali i sadržaj poruke o kraljevstvu Božjem koje je »nerazrješivo povezano s njegovom osobom« (K. Rahner). Po svom samorazumijevanju Isus je već kao preduskrsni »poslanik koji u svojim riječima i djelima doziva kraljevstvo Božje kakva ovdje prije nije bilo, a kakvo je ovdje *po* njemu i *u* njemu« (K. Rahner). Isus do smrti zadržava jedinstveno pravo na identičnost svoje poruke sa svojom osobom. Isusova smrt na križu bila je uvijek kamen spoticanja. No Isusova se smrt ne smije ocjenjivati kao njegova propast (Iv 13,1; 15,13) nego kao njegova dosljedno održana ljubav, Božja ljubav prema nama ljudima. U križu Isusa Krista Božji je bezdan objavljen kao bezdan vječne ljubavi. No bez posvjedočenog Isusova uskrsnuća (1 Kor 15,14; Gal 2,20) bila bi v. u njega »beznadno i neutemeljeno držanje uz nekoga kojega više nema«, a nada u vlastito uskrsnuće (1 Kor 15,22) i »vječni život s Kristom (1 Sol 4,17) bila bi uzaludna« (L. Hagemann). Tek Isusovom smrću i uskrsnućem povezanost njegove osobe i poruke dobiva svoju »krajnju radikalnost u sebi i za nas« (K. Rahner). S »Isusom je došao čas odluke: prihvaćanje ili odbijanje« (L. Hagemann) presudni su za čovjekovo spasenje (Mk 3,38; Mt 19,28). Isusov sinovski odnos s Ocem značajan je za sve ljude, jer je to doduše jedinstven, ali za nas primjerni Božji odnos. Za kršćanina je Isus Krist konačna Božja objava. Kao Sin Božji on je slika i prilika Očeva (2 Kor 4,4; Kol 1,15, Heb 1,3). Tko njega vidi, vidi Oca (Iv 14,9). Bog, kako ga Isus Krist objavljuje, nije tajna bez lica koja se prikriva nego Bog milosrđa. Bog je ljubav (1 Iv 4,8).

U *Pracrkvi* je prihvaćanje apostolskog propovijedanja o Kristu i spasenju odlučan trenutak za vjeru. U priključku na NZ i apostolske oce ostaje se kod temeljnoga spasenjskog značenja vjere. Teološka refleksija ne usmjerava se prvo na strukturu čina vjere nego na poruku vjere i njezine izvore. *Augustin* se poziva na razliku u fides quae creditur (v. u objektivnom smislu) i fides qua creditur (v. u subjektivnom smislu), ali još ne postizava nikakvu »psihološku i spekulativnu analizu čina vjere« (M. Seckler). *Skolastika* postiže obrat u težnji da

rasvijetli sadržaj vjere razumskim razlozima. Sadržaj vjere nadmašuje znanje, ali ga ne dokida. V. ostaje »uzduž i poprijeko kroz sve sustave« milosno sudjelovanje u spoznavanju Boga; čovjek susreće u vjeri »više istinu nadvremenskoga Duha nego svjedočanstvo Boga koji postupa povijesno«. Toma Akvinski izgrađuje sintezu iz onoga što su razradili njegovi prethodnici. Za *Luthera* (reformacija) v. je »bezuvjetno pouzdano predanje (fiducia) gnjevu i milosti neshvatljivoga Boga« (M. Seckler). U *novom dobu* težište se premješta na pojedinca koji vjeruje. V. se javlja kao priznanje transcendentnog osobnog Boga. Prema sadašnjem shvaćanju v. ima cjelovit, osoban i jednostavan karakter. Pa ipak, teološka refleksija može istaknuti pojedinačne aspekte i posebno ih razraditi. To, primjerice, vrijedi za spomenutu razliku u fides qua creditur i fides quae creditur. Kao dva aspekta vjere treba također razumjeti vjeru u 'Ti' i vjeru 'da je'. Jer, v. kao totalno 'da' Isusu Kristu: »Vjerujem u tebe« i »vjerujem tebi« je 'da' osobi i obuhvaća istodobno ono što je Krist objavio kao istinu. Slično vrijedi za naglašavanje obadvaju aspekata: fides existentialis (egzistencijalna v.) i fides historica (povijesno-spasenjski usmjerena v.) (M. Seckler). Ovdje treba u odnosu na vjersku spoznaju ukazati na odnos metafizičkog i povijesnog shvaćanja istine koji ne treba razumijevati antitetički (W. Kasper). Prije svega valja podsjetiti na veliko značenje iskustva i to doduše kao situacijske prethodne datosti i kao spoznajnog izvora religioznog iskustva (B. Welte; R. Schaeffler). To između ostaloga znači da, primjereno cjelovitosti vjere, nisu priznate kao značajne samo spoznaje i odluke koje su prethodile vjeri – praeambula fidei irrationabilia – nego i pretpostavke koje se temelje na iracionalnome i na onome što je uvjetovano doživljajem – praeambula fidei irrationabilia (J. Kentenich). Ako je kršćanska etika utemeljena na Božjoj samoobjavi, v. stvara i osnovu za ćudorednu spoznaju. Ćudoredne obveze kršćanina slijede iz njegova »biti u Kristu« (H. Schuster), o čemu on zna samo u vjeri. V. je s ufanjem i ljubavlju (1 Kor 13,13; 1 Sol 1,3 i dr.) – jedna od teoloških kreposti koje imaju cilj i motivaciju neposredno u Bogu. Snagom *kreposti* vjere (habitus) čovjek je kadar ispunjavati čin vjere na način koji je iste prirode kao i njemu darovano sudjelovanje u božanskom životu. Kršćanin smije vjerom, ufanjem i ljubavlju stajati u živoj povezanosti sa svetim Bogom. V. je među teološkim krepostima ona koja postavlja temelj, a ne koja dovršava. Kao sve teološke kreposti tako se i v. kao osobna sposobnost oslanja na razvoj. Sadržajno se v. odnosi na »pažljivog i bližnog Boga« (Mt 6,25 i d.) (M. Seckler).

»Habitus fidei« (J. Kentenich) je u svom originalnom obliku v. u providnost kako se otprilike razvijala kao doprinos spiritualnoj teologiji. Vjerom u providnost kršćanin može životnog i povijesnog Boga u svijetu spoznati kao nekim »izrazitim nadnaravnim osjetom« (J. Kentenich), pri čemu se životna povijest pojedinog čovjeka kao i povijest čovječanstva shvaća kao povijest saveza. V. u providnost povezuje se s predanjem iz ljubavi božanskom partneru u savezu. »Tako se ujedinjuju v. i ljubav u praoblik sveljudske otvorenosti i spremnosti« (G. M. Boll) kao što to dolazi do izražaja na klasičan način u Bibliji (npr. kod Marije). Boga, koji vodi Savez, ljudski partner u Savezu doživljava kao Boga Oca kojem kršteni u Kristu pristupaju puni povjerenja. Polazeći od Boga smisao je životne povijesti pojedinca kao i povijesti čovječanstva povratak kući; polazeći od čovjeka to je povratak kući po Isusu Kristu, »u Duhu Svetom, k Ocu« (J. Kentenich).

Lit.: M. Seckler, natuknica: Glaube, u: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, H. Fries (Hrsg.), Bd. I, München 1962, 528–548; Dogmatische Konstitution uber die gottliche Offenbarung, u: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil II, Freiburg i dr. 1967, 497–583; R. Schnackenburg/H. Schuster/J. Trütsch, natuknica: Glaube, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4. Bd., Freiburg ²1968, 913–931; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz ²1972; J. Kentenich, Schlüssel zum Verständnis Schönstatts, u: *Texte zum Verständnis Schönstatts*, G. M. Boll (Hrsg.), *Vallendar-Schönstatt* (1951) 1974, 148–228; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg ³1977; B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980; R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg i dr. 1982; L. Hagemann, *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen*, Graz 1985.

H. SCHLOSSER

3. islamski

Riječ »islam« je arapskoga podrijetla i znači predanost (u Bogu), ali i mir i spas u Njemu. Etimologijski je s tom riječju povezan »mir« (selam: salām). Muslimani pod tim podrazumijevaju prototip biblijske religije naprosto.

Već je prvi čovjek, Adam, bio njezin pripadnik, ali i njezin prorok. U proročkome događanju ta je religija ostala uvijek jedna te ista. Njezina se bit sastojala u predanosti u Bogu kao Stvoritelju, Uzdržavatelju i Sucu i u miru s Njim, sa samim sobom i s okolnim svijetom. I Mojsije i Isus bili su primatelji i navjestitelji islamske poruke. U očima muslimana, tj. nekoga tko predanost u Bogu čini vodećom mišlju u svojemu životu, oni su stoga islamski proroci isto koliko i Muhamed, posrednik zadnje varijante islamskoga svjetonazora.

Budući da je već prvi čovjek imao tu vezu s izvorom – i tek zapravo on –, on je prema Muhamedovu nauku bio neposredno voden od Boga. Upravo iz tog razloga islam odbacuje pojam istočnoga grijeha koji se zapravo svodi na Adamovo grešno ponašanje. Prorok ne griješi. Islam se dakle u tom razlikuje od kršćanstva. Ni razumijevanje objave nije jedinstvo u obje religije: Ona je za muslimane jednokratni nemotivirani vrhunski događaj, a za kršćane, naprotiv, ona je prije proces djelovanja Duha Svetoga na povijesno događanje koje se stalno ponavlja.

Naziv »islam« (islām) uzet je iz Kurana, iz sveukupnosti objava što ih je primio Muhamed (u. 632). On pruža temeljni sadržaj te religije. Za razliku od mnogih drugih religijskih sustava u ovoj oznaci izostaje svaki odnos na čovjeka. To je znakovito za islam koji praktičira jednu naglašenu teocentriku. Na Zapadu uobičajene oznake »muhamedanstvo«, »muhamedanac« itd., ne odgovaraju islamskomu samorazumijevanju. One su pogrešne i zato što se muslimani uopće ne mole Muhamedu.

Postoji i drugo ime koje muslimani koriste za označavanje svoje vjere: iman (v., povjerenje na temelju vjerovanja). Ipak u zbilji taj pojam podrazumijeva vjeru kao čuvstvo. Kako bi bio prihvaćen kao musliman, čovjeku je dovoljno da bude mumin (onaj koji vjeruje). To je odlučujuće za sve međureligijske i društvene odnose. Tako često citirani kuranski princip o solidarnosti vjernikâ glasi: Vjernici su samo među sobom braća. Iman (v.) je zapravo samo jedan dio islama i to najvažniji. Islam se u svojoj cjelovitosti sastoji od tri dijela: a) vjeroispovijesti, b) ispunjavanja religioznih dužnosti, c) poštovanja i izvršavanja islamskoga ćudorednoga kodeksa.

Ispovijest: Vjeroispovijest obuhvaća šest stavaka: (1) vjeru u jednoga Boga, (2) vjeru u anđele, (3) vjeru u objavu ili u sveta pisma, (4) vjeru u poslanika Božjega, (5) vjeru u uskrsnuće nakon smrti i u sudnji dan i (6) vjeru u božansku predodređenost. Dok je prvih pet stavaka vjere zajedničko svim objavljenim religijama, šesti stavak odaje jednu islamsku osebujnost. Tom se stavku pripisuje takozvani orijentalni fatalizam. Taj je stavak vjere doista povezan s pitanjem o determinizmu i indeterminizmu. Stoga se o tome više govori u natuknici o → predestinaciji.

Ćudoredni kodeks: Religiozne se dužnosti dijele u dvije skupine: jedna uzima u obzir sferu čiste vjere, a druga društveno-političke i zdravstveno-političke aspekte, dakle društveno ozbiljenje islama. Taj treći dio islama, ćudoredni kodeks, jednako se tako dijeli u dvije skupine: jedna se oslanja na iman, na vjeru, a druga na islam, na društveno ozbiljenje islamskoga životnog poretka. U prvu skupinu običaja i pravila ponašanja spadaju moralne upute općenitoga karaktera.

Zakonito regulirajući karakter imaju, nasuprot tomu, ona pravila ponašanja koja se odnose na islam, tj. na društveno-političke konzekvencije vjeroispovijesti, kako ih je prethodno doživio Muhamed. Pod njima se podrazumijevaju recimo zabrane igri na sreću, uživanja alkohola, konzumiranja krvi i svinjskoga mesa, prekomjernoga jela i pića kao i svakoga razvrata. Tomu pripadaju i propisi o svakodnevnom obavljanju toaleta, pranju zubi, obvezatnom kompletnom tjednom kupanju, pranju ruku prije i poslije jela i još mnogo toga. Povijesni nastanak posljednjega islamskog navještaja pokazuje dvije međusobno jasno različite faze: mekansku i medinsku. Prva se odnosi na učvršćivanje sadržaja vjere, imana; u drugoj se fazi islam artikulira kao projiciranje društvenih a naposljetku i političkih konzekvencija vjere.

Lit.: Smail Balić, *Ruf vom Minarett*, Hamburg ³1984; Hans Daiber, *Gott, Natur und menschlicher Wille im frühen islamischen Denken*, Amsterdam 1978; Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Hildesheim (nepromijenjeni fotomehanički pretisak 1. izd.), Hildesheim 1961.

S. BALIĆ

VJEROISPOVIJEST/ISPOVIJEDANJE VJERE

1. židovski

Božja je volja spojnica svih pripadnika židovskoga naroda: »... vi ćete mi biti kraljevstvo svećenikâ, narod svet«, a time i zahtjev da se zapovijed izvrši i održi obećanje Izraelovo: »Vršit ćemo sve što je ON naredio« (Izl 19,6.8, usp. 24,3). Revnost u služenju Bogu u svim područjima života (halaha), izražena u rabinskoj rečenici: »Sve prema većini djela« (M Avot III,16), gotovo ne ostavlja prostora za stvaranje dogmatike. Osim toga, od razorenja drugoga Hrama 70. pos. Kr. i u poslijetalmudskom razdoblju nakon »epohe geonima« (ravnateljâ babilonskih rabinskih akademija, VII.–XI. stoljeće) nedostajao je mjerodavni autoritet koji bi mogao biti ovlašten da za židovski narod utvrdi dogmu kad bi se za to ukazala potreba i nužnost. Doduše, i u židovstvu su poznata načela prema kojima je pojedinac svjestan svojega podrijetla i pripadnosti i koja ga obavještavaju o drugim pripadnicima solidarne zajednice (»Svi Izraelićani jamče jedni za druge«, b Sanhedrin 27b; Šavuot 39a; Roš ha-šana 29a). Ovdje treba najprije spomenuti »Šema Jisrael«: »Čuj, Izraele! ON je Bog naš, ON je jedan! Zato ljubi NJEGA, Boga svoga, svim srcem svojim i svom snagom svojom« (Pnz 6,4 i d.), zatim riječ o »trinaest Božjih atributa«: »ON, ON, Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću, iskazuje milost tisućama, podnosi opačinu, grijeh i prijestup, ali krivca nekažnjena ne ostavlja« (Izl 34,6 i d., usp. b Roš ha-šana 17b) te hvalospjev serafâ: »Svet! Svet! Svet ON nad vojskama! Puna je sva zemlja Slave njegove!« (Iz 6,3). Bilo je svakako pokušaja stvaranja čvrstih formula. U to se ubraja i ona negativno (!) oblikovana Mišna koja osporava »sudjelovanje u nadolazećem svijetu« onima koji niječu određene poukc (Sanhedrin X,I). U srednjem vijeku neki su učitelji iz židovske sljedbe karaita postavili dogme pod islamskim utjecajem (*Jüdisches Lexikon III*, 1927/82, 590–596). Srednjovjekovni su religijski filozofi tražili čvrst oblik poučavanja pod istim utjecajem. Majmonidovih (XII. stoljeće) »trinaest temeljnih načela« (*šeloš esre ikarim*, u dodatku Komentara na Mišnu za Sanhedrin X,1) odnose se na 1. Božje postojanje, 2. njegovo jedinstvo, 3. njegovu bestjelesnost, 4. njegovu vječnost, 5. dužnost štovanja samo njega, 6. proroke, 7. nadmoć Mojsija kao proroka nad svim drugim prorocima, 8. božansko podrijetlo Tore, 9. njezinu nepromjenljivost, 10. Božje sveznanje, 11. nagradu i kaznu, 12. dolazak Mesije, 13. uskrsnuće mrtvih. Ta temeljna načela prihvaćena su kao vjeroispovijedni obrazac (»Vjerujem potpunom vjerom«) na svršetku jutarnje molitve, te u pjesničkoj obradi u obliku »jigdala« (»Uzvišen je živi Bog i hvaljen«) pridodana molitveniku. Međutim, ta načela nisu nikada dostigla razinu dogme kao obveznog ispovijedanja, iskaza vjere, o kojemu bi ovisila pripadnost židovstvu. Budući da židovska pobožnost premješta svoje težište na spoznaju i ostvarenje Tore kao smjernice za život prema Božjoj volji, nije joj potrebno osiguranje člancima vjere. Stoga su Majmonidove temeljne istine više predmet osobne pobožnosti poput dva temeljna načela vjere, dakle načela o jednome Bogu, Bogu Izraela i o Božjem kraljevstvu na zemlji, a pritom je himan »Alejnu« (»Dužnost je naša da hvalimo Boga za sve«) uzet iz novogodišnje molitve i sastavni je dio dnevne molitve (na kraju *Minhe*/ poslijepodnevne molitve).

Lit.: S. Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, ²1979; P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 32 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

U većini religija nalaze se stereotipni obrasci kojima vjernici izražavaju svoje uvjerenje. U kršćanstvu takvi obrasci kojima se izražava ispovijest vjere zauzimaju upadljivo središnje mjesto. Oni su se od početka samostalno razvijali, paralelno s autoritativno utvrđenim dogmama i načelima vjerskog učenja. Već u NZ nalazi se mnogostrukost obrazaca koje treba stupnjevati kao ishodišne ili fragmentarne ispovijesti vjere. Pavlova rečenica: »Ako ustima svojim priznaješ Isusa Gospodinom i srcem svojim vjeruješ da ga je Bog uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen« (Rim 10,9), pokazuje odmah tri tipa ispovijesti vjere: 1. ispovijest vjere u Isusa kao *Gospodina* (usp. 1 Kor 12,3; Fil 2,6–11); 2. priznavanje – u svakom slučaju implicitno – njega kao *Sina Božjega* (izričitije Iv 11,27; Dj 8,37); 3. najcentralnije i vjerojatno najizvornije novozavjetno vjerovanje u

Isusovo *uskrsnuće* (usp. 1 Kor 15,3–5; Rim 4,24; i Rim 8,11; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14; 1 Sol 1,10). Ovi su obrasci doživjeli razvoje, npr. u Pavlovim poslanicama i na mjestima koja nagoviještaju Kristov *ponovni dolazak* da sudi (usp. Rim 8,34; 1 Pt 3,18–22). Daljnji predmet ranokršćanskih ispovijesti vjere su tumačenja Isusove *smrti*, »koji bi predan zbog naših grijeha i koji uskrsnu radi našeg opravdanja« (Rim 4,25; usp. 5,6.8; Gal 1,4; 2,20). Konačno nalazimo vjerovanja u Isusa kao *Krista* (usp. Mk 8,29; 14,61–62; Dj 2,36). Većina novozavjetnih ispovijesti vjere usmjerava se neposredno na Isusovu osobu i na spasenje koje se od njega očekuje; različiti naslovi, koji mu se pridijevaju, pokušaji su da se izrazi njegovo spasenjsko značenje.

Uz ispovijest vjere u jednoga Boga (usp. 1 Tim 2,5) preuzet iz židovske sheme, isto se tako nalaze *dvočlane* (usp. 1 Kor 8,6) kao i (također sadržane u židovstvu) *tročlane* ispovijesti vjere u NZ (usp. Rim 8,9–11; 1 Kor 12,4–6; 2 Kor 13,13) koje u svakom slučaju još ne predstavljaju razrađenu teologiju Trojstva. Ove formulirane ispovijesti vjere imale su različit »Sitz im Leben« kao npr. propovijed i vjerska pouka od koje je najvažnije *krštenje* (usp. Mt 28,19; Ef 4,4–6). Po mjestima različit obred krštenja dobivao bi u pravilu isto tako interogativne kao i deklarativne obrasce, ove potonje u povezanosti s traditio ili predajom ispovijesti vjere po biskupu i njezinim redditio ili krštenikovim uzvraćanjem biskupu. Ovi obrasci, iz kojih su se kasnije razvili symbola fidei, bili su do III. stoljeća tajni, jer krštenje nije bilo gola formalnost nego prijelaz bremenit rizikom u nov i javno zabranjen svijet religije, kao što svjedoči krsna kateheza Ćirila Jeruzalemskoga (IV. stoljeće).

Ispovijesti vjere, primijenjene kod krštenja, bile su različite po mjestima i jedne uz druge ravnopravne. S vremenom je u svakom slučaju porastao autoritet ispovijesti vjere najvažnijih biskupskih sjedišta, prije svega one iz Rima (oko 150). Njihov se razvoj nipošto nije uvijek razvijao od jednostavnijih oblika prema složenijim niti je isključivo imao kao povod odgovor na hereze. Sve do ispovijesti vjerske zajednice u Cezareji (oko 325) bilo je mnogostrukih formulacija jedne jedine vjere. Prvu tešku usjeklinu donio je Nicejski koncil (325). Što se dosad izricalo biblijski, sada se prvi put preciziralo pojmovima grčke filozofije i prvi je put jedan ekumenski koncil formulirao vjerovanje koje bi trebalo vrijediti za čitavu Crkvu. To se nije dogodilo slučajno u priključku na Konstantinov dolazak na vlast i njegov prijelaz na kršćansku vjeru koja je nadalje trebala biti jedinstveno obvezatna za cijelo carstvo. Ta se ispovijest vjere morala u svakom slučaju dalje razvijati od Prvoga carigradskoga koncila (381), a tri daljnja ekumenska koncila (Efez 431, Kalcedon 451, Drugi carigradski 553) bila su nužna da bi se razradila formuliranja vjere koja se do danas drže obvezatnima u pravoslavnim crkvama Istoka i u crkvama reformacije na Zapadu zajedno s Rimokatoličkom crkvom. U VI. stoljeću pa sve do VIII. stoljeća razvijalo se, vjerojatno u južnoj Francuskoj, tzv. Apostolsko vjerovanje koje je postiglo veliku popularnost i autoritet – u svakom slučaju isključivo na Zapadu.

Danas mnogi kršćani osjećaju potrebu da se formuliraju tzv. sažeci vjere, dakle, da se formuliraju ispovijesti vjere, primjerene jeziku i vremenu, a u mladim crkvama 'Trećega svijeta' izrastaju nove ispovijesti vjere iz situacija u kojima dolazi do oslobađanja od tlačenja i otuđenja, a one iznova svjedoče o ekumenskoj funkciji koju imaju ispovijesti vjere.

Lit.: J. N. D Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Gottingen 1972; H. Frankemolle, *Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credos*, Düsseldorf 1974; W. Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton 1979, 5. i 6. pogl. J. MAY

3. islamski

Izraženo riječima, islamsko i. v. glasi: »Nema boga osim Boga; Muhamed je rob i poslanik Božji«. Prvi dio ispovijesti čini neizostavni element vjeroispovijesti svake varijante objavljene religije. Drugi je dio promjenjiv; u njemu uvijek figurira ime onoga Božjeg poslanika koji se za dotičnu objavu smatra odgovornim kao nositelj navještaja. Za ovu, po muslimanskom shvaćanju posljednju varijantu jedinstvene objavljene religije odgovornim se smatra Muhamed. Uključivanje Božjega poslanika u islamskoj vjeroispovijesti pokazuje se nužnim i zato što se samo tako od početka može jasno ocrtati njegova ljudska dimenzija. U islamskoj vjeroispovijesti Muhamed se izričito oslovljava kao *rob* ili kao *sluga* Božji, kako nitko ne bi došao na pomisao da mu pripisuje recimo božanske ovlasti.

U prvom razdoblju islama Muhamed se zadovoljio jednom ispoviješću Bogu kao bi obraćenike priznao kao muslimane. S ispoviješću Alahu, Gospodaru svih ljudi, doista se utemeljuje pripadnost islamu u univerzalnom smislu. V. je srž svake religije. Ona je iz temelja ozbiljna stvar. U islamu se ona označuje riječju *aš-šehada* (*ash-shahāda*), što znači isto što i *iskaz svjedoka*. Ozbiljnost svoje vjere iskren musliman između ostaloga potvrđuje i tako što se – kada je to nužno – bori za vjeru (→ *džihad*). Vjernik koji padne u takvoj borbi ili na bilo koji način izgubi život slovi kao *šehid* (*shahīd*: svjedok krvlju, → mučenik). Središnja se misao vjeroispovijesti dalje izvodi u mističnim krugovima. Tako mnogi sufije vjeruju da u svijetu zbiljski nitko drugi ne djeluje osim Boga. Oni još radikalniji smatraju: »Nema nikakvoga bića osim Boga«. Oni tada napuštaju svoju osobnost i sjedinjuju se s Bogom. Za njih monoteizam znači »da se na stvari gleda okom ne-bitka«. Na području mističnog iskustva Bog je »jedina realnost, jedino biće; ono nebožansko stoji mu nasuprot kao privid bitku« (Richard Gramlich, Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus, u: *Glauben an den einen Gott*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 197). S. BALIĆ

VLASNIŠTVO

1. židovski

a) »Jer on ti daje snagu da stekneš bogatstvo.« Abraham ibn Ezra (u. 1167) izjavio je u svojem komentaru Pentateuha za Pnz 8,18: »Sjetiti se Boga kao izvora svog bogatstva mjera je opreza za ludost da se uspjeh pripiše vlastitim snagama.« Time je označio važan kontekst u biblijskoj opomeni Izraela: nakon opisa obilja i plodnosti zemlje, bogatstva i vlasništva Izraela (Pnz 8,7–9) ona čvrsto veže obećanje sa zahtjevom: »Jest ćeš i nasititi se, blagoslivljat ćeš NJEGA, svojega Boga, za dobru zemlju koju ti je dao« (Pnz 8,10). Upravo u povoljnim uvjetima Izraelova života ona otkriva iskušenje da u vlasništvu vidi uspjeh njegovih tjelesnih i duhovnih napora što ih je uložio u svoj rad i da tako Stvoritelju koji mu sve daje neće ostati vjeran: »I pošto se najedeš i nasitiš, posagradiš lijepe kuće i zaposjedneš ih, kad ti se krupna i sitna stoka namnoži, kad se nakupiš srebra i zlata, i kad se sve tvoje namnoži, tvoje bi se srce moglo uzoholiti, pa bi mogao zaboraviti NJEGA, svojega Boga... – mogao bi u svojem srcu reći: Moja snaga, jakost moje ruke namaknula mi je ovo bogatstvo!« (Pnz 8,12–17); ona poziva pojedinca u narodu da se baš u vremenima sretnog posjedovanja odluči poći Božjim putevima: »Sjeti se NJEGA, svojega Boga, jer on ti daje snagu da stekneš bogatstvo« (Pnz 8,18). Nakon toga »v.«, znači »zaposjednuto«, tj. zaposjednuti dar za koji treba odgovarati: »Pogledaj zemlju kanaansku što ću je dati Izraelcima u posjed« (kao zaposjednuto, *ahusa)*. Biblijski kontekst podcrtava to vezivanje »vlasništva« na Boga prema dvije strane – u vezi s vlašću Boga nad narodima na zemlji: »Ta moj je sav svijet« (Izl 19,5) i s njegovim vlasništvom zemlje kanaanske: »Jer zemlja pripada meni« (Lev 25,23). Razumijevanju vlasništva bitno pridonose dvije riječi, kojima Bog sebi pripisuje »svijet/zemlju«: *Svi* ljudi su kao stvorenja jednog Stvoritelja nalik jedni na druge i trebaju sudjelovati u radnjama »pravednoga« Boga (Ps 119, 137.142).

b) »Ne zatvaraj ruke prema svomu siromašnom bratu«: Međutim, posljedica socijalno utemeljene »pravednosti« (*cedaka*, Lev 19,36; Pnz 1,16, 16,20; 1 Sam 12,3; Iz 5,16; 26,10) relativizacija je vlasništva: šabatna zapovijed, kojom se od svakog čovjeka traži da se na dan mirovanja svakoga tjedna sjeti Božjeg počinka (Izl 23,12, usp. 31,14–17), ograničava težnju za dobiti izrabljivanjem radne snage čovjeka i životinje; njegovo proširenje te zapovijedi na polja u odredbama o šabatnoj i jubilarnoj godini za zemljoposjed, kojima se traži odustanak od plodova zemlje (Izl 23,10 i d.; Lev 25,1–7.8 i d.), zatim u odredbama o godini oproštenja (*šemita)* dugova (Pnz 15,1–11) te primjena broja sedam na godine služenja robova s njihovim pravom puštanja na slobodu (Izl 21,2 i d.; Pnz 15,12 i d.) ciljaju na ponovnu uspostavu prvobitno utemeljena socijalnog poretka; one ukidaju povlasticu vlasništva nad žetvom i novim naraštajem, ali i nad neslobodnim čovjekom i njegovim radom. Prednost nema zaštita vlasništva već čovjeka, posebice socijalno slabijega: Dobrotvornost koju Bog traži od pojedinca prema potrebitim bližnjima naziva se od biblijskoga doba »cedaka« (Dn

4,24; za Iz 32,17 usp. M Avot II,7, b Bava batra 9a). Pod »pravednošću« se stoga u židovstvu jednostavno razumije potpora nevoljnicima: »Nađe li se kod tebe kakav siromah... ne budi tvrda srca niti zatvaraj ruke prema svomu siromašnom bratu, nego mu širom rastvori svoju ruku...« (Pnz 15,7 i d.; usp. Izl 22,25 i d.; Lev 25,35 i d.; M Avot I,5; Bava batra 10a-b). »Pravednost« koja socijalno izjednačava provodi se prije svega predajom imovine i imovinskih vrijednosti za dobro gospodarski slabih. To obvezno dobročinstvo ne ograničava samo v.; ono ograničava i pravo raspolaganja vlasništvom. To se odnosi na desetinu koja se svake tri godine mora, osim levitima, dati došljacima i siromašnima (Pnz 14,28 i d.; 26,12 i d.), na nekažnjenom nasićenju gladnoga (23,25), na propisanu obvezu svakog zemljoposjednika (Lev 19,9; 23,22; Pnz 24,19 i d.) da krajnji rub svojega polja ili voćnjaka prepusti siromašnima (M Pea 1,2; usp. Majmonid, Mišne Tora, Hilhot matenot anijim I,15; S; Šulhan aruh, Jore dea § 332), na općenito zabranjeno činjenje materijalne štete (M Bava kama 91b, usp. Pnz 20,19). Osim toga, v. su presudno ograničavali zakonski nasljedni red (Br 27,8 i d.; Pnz 21,15 i d.; b Bava batra 108b; 110a i d.) i obzir prema susjedu (b Baba Batra II, 1 i d.), a povremeno zahtjevi javnosti, npr. za dozvolu prava prolaza (VI,5).

c) »Uzmi ili ću uzeti ja«: Mnoštvo propisa o vlasništvu trebalo je pomoći osigurati mir u zajednici. Prema židovskom pravu nekoliko osoba mogu zajednički posjedovati jednu stvar. Suvlasnici ne smiju jedni druge oštetiti u korištenju (M Bava batra I,1 i d.), moraju u jednakim dijelovima snositi teret zajedničkog ulaganja (b Bava mecia 108a) i dijeliti plodove s drveća koje ima korijenje u oba posjeda (ibid. 107a). Nasljednici se smatraju suvlasnicima prije podjele nasljedstva (b Bava batra 143b). I nakon podjele suvlasništva ostaju neka prava i dužnosti prijašnjih suvlasnika (ibid. 13b). Ako se podjela ipak ne obavi na miran način, odlučuje se prema mjerilu: »Uzmi li ću uzeti ja« (ibid. 13a) tako da jedan zadrži v., a drugi ga napusti uz primjerenu cijenu.

d) »Pripada njemu jer ga se vlasnik odrekao«: Halaški propisi znaju za dva stjecajna akta: u prvobitnim propisima vlasnik postaje primarni stjecatelj, npr. »Ako tko nađe novac u bogomolji ili školi ili na bilo kojem drugom mjestu na kojem se skuplja mnoštvo, pripast će nalazniku jer ga se vlasnik odrekao« (b Bava mecia 21b). Međutim, rabinsko građansko pravo ne dopušta »dosjelost«; štoviše, trogodišnje v. obrazlaže samo pravna pretpostavka (b Bava batra 55a; 28a i d.; M III,1 i d.). Ako izgubljenom predmetu nedostaje obilježje, smije se prihvatiti odricanje primarnog vlasnika (*je'uš*, »odricanje«), a nalaznik će prisvojiti stvar prema strogom pravu (M Bava mecia I–II). Ako se pak želi držati »unutar pravne linije« i djelovati s punim povjerenjem, mora nalaz i vratiti (b Bava kama 113b). Prilikom izvedene stečevine vlasnik će postati pravni sljednik posebnom odredbom (*kinjan*, »stjecanje prava«), npr. pri prijenosu zemljišta uz naplatu (b Bava mecia 77a.b).

e) »Obveza je izraziti (izreći poučak) riječima svojeg učitelja.« Već kod učitelja Mišne pokazuje se težnja da se vlastito ime riječju predaje prenese na budući naraštaj. Utvrđena je religijska obveza prema kojoj se poučci rastumačeni predavanjima u rabinskim školama moraju citirati uvijek u točnoj verziji i s imenom autora i onoga tko ih prenosi: »Obveza je izraziti (izreći poučak) riječima svojeg učitelja« (M Edujot I,3). Židovskom pravu najprije nepoznat pojam duhovnoga vlasništva dobio je sada svoj izraz: »Tko ne prenosi nauk s imenom autora, krši zabranu spomenuti u Salomonovim izrekama da se siromaha ne smije opljačkati« (Berajta u Jalkutu za Izr 22,22). Savjetovalo se da se kod prenošenja znanja predstavi osobno prisutnoga duhovnog autora (j Šabat I,3a), a zabranjivalo se prenošenje strane riječi u vlastito ime ili s imenom drugog ili anonimnog autora (b Sukka 28a; Jevamot 96b; Sabataj ben Meir ha-kohen, Sifte kohen, Jore dea § 242,24).

Lit.: M. Bloch, *Das mosaisch-talmudische Besitzrecht*, 1897; *Jüdisches Lexikon* 2, 1927 (82) 300–308; 3, 703–710; C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1974, 304, 397, 458; S. Ben-Chorin, *Die Tafeln des Bundes*, 1979, 141–152; R. Gradwohl, *Grundgesetze des Judentums*, 1984, 92 i d.

D. VETTER

2. kršćanski

Ni Stari ni Novi zavjet precizno ne ocrtavaju pojam vlasništva niti u tančine donose učenje o uporabi i zloporabi vlasništva. Pa ipak, pretpostavlja se pravično postojanje vlasništva

(Mt 20,15; 25,14 i d.) koje je pod zaštitom zakona koji kažnjava krađe (Izl 20,15; 20,17; Pnz 5, 19; itd.). Starozavjetni proroci osuđuju nepravičnu uporabu vlasništva (1 Kr 21 i d.; Iz 1,22 i d.; 3,14 i d.). Kao zakonski određeno religijsko i socijalno pravo vlasništva Stari zavjet spominje prinose za žrtvenik (Lev 27,30 i d.; 14,22 i d.; Pnz 26,12 i d.), desetinu za gladne (Pnz 14,28), za siromašne (Pnz 14,28 i d.) i za instituciju šabatne godine, sedme godine otpuštanja dugova, na kraju koje vjerovnik treba oprostiti dug dužniku (Pnz 15,1 i d.).

Novi zavjet smatra posjedovanje vlasništva pretpostavkom čestitog poslovanja i individualne samostalnosti (1 Sol 4,11 i d.). Teološki je v. opravdano Božjom voljom kao čovjekovo odgovorno raspolaganje stvarima (prispodoba o povjerenom novcu Mt 25,14–30) koje treba primiti sa zahvalnošću, a posvećene su Božjom riječju i molitvom (1 Tim 4,4 i d.). Sam Isus načelno odbija nadležnost u pravnim pitanjima: »Čovječe ... tko je mene postavio vama za suca ili djelioca?« (Lk 12,14), potvrđuje doduše zabranu krađe (Mk 10,19), ali nipošto ne dopušta da ga u ekonomskim stvarima uzimaju za autoritet. Jer, težište je njegova naviještanja kraljevstvo Božje, spasenje u povijesti. Odatle treba shvaćati s jedne strane njegovo upozorenje o zaprekama koje priječe ulazak u spasenje, a koje mogu biti posljedica posjedovanja i bogatstva (Mt 19,23 i d.; Mk 4,18 i d.; Lk 12,15 i d.), a s druge strane proglašavanje siromašnih blaženima (Lk 6,20). U opasnosti da na zemaljskim dobrima izgubi svoje srce, čovjek se u iskušenjima i zamkama (1 Tim 6,9) treba pozivati na unutarnju nenavezanost, priznavanje Božjega gospodstva, jamstvo i čuvanje slobode iz duha ljubavi (Lk 10,30 i d.; 12,33). Čini se da taj zahtjev dosiže svoj vrhunac u opisu nužnog uvjeta za posebno nasljedovanje Isusa: »Tko se god izmedu vas ne odreče svega svog imanja, ne može biti moj učenik« (Lk 14,33). Ova, kako se čini, lapidarna tvrdnja za egzegete je prijeporna. Na jednoj se strani ukazuje na to da Luku može karakterizirati »teologija siromaha«, a na drugoj se strani ukazuje na praktičnu stranu nasljedovanja koju ne treba uzimati samo duhovno, u prenesenom smislu, nego i doslovce, koja je od Isusova pratitelja iziskivala lokalnu i materijalnu nezavisnost.

Po zlatnom pravilu ne bi smjela biti sporna opravdanost privatnog vlasništva, nego bi se čak moralo pretpostavljati njegovo postojanje: Kršćanin se mora moći osloboditi od zemaljskih stvari (Gal 5,13 i d.) da s pomoću svojih dobara uzmogne činiti dobro (usp. Gal 6,9; 2 Kor 8,1 i d.; 1 Tim 6,17 i d.; itd.), što je vrijedilo i za zajednicu dobara u Pracrkvi (Dj 2,44 i d.; 4,34 d.; 5,3 i d.). Katolički socijalni nauk shvaća kao temelj vlasničkog prava činjenicu da je čovjek stvoren na sliku Božju (Post 1, 26) i da mu to dopušta sudjelovati u Božjoj vladavini nad svime: »Plodite se i množite i napunite zemlju, i sebi je podložite! Vladajte ribama u moru i pticama u zraku i svim živim stvorovima što puze po zemlji!« (Post 1,28 b). Iz ovoga se vidi podložnost stvorenog svijeta čovjekovim ciljevima. Pa ipak, čovjek pritom ima funkciju upravitelja (Lk 16,1 i d.), osobe povjerenja po nalogu Boga koji je posjednik čitave zemlje (usp. Izl 19,5; Lev 25,23). – Kao orijentacijsku točku kako valja postupati s vlasništvom, treba spomenuti da su stvari načelno dodijeljene svim ljudima nasuprot neponištivoj ali, što je povijesno uvjetovano, promjenljivoj instituciji privatnog vlasništva koje treba stajati u službi općeg dobra, osobnog razvoja i socijalne pravde.

Lit.: H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962; *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/ New York 1980; R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, München 1967. G. GIRSCHEK

3. islamski

Polazište islamskoga socijalnog mišljenja jest to da pravo vlasništva, suverenost i moć leže u Božjim rukama. Jedini istinski vlasnik po Kuranu je Bog: »I njemu (*pripada*) što je na nebesima i zemlji« (21,19). Rijeke, planine, sva blaga i prirodne sile stvoreni su na dobrobit svih ljudi. Osuđuju se načini neumjerenoga stjecanja novca. Prilikom gomilanja kapitala u jednoj ruci nastaju socijalne obveze. Nezakonito stečeno bogatstvo smatra se sramotom (harām). Zabranjeno je lihvarenje. Točna ravnotežа i primjereno, tj. umjereno stjecanje u trgovini predstavljaju naredne, strogo naglašene zahtjeve islamskoga društvenog morala. Trećina prihoda od rudnika i prirodnih bogatstava pripada državi. Lihvarenjem se smatraju različite vrste posuđivanja novca s kamatama. No, treba praviti razliku izmedu pojmova »lihvarenje« i »kamata«.

Čovjek doduše ima pravo raspolaganja i korištenja svojega vlasništva, no on ne treba sjediti na njemu, nego ga po mogućnosti ulagati u korist društva: »Oni koji dijele svoj imetak na Božjem putu sliče zrnu iz kojeg je niklo sedam klasova, a u svakom klasu stotinu zrna: Bog umnožava komu hoće. Bog je neizmjeran, zna sve« (2,261). »Oni koji dijele svoj imetak na Božjem putu, pa ne popraćuju ono što su udijelili prigovorom i uznemiravanjem, imaju nagradu kod svoga Gospodara. I (*oni*) neće osjetiti straha niti će tugovati. Lijepa riječ i opraštanje (*grešaka*) je bolje od milostinje koju prati kinjenje« (2,262.263).

Islamska etika zahtijeva da se uživanje vlasništva ne čini na izazovan način. Tako je npr. moralno nedopustivo isticati se rasipnošću ili čak luksuzom u nazočnosti ljudi koji mogu živjeti samo skromno. Tuđe v. treba se poštovati više nego vlastito: »Ne približujte se imetku siročeta, osim na najljepši način (*da ga unaprijedite*), dok ne dostigne snagu (*dok se ne opaše snagom*)! Zaista se odgovara za (*ispunjavanje*) ugovora. Ispunjavajte mjeru kada mjerite i vagajte ispravnom vagom. To je najbolje i (*ima*) najljepšu posljedicu.« (17,34.35). »Čovjekov život i imutak trebaju vam biti sveti i nepovredivi«, govorio je Muhamed.

Kako bi se suprotstavio gospodarskom podjarmljivanju većine od strane manjine, islam zabranjuje kamatarenje. Teži se gospodarstvu zasnovanom na partnerstvu. Dobici i gubici trebaju se pravedno raspodijeliti na oba poslovna partnera, kreditora i kreditiranoga. »Uzmi od njihovih imetaka milostinju kojom ćeš ih očistiti (*od grijeha*)« (9,103). Taj kuranski poziv na vršenje socijalnoga pritiska na imućne dovodi danas do aktualiziranja islamskoga nauka o vlasništvu. Posebnu mjesnu vrijednost on ima u tzv. »islamskome socijalizmu«. No taj socijalizam nije prihvaćen bez protivljenja. »Neki suvremenici«, žali se 'Omar Bahā'addīn al-Amīrī, sirijski mislitelj i pjesnik, »promatraju islamski društveni poredak kao socijalistički ili čak komunistički. Na to su zavedeni nekim od njihovih osebujnosti. No u zbiljnosti je islamski socijalni nauk neotuđivi dio islama.«

Kao Božji svjedok, zapravo kao »Vicarius Dei« (*khalīfatallāh*), musliman se osjeća obveznim samo prema Bogu. Učiniti sebe na bilo koji način instrumentom nužnosti i preuzeti na sebe moralne obveze koje nisu zasnovane u Bogu, to bi za njega značilo napuštanje islama. S druge je strane točno da je Muhamed hvalio ona arapska plemena koja su u sušna vremena običavala u zajedničko spremište ostavljati svoju cjelokupnu mukotrpno sakupljenu žetvu kako bi je ravnomjerno raspodijelili svima. »Ja sam jedan od njih«, govorio je, »oni mi pripadaju.« Jedan od njegovih povjerenika, Abū Dharr, suprotstavio se gomilanju dobara i zahtijevao je njihovu podjelu siromašnima. Svoj je postupak opravdavao kuranskim argumentima. Za islam k tomu nije prihvatljiva osjetilno vidljiva, materijalna istina, kakvu u svom praktičnom djelovanju žele recimo komunisti. Pozadina Abū Dharrova zahtjeva je religiozna i humanistička, a ne materijalistička.

Tradicionalni *šerijat* (*sharī'a*: pravni sustav) nije u svom razumijevanju vlasništva lišen proturječnosti. Tako je on u svoj misaoni sustav inkorporirao antičku predodžbu prava, prema kojoj su kao v. u obzir mogle doći ne samo stvarne vrijednosti, nego i ljudi i njihove sposobnosti (ropstvo). To se razumijevanje vlasništva ne može ni na koji način dovesti u suglasje s naukom da je čovjek Božji predstavnik na zemlji. U provedbi prava raspolaganja i korištenja musliman je na dvostruk način vezan za religiozne zapovijedi: za zapovijed pravednosti i – barem u unutarreligioznom području – za zapovijed bratstva. Ropstvo je bila silna zajednička čovjekova zabluda, u kojoj su sudjelovale i religije.

Lit.: *Al-Mudjtama' al-Islamī wa'l-tayyārāt al-mu'āsira = Islamsko društvo i suvremena strujanja*, Beirut 1968, 52–53.

S. BALIĆ

VRIJEME

1. židovski

a) »A sedmoga dana je počinak posvećen NJEMU, Bogu tvojemu.« Šabatna (subotna) zapovijed i zapovijed poštovanja roditelja ne razlikuju se samo svojim pozitivnim oblikovanjem od drugih rečenica u »Deset zapovijedi« (Izl 34,28); one same govore i o vremenu i time samo v. uključuju u Izraelov temeljni zakon. Šabatna zapovijed ubraja se u prvi dio Deset zapovijedi, koji život naroda temelji na vlasti Božjoj (20,3–11); ona raščlanjuje v. u

zatvoreni slijed tjedana u godini: »Sjeti se da svetkuješ dan subotnji. Šest dana radi i obavljaj sav svoj posao. A sedmoga dana je počinak posvećen NJEMU, Bogu tvojemu« (Izl 20,8–10). Šabat se vraća na stvaranje svijeta (redak 11); svetkovanjem svakoga sedmog dana šabat osigurava jednakomjernost godine. Druga verzija šabatne zapovijedi navodi drukčiji motiv od zapovijedi s početka stvaranja: »Sjeti se da si i ti bio rob u zemlji egipatskoj i da te odande izbavio ON, Bog tvoj, rukom jakom i ispruženom mišicom. Zato ti je zapovjedio ON, Bog tvoj, da držiš dan subotnji« (Pnz 5,15). Analogno tomu mudraci su tražili da se u svakom *Kidušu* – molitvi veličanja nad čašom vina radi veličanja šabata i blagdana – spominje i oslobađanje iz sužanjstva: »Svetkovanjem toga dana čovjek se sjeća izlaska iz Egipta« (b Pesahim 117b). Majmonid je (1135–1204) naglašavao dvostruki razlog šabata (*More nevuhim* /Vodič pokolebanima/, II,31); no Nahmanid (1195–1270) prepoznao je vezu: »Šabat je spomenik izlasku iz Egipta, a izlazak iz Egipta spomenik je šabatu« (Komentar Petoknjižja u vezi s Pnz 5,15). Stvoritelj svijeta je onaj kojega je Izrael u svojoj povijesti doživio kao izbavitelja iz Egipta i oslobodiltelja. Bog *u* vremenu potvrđuje svojim čudom Pesaha svoje čudesno djelo početka. Uvijek postojeće, neprekidno »sjećanje na dan počinka« doziva svakog tjedna iznova u svijest stvaranje svijeta i ujedno židovskoga naroda; to svetkovanje svakoga šabata sjećanje je na »vrijeme našega oslobođenja« (usp. večernju molitvu za Pesah s Kidušem). Naprotiv, zapovijed poštovanja roditelja objašnjava odgovornost pojedinca za otvoreni slijed naraštaja u vremenskom trajanju: »da bi ti se produžili dani života na zemlji koju ti dâ ON, Bog tvoj« (Izl 0,12). Kontinuitet kako slijeda svetkovanja šabata tako slijeda tradicije u generacijskoj uzastopnosti osigurava vrijeme židovskoga naroda. On je održavao i razvijao svoju sposobnost sjećanja presudnih događaja iz prošlosti bez koje ne bi postojao. Njegovi učitelji borili su se za očuvanje židovskoga pamćenja protiv prirodnog i svjesnog zaborava: »Kasnije patnje bacaju u zaborav ranije« (b Berahot 13a). U tome im je pomogao u židovski život ugrađeni običaj držanja posebnih blagdana i praznika u židovskoj kalendarskoj godini, kojima Deset zapovijedi nisu dale mjesto osim »dana počinka« koji je vrijedio za sva vremena; njihovo v. nije neovisno, nego je povezano s kretanjima Mjeseca i Sunca.

b) »Deset dana (obraćenja).« Tradicija čuva iskustvo židovske zajednice od potrebe da razlikuje vremena. Prema predajnom židovskom životnom putu (*halaha*) pojedinac ograničava svoje tjelesne potrebe prema određenim vremenima posta (M Joma VIII,1–6; Taanit IV,6 i d.; I,5; II,8 i d.; III,2.4) i »nečistoću« (Red Mišne Toharot) i time se pokorava Božjem gospodstvu do osobnih i intimnih egzistencijskih područja i odnosa: »Ti si Bog moj! U tvojoj je ruci sudbina moja« (= moja vremena) (Ps 31,15 i d.). Podjela svakodnevnih molitvi na vremena ne odgovara samo značenju dnevnih i noćnih vremena za ljude; za njih je dovoljno sučeljavanje jutarnje i večernje molitve. Odredba svakodnevne poslijepodnevne molitve traži oštriju diferencijaciju koju, prema tradiciji, obrazlažu praoci: »Abraham je naredio da se moli jutarnja molitva«; pritom su mudraci objasnili Post 19,27 prema 106,30: »... pa *stajati* nije ništa drugo doli *moliti*«. »Jichak je naredio da se moli poslijepodnevna molitva«; ovdje se tumači sa Ps 102,1: » i *premišljati* nije ništa drugo doli *moliti*«. »Jakov je naredio da se moli večernja molitva«; za objašnjenje Post 28,11 uzima se Jr 7,16; »i *stići* nije ništa drugo osim *moliti*« (b Berahot 26b). Zohar, glavno djelo Kabale sastavljeno kao midraš Petoknjižja, pokazuje prema sudbinama otaca da su oni u molitvi pronašli put k Bogu i time potomstvu ostavili primjer kako se čovjek u različitim vremenima života može približiti Bogu (*Sidra vajece*, Post 28,10 i d.): Abrahamov život treba shvatiti kao dar Božje ljubavi koju održavaju jutarnja molitva. Jichakovi dani završavaju sljepoćom i samoćom; oni upozoravaju na vrijeme »strogog suda« kojemu je prilagođena poslijepodnevna molitva u doba zalaska sunca. »U Boga prodre« (*va-jifga bamakom* Post 28,11) Jakov moleći se za v. noći i susretne dobrostiva Boga. Noć u čovječjem životu je, prema tomu, v. »blagog suda«; ublažavanje suda Božjom ljubavlju rezultira Božjim milosrđem, na koje se odnosi večernja molitva. Budući da međusobni odnos Bog – čovjek obuhvaća cijelog čovjeka, v. ima važnu ulogu i u rabinskim tumačenjima. U njihovim komentarima na Iz 55,6 mudraci razmatraju pitanje vremena u kojima se Bog može naći i

završavaju na »deset dana (obraćenja) od Nove godine do Dana pomirenja« (b Roš hašana 18a). Majmonid je podučavao da se »Bog u neka vremena vidi, a u druga ne vidi; da se u neka vremena čuje, a u druga ne čuje; da je u neka vremena dostižan, a u druga nije; da se može naći, a drugi put ne može; da je katkada blizu, a katkada nije« (Mišne Tora, Hilhot tešuva II,6). Bog određuje vremena u kojima se pokazuje ljudima i ona u kojima od njih skriva svoje lice.

Lit.: *Encyclopaedia Judaica,* ¹1978, 5, 1374–88; 15, 1142 i d.; P. P. Grünewald, *Im ewigen Kreis. Zum jüdischen Kalenderjahr,* 1980; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen,* 1980, 24 i d., 99 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Za čovjeka v. nije samo trajanje nekog događaja koje se može izmjeriti tehničkim metodama nego kvaliteta doživljaja, jer se isti događaj danju doživljava drugačije nego noću, drugačije ljeti nego zimi, drugačije u mladosti nego u starosti. I satovi dana imaju svoje različito isijavanje, jer jutro stavlja čovjeka u drugačiju situaciju nego večer. Zato se od starine razlikuje v. za kult, posebno v. spasenja, npr. blagdani i manje spasenjski ispunjeno v., npr. radni dani. To također vrijedi i za kršćanske zajednice i njihova bogoslužna okupljanja koja su raščlanjena u različite sate i vremena (blagdani, kalendar). Za čovjeka vjernika čitavo v. leži u Božjoj ruci. Za njega je kvaliteta vremena obilježena Božjom blizinom koja se može iskusiti. Gdje je Krist, tu je »punina vremena« (Gal 4,4) tu su »posljednja vremena« (1 Kor 10,11). U mitskom mišljenju pravo spasenjsko v. leži na početku, u događaju postanka, tako da se taj početak mora ponovo uspostaviti. Za kršćansku zajednicu sadašnje je v. već ispunjeno spasenjem, jer je u Kristu već započelo kraljevstvo Božje, svršetak već djeluje u vremenu. Biblijsko razumijevanje vremena, koje leži u osnovi kršćanskog bogoštovlja, ne razlikuje vremenske etape, ni prošlost, ni sadašnjost, ni budućnost, jer prošlo nije nestalo, budućnost nije jako udaljena pa je sve djelotvorno u sadašnjosti. Stoga kršćanska zajednica slavi Boga i zbog njegova spasenjskog djelovanja za svoj narod u prošlosti koje je djelotvorno u sadašnjosti i za budućnost.Tako sjećanje na spasenjsko djelovanje stvara istinsku sadašnjost ako je v. povijesno-spasenjski određeno kao »već« i »još ne«.

Iskustvo vremena, koje ima čovjek tehniciziranog industrijskog društva, u svakom je slučaju drugačije od iskustva ranijih generacija. Sve više se v. sastoji od jedinica istoga oblika tako da su često stavljene izvan snage uobičajene vremenske strukture koje su kozmički obilježene godišnjim dobima, tradicionalnim blagdanima i blagdanskim vremenima. Tako se osobito može zapaziti osjetni gubitak značenja liturgijske godine s njezinim blagdanima i vremenima: slavljenje nedjelje »kao prvoga dana u tjednu« ugroženo je građanskim »vikendom«, ostali blagdani u svom oblikovanju predstavljaju probleme u zajednicama, jer je veliki dio članova zajednice na putovanjima itd. Središnji sadržaj liturgijskog slavljenja je povijest spasenja koja je uvijek utvrđena spasenjskim događajima koji su se dogodili ili su obećani. Taj okvirni odnos daje tijeku vremena smisao i usmjerenje koje se ne može preokrenuti i u koje se uključuju sve faze i događaji života kako pojedinaca tako zajednice i čovječanstva. Time oni dobivaju svoju kvalitetu iz susreta s Bogom po Kristu u zajedništvu Duha Svetoga »dok ponovo ne dođe Gospodin«. Jer je vječni Bog nazočan u ovom vremenu, sve je nazočno što je on učinio i obećao. Budući da je Krist uzašao Bogu i susreće nas u ovom vremenu, događa se uprisutnjenost njegova spasenjskog djela u našem vremenu. Kako je Duh Sveti prostor susreta s Bogom, u njemu se događa Božja prisutnost u zajednici, u riječi i u sakramentu kao predujam dokidanja vremena i povijesti u njihovu ispunjenju.

Lit.: H. B. Meyer, Zeit und Gottesdienst, u: *Liturgisches Jahrbuch* 31 (1981), 193–213; H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I (*Gottesdienst der Kirche 5*), Regensburg 1983, 16–25. K. RICHTER

3. islamski

V. je jednodimenzionalni kontinuum prolaznih stvari i događaja. Kao što se kaže u Kuranu, »ostaje samo lice tvojega Gospodara, Preuzvišenoga i Dobrostivoga«. Samo Bog traje između bespočetne i beskrajne vječnosti (*mina al-azal ila'l-abad*). Sve što pripada njegovu biću bezvremeno je i neprolazno. Nasuprot tomu, čovjek i priroda uvezani su u v.; to je

jedna od najvećih čovjekovih slabosti (→ Smrt). U islamu se kao → materijalizam doživljava ona filozofija koja pogonsku snagu vidi u prirodnome događanju. Pretjerano vrednovanje vremena, koje su predislamski Arapi doživljavali kao *fatum*, predstavljalo je u prvom razdoblju islama granicu produbljivanju vjere. I stoga ih Kuran kori: »A oni vele: 'Imamo ovozemni život. (*U njemu*) umiremo i živimo i samo v. (*tijek vremena*) nas uništava (*usmrćuje*)'« (45,24).

Lit.: EI², engl. izd. 2/1965, 94/95 (natuknica: Dakhr).

S. BALIĆ

VRLINA/KREPOST

1. židovski

a) »Jer svih Deset zapovijedi... vode... prema... vrlinama.« Područja primjene grčkoga pojma *areté* (»odlika«) ne poklapaju se sa stvarnim iskustvima u hebrejskoj Bibliji; stoga ona ne poznaje posebnu riječ za »vrlinu«. U Septuaginti su ipak razni izrazi iz hebrejske Biblije prevedeni kao »v.«, npr. pohvala Božjega djela (Izl 15,11; Iz 42,8.12; 43,21; 63,7) ili »veličanstvo« (Hab 3,3; Zah 6,7). Židovstvo je iskoristilo grčki pojam vrline (L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen I*, 1882, 295 i d.; R. Eisler u K. Koretz (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe III*, 4, 1930, 274 i d.; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, ³1948, 34 i d., 113 i d., 213 i d., 310 i d.) za svoje razračunavanje s helenističkim svijetom: približilo ga je uporabi »pravednosti« (Mudr 8,7; 4 Mak 13,24), koja inače samo s drugima, s ukupno četirima kardinalnim vrlinama, čini »cijelu vrlinu« (usp. U.v. Wilamowitz-Moellendorf, op.cit. 310) i opisalo tom riječju vjernost mučenikâ (2 Mak 6,31; 10,28; 4 Mak 7,22; 9, 8.18; 12,15), koji nisu bili samo svjedoci nego su u svojem životu i smrti svjedočili i o Božjem djelovanju. Tu vezu čovjekove naklonosti prema Bogu i ljubavi Božje prema čovjeku, koja mu dopušta da bude sudionikom u njegovoj »physis«, rastumačio je židovsko-grčki filozof Filon Aleksandrijski (oko 20. pr. Kr. do 70. pos. Kr.). Na toj osnovi iznova je interpretirao vrline koje vrijede u stoičkoj etici. Time što je Bog sam »unatoč svim prirodnim zakonima, čovjeku koji mu se približio morao dati dio *physis-a* rezerviranog samo za sebe«, »atribut iz kategorije vrline prenosi se u kategoriju dobra, pa sada čini božanski milosni dar koji onome što je s njim posuđeno daje status nalik na božanski« (Y. Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, 1983, 198). No time što je Filon sa stoičkim obrisima prihvatio u svojoj etici uvjerenje da je za pravu čovjekovu sreću važno samo dobro, tj. v., sagradio je most od grčke etike i njezina sustava od četiri kardinalne vrline (kreposti) do židovske predaje. Pritom je težio za religijskom istinom i nije svjesno tražio grčko-židovsku sintezu. Cilj je, kako je rekao, ukupnog zakonodavstva odgajati čovjeka za vrlinu i time ga dovesti do savršenstva i približiti ga Bogu: »Jer svih deset zapovijedi, svaka zasebno i sve zajedno, vode čovjeka k razumu, pravednosti, pobožnosti i cijelom koru drugih vrlina« (Filon, *De specialibus legibus* IV, 134). Filon je i u Mojsiju vidio sve vrline koje zakonodavac treba imati »prema Božjoj uputi« (*De vita Mosis* II,11); samo stoga mogao je Izraelu i čovječanstvu dati zakone »koji ljudsku dušu ne bi mogli izmisliti bez božanskoga nadahnuća« (*Quod omnis probus liber sit 80*, s tim u vezi Y. Amir, op.cit. 41). Prema Filonovu gledištu, nežidovi prelaskom na židovstvo ne stječu prisno zajedništvo s Abrahamom, »ocem prozelita«, koje nije dano rođenim Židovima: »Sve one, čije su vrline jednake njegovim, Mojsije rado prima«; one koji smatraju da je ispravno zaokrenuti prema pobožnosti, koji su odbili fantastične mitske priče i priključili se nepatvorenoj istini, on »naziva prozelitima, jer su se priključili novoj, bogoljubnoj državi« (*De specialibus legibus* 1,51/2). Na etiku kao bitnu crtu židovske religije upozorio je povjesničar Josip Flavije iz I. stoljeća u svojoj apologiji u kojoj je nastojao opovrgnuti klevete grčkih i rimskih pisaca židovskoga naroda: »Toga Boga moraju svi slušati, a u prakticiranju vrlina trebaju ga štovati; to je, naime, najplemenitije bogoslužje« (*Contra Apionem* II,22).

b) »No Tora se stječe s četrdeset i osam stvari.« U tradicijskoj literaturi nepoznat je posebni termin »v.«. »Mjera dobroga« služila je rabinima da bi upozorili na za njih važan kontekst kako su Božji putevi oni koje čovjek treba tražiti: iskustvo da Bog mjeri dobro (spasenje) u bogatijoj mjeri nego što mjeri kaznu

(zlo; usp. Sifre Br 5,15; Sifra Lev 5,17), postaje istodobno načelo svega ljudskog djelovanja: »Valjda moraš reći da je mjera dobroga (dobrote) veća od mjere kazne« (b Sanhedrin 100a-b; Joma 76a, usp. Mehilta uz Izl 16,14). Ako je kod Platona Sokrat raspravljao sa svojim sugovornicima o tome kako se mogu podučavati vrline (o tome U.v. Wilamowitz-Moellendorf, op.cit. 113 i d., 213 i d.), tako su i rabini smatrali da se Tora, nauk o djelu i odluci, može učiti (Lev 10,11), a svaku njezinu zapovijed kao zahtjev Božji koji pojedinac može shvatiti i usvojiti; on se mora samo truditi da spozna Toru i da u njoj osjeti volju Božju kako bi mogao shvatiti da su Bogu odbojni grijeh i izopačenost, prema temeljnoj opomeni mudracâ: »Drži se daleko od gnusobe i onoga što je na nju slično« (b Hulin 44b; Hala rabati III,17; Avot Rabi Natana pogl. II; Tos. Jevamot IV,7). Put do Tore, razumijevanja Božje upute, može biti dug i težak; no čovjek koji se za njega odlučio i pripremio može kročiti na njega i svladati ga; njemu su mudraci htjeli u tome pomoći otvaranjem kataloga »vrlina« koje su koliko jednostavno toliko i odlučno, naime, kao nešto što se može naučiti i ispuniti, označili samo kao »riječi, stvari« (*devarim*): »No Tora se stječe s četrdeset i osam stvari« (M Avot VI,6). Obećanje je na svršetku toga popisa: »Velika je Tora; jer ona daje život onomu tko je slijedi, u ovom i u budućem svijetu« (ibid. VI,7). Evo nekoliko primjera »stvari« (»v.«) koje preporučuju rabini u vezi s nekim ortodoksnim komentarima: »*Učenje* usmenom nastavom koja se ne može nadomjestiti učenjem iz knjiga. *Pravilno slušanje*: pažljivo slušanje učenika na učiteljevu predavanju. *Određeni izražaj usana*, tj. pamćenje naučenoga od riječi do riječi, i stoga je potrebno često ponavljanje. *Shvaćanje*, tj. pravilno razumijevanje naučenoga, te *mudrost srca*, tj. proradba naučenoga kako bi se naučeno gradivo ne samo pravilno razumjelo nego i moglo primijeniti na drugo... *Radost* u učenju i u postignutim uspjesima... *Priključenje istomišljenicima*, kojemu treba biti cilj razmjena misli o naučenom gradivu. *Učeničke rasprave* kojima se povećava znanje i razjašnjavaju pojmovi i sudovi. *Mirnoća duha*, koja upozorava na temeljitost u učenju i odvraća od brzoga, ali površnog učenja... *Strpljivost* bez srdžbe pri samom učenju te u ophođenju s učiteljem, istomišljenicima i učenicima uvjet je za koji se traži temeljitost u učenju. *Dobrota koja izvire iz srca*, istaknuta v. koja rado priznaje i potiče duhovne prednosti drugih, pa stoga i bez zavisti prihvaća svačije pouke... *On nosi teret sa svojim drugom* kojemu pomaže riječju i djelom, poukom i podučavanjem... *On uči kako bi podučavao, i uči kako bi se izvještio.* Iako već posjeduje veliko znanje, on ga nastoji i proširiti, i radi sebe i kako bi mogao druge podučavati i postupati u skladu s onim što je naučio...« (Izreke otaca, prijevod na njemački i objašnjenja S. Bamberger, 1981, 134–38; usp. I. M. Bunim, *Ethics from Sinai 3*, 1966, 324–61). Palestinsko židovstvo sastavilo je za svoju misijsku djelatnost »Kataloge vrlina i poroka«, u kojima su zainteresirane nežidove poučili o židovskom putu koji vodi u život i poganskom putu u smrt (usp. G. Klein, *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur*, 1909, 94 i d.). »Katalozi vrlina« obuhvaćaju židovsku etiku; njihova najkraća verzija potječe od Hilela (oko 30. pr. Kr. do 10. pos. Kr.): »Što je tebi mrsko, ne čini ni bližnjemu. To je sva Tora, sve drugo je njezino tumačenje. Idi tamo i uči« (b Šabat 31a).

c) »Pobožnost je najveća među njima svima.« Koliko je jako židovska literatura prožeta čudorednim zahtjevima, toliko i upozorava na korijene svake etike; »v.« i čudorednost ne mogu se odvojiti od štovanja Boga. Iako se »poniznost« (*anava*) slavi kao najveća »v.« (b Arahin 16b; Avoda zara 20b), treba je shvatiti iz govornoga konteksta, pa ona nije u proturječju s naukom rabina Pinhasa ben Jaira (oko 200): »Tora vodi strogosti (*zehirut*), strogost predanosti (*serizut*), predanost vodi čistoći, čistoća odvajanju, odvajanje čestitosti, čestitost pobožnosti (dobrota, ljubav: *hasidut*), pobožnost poniznosti, poniznost zaziranju od grijeha, zaziranje od grijeha vodi svetosti, svetost božanskom nadahnuću, božansko nadahnuće oživljavanju mrtvih (moći za oživljavanje mrtvih). Pobožnost je najveća među njima svima« (Avoda zara 20b). Samo iz odnosa s Bogom raste snaga pripadnosti »potlačenima koji ne tlače«, »koji slušaju omalovažavanje a ne uzvraćaju ga, koji iz ljubavi (prema Bogu) djeluju i raduju se patnji (kažnjavanju)« (b Šabat 88b; Gitin 36b), koji se u osobnom životu pretrpljenoj nepravdi ne

suprotstavljaju silom: »Tko je popustljiv (prelazi svoje osobine = ne obazire se na svoju volju), prelazi mu se (tj. Bog mu prelazi) preko svih grijeha« (b Megila 28a; Joma 23a), koji se ubrajaju »u progonjene, a ne u progonitelje« (b Bava kama 93a) i »osedlaju se« kad ih bližnji »nazovu magarcem« (ibid. 92b). Oni koji svakoga dana ponavljaju cilj prema kojem idu: »Neka čovjek uvijek bude tajno bogobojazan i neka prizna istinu i neka istinu izgovori u srcu«, ujutro mole: »Neka bude volja tvoja, Vječni, naš Bože i Bože naših otaca, da si nam dopustio da učimo tvoj nauk (Toru) i priključimo se tvojim zapovijedima. Ne dopusti da zapadnemo u grijeh, prijestup i zlodjelo... u napast...« Oni znaju za izvor svoje snage: »Ne oslanjajući se na iskazivanje svoje pobožnosti (dokazivanje), istresamo pred tebe svoje molitve. Oslanjamo se na tvoje veliko milosrđe. Što smo mi, što je naš život, što je naša ljubav, što naša pobožnost, što naša pomoć, što naša snaga, što naša jakost, što da govorimo pred tobom, Vječni, naš Bože i Bože naših otaca!«

D. VETTER

2. kršćanski

V. je odlučnost ili temeljni stav koji proizlazi iz slobodne odluke za ono što je ćudoredno dobro, sa specifičnoga gledišta da se postupa ćudoredno ispravno. Primjerice, pravednost kao v. znači pozitivan ćudoredan stav da se svakomu dade njegovo. Porok kao suprotnost vrlini bila bi odlučnost koja proizlazi iz slobodne odluke za ćudoredno loše, sa specifičnoga gledišta da se čini ćudoredno pogrešno. Obično se govori o vrlini u množini, npr. o vrlinama pravednosti, vjernosti, milosrdnosti, poniznosti, strpljivosti itd. Svim ovim temeljnim stavovima zajedničko je da su proizašli iz slobodne odluke za ćudoredno dobro ili da im u osnovi leži ćudoredno dobra volja ili ćudoredno dobro raspoloženje. Ta odlučnost usmjerena prema samom dobru koja je na djelu u svim pojedinačnim vrlinama mogla bi se označiti kao v. u singularu. Dotična specifičnost posebnih vrlina ne odnosi se na raspoloženje koje leži u osnovi nego samo na opće tipove ćudoredno ispravnog postupanja. Budući da je u svakom pogledu ćudoredno ispravno držati svoju riječ, odlučnost da se to čini, koja proizlazi iz moralnog raspoloženja, s pravom se označava kao v. vjernosti u definiranom smislu. Budući da je u svakom pogledu ćudoredno ispravno pomoći patnicima više nego što se to zakonom zahtijeva, s pravom nazivamo spremnost na to vrlinom milosrdnosti. Prema tomu, sve posebne vrline označavaju posebne aspekte ćudoredno dobre volje ako je ona nužno usmjerena prema ćudoredno ispravnom postupanju na svim pojedinačnim životnim područjima. Znači li temeljno ćudoredno dobro raspoloženje ljubav iz čitavog srca i čitave duše kao u NZ, tada je bez daljnjega razumljivo da Pavao u 1 Kor 13 tumači ono što podrazumijeva pod ljubavlju nabrajanjem njezinih različitih aspekata uz pomoć rječnika vrlina: »Ljubav je strpljiva, ljubav je dobrostiva, ljubav ne zavidi, ne hvasta se, ne oholi se. Nije nepristojna, ne traži svoje, ne razdražuje se, zaboravlja i prašta zlo.« Prema tomu, zato jer je svim pojedinim vrlinama zajedničko jedno ćudoredno temeljno raspoloženje, od antičkog se doba govori o solidarnosti svih vrlina. Upozorit ćemo još posebno na tri stvari. Prvo, bogatstvo našeg rječnika vrlina vodi između ostaloga do toga da se pojedinačne riječi za vrline u svom opisnom značenju često nejasno definirano razlučuju jedne od drugih; njihova značenja prelaze jedno u drugo ili se međusobno brišu. To se odnosi na riječi navedene za ljubav u Pjesmi nad pjesmama, 'čežnja' i 'dobrota'.

Drugo, treba još jednom posebno istaknuti da sve riječi za vrlinu ako same ne označavaju ćudoredni temeljni stav, tada samo navode opće tipove ćudoredno ispravnog ponašanja. Stajati uz zadanu riječ je samo po svakom pravilu ćudoredno ispravno; pa ipak, ima situacija u kojima to može biti fundamentalno pogrešno (npr. stajanje uz zakletvu zadanu Hitleru). Kako je svim riječima za vrlinu svojstven vrlo jak emotivan element značenja, to može dovesti do toga da se nešto, primjerice, izdaje za ćudorednu vjernost (npr. krvnikova služba u koncentracijskom logoru) što nipošto ne zaslužuje taj naziv. Tek kada je određeno ponašanje potvrda za ćudoredno opravdano držanje svoje riječi, zaslužuje naziv 'vjernost'. Primjenjivanje rječnika vrlina i poroka vodi u kontekstu etičkog argumentiranja gotovo sigurno do iznuđenih sudova. Kao što njegova primjena može služiti ćudorednom ohrabrenju i izgrađivanju, može isto tako služiti zavođenju.

Treće, u svakodnevnom se govoru brojna držanja nazivaju 'vrlinama', iako to u definiranom značenju ne zaslužuju, jer se kod njih radi o ćudoredno vrijednosno neutralnim držanjima koja svoj specifično ćudoredan vrijednosni karakter postižu tek stavljanjem u službu bilo dobrom bilo lošom voljom. Te bi se vrline mogle označiti kao sekundarne vrline. U njih se ubrajaju tzv. građanske vrline kao ljubav prema redu, štedljivost, točnost, marljivost, samosvladavanje. Svetac isto tako kao i upropastitelj čovječanstva trebaju u velikoj mjeri samosvladavanje.

Lit.: O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt 1958; J. Pieper, *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München 1964; O. Betz (Hrsg.), *Tugenden für heute*, München 1973; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf ²1980, 299–305.

R. GINTERS

3. islamski

»Onaj koji posjeduje najveću vrlinu jest onaj čija je vjera najsnažnija«, glasi jedna Muhamedova izreka. Prema jednoj drugoj izreci, njegovo poslanje kao Božjega glasnika služi razvijanju vrlina. Dobrota, istinoljubivost, pravednost i darežljivost prema prijatelju i neprijatelju stoje na vrhu ljestvice vrlina. Čistoća duše mora prethoditi cjelokupnom ponašanju vjernika. »Nije dobročinstvo (*u tome*) da okrećete svoje lice prema istoku ili zapadu; dobročinstvo (*čini i ide pravim putem*) tko vjeruje Boga, sudnji dan, meleke, Knjigu i poslanike, koji dijeli imetak, koji mu je drag, rodbini, siročadi, bijednicima, putniku (*bez sredstava*), prosjacima, za otkup robova, (*i onaj*) koji klanja namaz i daje zekat, (*oni*) koji izvršavaju svoja obećanja, koji su strpljivi u nevolji, bolesti i borbi (*s neprijateljem*); to su oni koji su iskreni i to su oni koji su bogobojazni« (2,177).

Poštivanje zabrana ima prvenstvo pred izvršavanjem zapovijedi. Prema hadiskoj literaturi, ćudoređe još posebice obuhvaća sljedeće vrline: postojanost u vjeri, razboritu odlučnost bez grubosti, vjeru poduprtu spoznajom, čežnju za umnažanjem znanja, blagost združenu s ljubavlju, mekoću združenu s dobrim karakterom, osjećaj za gospodarenje u dobrobiti, pouzdanje u nevolji, lišenost gramzivosti, pristojno stjecanje imutka, dobrotu združenu s ustrajnošću, radni polet, odupiranje strastima i milosrđe prema slabijima. Musliman također ne smije učiniti nepravdu onomu koji je ne može trpjeti. On također ne griješi zbog voljene osobe. On brižljivo čuva njemu povjerena dobra. On nije zavidan, ne vrijeđa, ne bježi, pristaje uz istinu, čak i kada se ne priziva za svjedoka. On nikomu ne nadijeva ružne nadimke, moli sa strahopoštovanjem, žuri se u mjesecu posta ramazanu na vrijeme dati socijalni prinos. On čuva dostojanstvo prilikom teških udaraca sudbine, zahvaljuje Bogu u blagostanju i zadovoljan je s onim što mu pripada. On ne poseže za tuđim dobrima; svladava se u uzbuđenju. Štedljivost ga ne odvraća od dobrih djela. On saobraća s drugim ljudima kako bi naučio nešto od njih, razgovara sa svim ljudima kako bi nešto bolje razumio. Ne reagira grubo kada mu se učini nepravda, nego čeka dok mu ne pomogne dragi Bog. »Svjetovna dobra Bog je dao prijatelju i neprijatelju; ali je plemeniti karakter poklonio samo onomu koji Njega ljubi.«

Kao kvintesencija islamske društvene etike često se navodi misao iz jedne propovijedi kalifa Alije: »Nijedan pojedinac nije izgubljen i nijednom narodu neće biti uskraćen uspjeh ako oni svoje temeljne misli i djela grade na pobožnosti i strahopoštovanju pred Bogom kao i na istini i pravednosti. Ne širite pomutnju i razdor među ljudima; poštujte mir i red i pokušajte unapređivati prijateljstvo i jedinstvo! Usredotočite se na zatiranje vlastitih nedjela. Ne slavite nikoga osim Boga i ne osuđujte nikoga osim sebe samih« (Imām 'Alī, *Nahdj al-balāgha*. Navedeno prema: Imam Ali, *Gedanke und Wort*, Teheran oko 1978, 13).

S. BALIĆ

Z

ZAJEDNICA

1. židovski

a) Povezanost Dekaloga (»Deset riječi«, »Deset zapovijedi Božjih« u Izl 34,28; 20,2–17) karakterizira pojedine zapovijedi i zabrane kao »načela života u zajednici pod Božjom vlašću« (M. Buber, *Moses*, ³1966, str. 147). Cilj Dekaloga kao cjeline jest konsolidacija »zajednice pravilima zajednice« (str. 155). Premda se obraća pojedincu, misli na njega kao pripadnika izraelske zajednice. Njezin je postanak i opstanak samo u njezinu odnosu s Bogom od kojega potječe snaga ujedinjenja i koji u životu zajednice želi da ga konkretnim ostvarenjem svakoga čovjeka u Izraelu priznaju kao vladara oslobodiltelja (Izl 19,4–6). Ako shvaćamo pojedina načela u cjelini temeljnih pravila (20,2–17), razabiremo zajednicu čije postojanje nije izdvojeno na »religijska« i »etička« područja, štoviše, ona treba postojati kao religijsko-etička cjelina; jer religijsko (»vjera«) i etičko (djelo) samo su dvije strane istog odnosa prema Bogu. Svetost koja se tražila od Izraela i za kojom je on težio (Lev 19,2; 11,44) može se ostvariti samo kao z. s Bogom i istodobno kao z. među ljudima: »Činiti dobro znači ispuniti svijet Bogom; Bogu uistinu služiti znači uvući ga potpuno u život« (M. Buber, Der heilige Weg, u: *Reden über das Judentum*, ²1932, 143–97, 149). Iz toga jasno proizlazi da z. židovskoga naroda ne nalazi ono što je povezuje u zajedničkim interesima i osjećajima, nego u svojem odnosu s Bogom, koji treba povijesno aktualizirati, u istoj tradiciji i poslanju, u istoj sudbini. Svoju zadaću, za koju ju je Bog izabrao da bude: »...predraga svojina mimo sve narode... kraljevstvo svećenikā, narod svet« (Izl 19,5 i d.), ispunit će tek kad uspostavi pravedan poredak, koji je Bog odredio, i time ostvari samoga Boga u svijetu. Svojom posvećenošću, putem prema Bogu, čovječanstvo treba prepoznati svoje pravo odredenje, postati z. s cijelim stvorenim svijetom, baš zato što je ona taj stvoreni svijet (s tim u vezi M. Buber, Wie kann Gemeinschaft werden?, u: *Kampf um Israel. Reden und Schriften*, 1921–32, 1933, 252–80).

b) U povijesnoj realnosti pojedinci bivaju svjesni činjenice kako su nedostatno proživjeli židovsku zajednicu i njezin cilj. No, u svakom minjanu, posvuda na svijetu, kada se pred Bogom skupi taj najmanji broj molitelja koji pripadaju jednoj zajednici, općini (Br 14,27; b Berahot 21b; Megila 23b; M IV,3; I,3), i kada se ta desetorica zajedno obraćaju Bogu i zajednički jedan drugomu priopćuju riječ Božju, čežnja za zajednicom poprima životni oblik. Usvajanjem stila u prvom licu množine, u kojem su oblikovane molitve, pojedinac jasno doziva u svijest i svoju egzistenciju ukorijenjenu u zajednici židovskoga naroda i svoje zauzimanje za nju pred Bogom. Pritom sluša Hilelovu opomenu: »Ne odvajaj se od zajednice« (M Avot II,4) koju su izricali i drugi učenjaci: »Samuel je rekao: Neka se čovjek nikada ne isključi iz zajednice« (b Berahot 49b). Prema rabinskom učenju, z. treba biti zajedništvo, za volju Božju, srodnih duša: »Svi koji se trude za zajednicu, neka se trude za nju za volju Neba (tj. Boga)« (M Avot II,2), koje će čovjeku stvoriti *cedaku* (»pravednost«, dokazivanje dobročinstvom): »On (Hilel) još kaže: Ako nisam za sebe (tj. ako ni za sebe ne steknem zasluge), tko je za mene? I ako sam samo za sebe (tj. ako samo za sebe, a ne za druge težim za savršenstvom), što sam ja? I ako ne sada, kada onda? (tj. možda ti to poslije neće biti moguće; stoga nemoj odgoditi dobro djelo!)« (ibid. I,14).

c) U talmudskoj literaturi stalno se citira stara rečenica radi obrazloženja socijalne odgovornosti: »Svi Izraelci jamče jedan za drugoga«

(Sifra uz Lev 26,37, usp. b Sanhedrin 27b; Šavuot 39a: Roš ha-šana 29a; Šir ha-širim I,3; Jalkut uz Izr 6,1). Stari tumači upotrebljavali su pravni izraz solidarno jamstvo (arebut) kako bi objasnili Izraelovo odredenje za životni savez: zaključili su saveznički odnos o religijsko-etičkom jedinstvu naroda (Izl 24,3 i d.), u kojem svi članovi žive više-manje kao solidarni dužnici i svaki se pojedinac pred Bogom zauzima za drugoga i kao dužnik i kao jamac u dugovnoj obvezi: »Abraham, Izak i Jakov bili su jamci Izraela«, a »Naša djeca naši su jamci« pred Bogom, koji se predstavlja kao vjerovnik, koji traži odgovarajuće jamce za zaštitu svojega Saveza (homilijski midraš Tanhuma uz Post 44,18). Rabini su obrađivali zajedništvo kao solidarno jamstvo, posebice u dva aspekta: prema jednomu, zbog propusta jednoga jedinog čovjeka na odgovornost se poziva cijela z.; kako bi potkrijepili to gledište, tumače Lev 26,37 na ovaj način: »Spoticat ćete se jedan o drugoga«; »pojedinac zbog grijeha svojega brata; to uči da su oni svi odgovorni jedni za druge! – To jest, ako su jedan drugoga mogli zaštititi, a to su propustili« (b Sanhedrin 27b); prema drugomu, pojedinac je obvezan sve pripadnike židovske zajednice odvraćati od propusta i uputiti ih na put Božji: »Tko mnoge (tj. cjelinu) vodi k pravednosti, neće zgriješiti (usp. Joma 87a); no, tko mnoge navede na grijeh, njemu se neće pružiti prilika za obraćenje« (M Avot V,18). O učenjaku se kaže: »Sav teret zajednice leži na njemu. Ako on vidi da jedan nad drugim vrši nasilje ili krši zakon, a on se ne brani, bit će kažnjen« (Šemot raba XXVII, 18,1). Zamisao o jamstvu održala je u židovstvu spremnost da se svim silama skrbe za opće dobro i da ga revno čine za druge: »Rabi Jeremija je poučavao... Tko se bavi stvarima korisnim za sve, izvršio je religijsku zapovijed« (j Berahot V,1); »Tko navede bližnjega da obavi bogougodnu radnju, Pismo će mu pripisati u dobro kao da ju je sam obavio« (b Sanhedrin 99b); »Ako ne poslušate molbu naroda, odgovorni ste za njegova zlodjela« (Debarim raba I,1,13).

d) Stoga židovska z., koju njezina predaja poziva na uzajamnu odgovornost, od davnih vremena nije bratsku ljubav prema ljudima nikada shvaćala samo kao privatnu obvezu nego i kao sveukupnu zadaću zajednice, pa zato ima dugu povijest socijalnih institucija: »Dvije prostorije bile su u Hramu... U prostoriju šutljivih tankoćutni su ljudi (u strahu od grijeha) ostavljali potajno darove, a od njih su se uzdržavali potrebiti... tajno. U prostoriju s alatom ubacivao je svatko alat koji je htio pokloniti«; rizničari su prodavali onaj alat koji nisu mogli uporabiti za popravke u Hramu i doznačivali »utržak prostoriji za hramsku riznicu« radi pomoći siromašnima (M Šekalim V,6); »U gradu u kojem nedostaje sljedećih deset stvari, ne smije stanovati ni jedan pismoznanac:... javna blagajna za siromašne čije će priloge ubirati dvojica (predstojnika) i trojica raspodjeljivati« (b Sanhedrin 17b). »Svatko je morao za javne zadaće dati svoj doprinos: ako je netko imao tridesetodnevnu dozvolu boravka, morao je davati za pučku prehranu; nakon tri mjeseca za sirotinjsku blagajnu, nakon šest mjeseci za odjeću (siromašnih), nakon devet mjeseci za pogreb (potrebitih), a nakon dvanaest za sve socijalne ustanove u gradu« (b Bava batra 8a, usp. Majmonid, Mišne Tora, Hilhot matenot anijim IX,12; Josef Karo, Šulhan aruh, Jore Dea 25b).

e) Obveza židovske solidarnosti nije ograničena na židovski narod: »Neka se hrani nežidovska sirotinja sa sirotinjom Jisraela, neka se posjećuju nežidovski bolesnici s bolesnicima Jisraela i neka se nežidovski mrtvi pokapaju s mrtvima Jisraela, radi mira« (b Gitin 61a), pa i »ožalošćene Jisraela treba utješiti kao i nežidovske ožalošćene«... »radi mira« (J Demaj IV,3). U nastojanjima za socijalni mir z. židovskoga naroda shvaća ozbiljno jednakost svih ljudi pred Bogom i poštovanje ljudskoga dostojanstva. U socijalnim djelatnostima židovske zajednice ljudi se pretvaraju u ljudske zajednice jednoga Stvoritelja.

Lit.: *Die Lehren des Judentums I*, ³1928, 411–16; 3, 1929, 233–63; *Jüdisches Lexikon I*, 1927/82, 463–65; II, 959–1000; *Encyclopaedia Judaica 5*, ⁴1978, 808–53; 893–96; C. G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1974, 63.255 351; A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 1980, 318–27; P. Navè Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, 1982, 70–74. D. VETTER

2. kršćanski

a) Iako riječ zajedništvo u običnom govoru uživa neprekidnu popularnost, od svoje je novije povijesti kao pojam opterećena tako izvanrednom višeznačnošću, a istodobno i emocionalnim nabojem, da se u kontekstu duhov-

ne znanosti, a pogotovo društvenih znanosti, upotrebljava još samo vrlo suzdržano. U posljednja dva stoljeća ovaj razvoj nije bio bez utjecaja na tijek ekleziologije. To se npr. pokazuje u činjenici da se Crkva preobražava kao ona društvena tvorevina u kojoj, za razliku od okoline, doživljene kao otuđenje i bezimenost, svoje ispunjenje nalazi romantična čežnja za stanjem u kojem su ljudi jedni s drugima u bogatim zajedničkim odnosima. U unutarcrkvenom kontekstu pojam zajedništva mora dosta često trpjeti kako bi se razlučili unutarnji sukobi i polarizacije. Zato teološka primjena te kategorije mora između ostaloga biti svjesna i ideoloških konotacija.

b) Najkasnije od Aristotela, naširoko u zapadnoj filozofskoj tradiciji, neosporna je tvrdnja da čovjek kao pojedinačno biće ne može stići do samoga sebe. Pa ipak, jedno točnije shvaćanje odnosa između pojedinca i zajedništva uvijek je iznova zadavalo probleme. Osobito raspad tradicionalnoga društvenog poretka na početku novoga vijeka i zajedno s time obrat iz kozmocentričnosti u antropocentričnost uveli su iskustvo subjektivnosti subjekta koje je katkada stavljalo u pozadinu društveni značaj čovjekove egzistencije. Povijest teologije u novom vijeku dokazuje kako se teološka refleksija teško muči kako bi se uklopila u ovu novu polazišnu situaciju antropološkog samorazumijevanja i kako ne bi samo ponavljala slike o čovjeku i društvene oblike koji su prethodili novom vijeku. S time su dobrim dijelom povezane konfesionalne razlike. Nije slučajno da protestantska tradicija visoko vrednuje načelo subjektivnosti, dok se u Rimokatoličkoj crkvi sve do Drugoga vatikanskoga koncila jednostrano naglašavalo institucionalno stanovište.

c) Ako polazimo od analize temeljnog ustrojstva čovjekove egzistencije kao pozadinom, proizlazi sljedeća mogućnost teološkog određenja intersubjektivnosti: Dijaloški i hermeneutički usmjerena filozofska polazišta kao i sociološke teorije, prateći fenomenologiju i simbolički interakcionizam, naknadno su izvršili kritiku monoloških shvaćanja stvarnosti te su istaknuli čovjekovu načelnu društvenu upućenost. Oni dopuštaju da se interakcija s drugima shvaća kao konstitutivna za nastanak vlastitog Ja. Tako se postavlja pitanje o ustrojstvu neke interakcije u kojoj sudjelovatelji jedan drugomu omogućuju njegovo vlastito Ja. Očigledno se partneri moraju pritom tako ponašati jedni prema drugima da se uzajamno priznaju u svojoj slobodi i konačnosti te da se ne zloupotrebljavaju u vlastite svrhe. Ovdje je teološka refleksija utoliko od pomoći ukoliko pita o stvarnosti koja se u jednoj takvoj interakciji, ako se ona radikalno izvršava, otvara i nju tek omogućuje. Ona pokazuje da se pritom poseže za Bogom kao apsolutnom slobodom i ljubavi i kojega se spoznaje kao onoga koji oslobađa konačnu slobodu. Temeljno ustrojstvo ljudske egzistencije dobiva time dublju utemeljenost i tumačenje: Konačni čovjek zna da ga je pozvao Bog koji omogućuje i nosi onaj način interakcije u kojem ne gubi nego dobiva svoju osobnu jedinstvenost. Kristologija (Božje samopriopćavanje u drugome) i učenje o Trojstvu (Bog kao beskrajno relacijsko bogatstvo ljubavi) teološki su razvoji te misli.

Kao sažetak proizlazi da se teološki gledano čovjekova personalnost i socijalnost uzajamno uvjetuju i otvaraju: »Pravi čovjek nije pojedinac zatvoren u sebe nego otvorena, relacijama bogata osoba; prava čovjekova subjektivnost je ... 'Ja' koje sebe prima i ostvaruje kroz 'Ti' u strogo uzajamnoj intersubjektivnosti. Još točnije: Tako kao što je Isus spoznavao Boga kao ljubav prema drugomu koji je stranac, siromah i grešnik, a sebe shvaćao polazeći od njega, tako se kršćanska egzistencija po svom duhu pokazuje u spremnosti i sposobnosti da se odredi polazeći od bližnjega, pa i neprijatelja – i to naočigled svoje smrtnosti, svoje krivnje, svog neprijateljstva« (G. Fuchs).

d) Crkva je kao zajedništvo vjernika pozvana i ovlaštena znakovito ostvarivati tu vrstu međusobnog ophođenja (univerzalna solidarnost) i druge na to poticati. U formulaciji »općinstvo svetih« (lat. communio sanctorum) prihvaćen je počam od V. stoljeća pojam zajedništva u Apostolsko vjerovanje. U ovom je nazivu zadržan odnos napetosti koji je za Crkvu konstitutivan: na jednoj strani communio kao objektivna prethodna datost (sudjelovanje u prethodno danom »sancta«), a s druge strane subjektivno ustrojstvo ove communio (»sancti« kao zajedništvo). Crkva živi kao zajedništvo vjernika, a to je više od aktualnog skupa pobožnih pojedinaca; no ona nije anoniman kolektivni subjekt nego živi kao zajedništvo od pojedinih

vjernika. Ova višestrukost u jedinstvu dolazi do izražaja u koncilijarnoj strukturi Crkve. Ako se ona bude protegnula na mjesno ostvarivanje Crkve, to će značiti sudjelovanje svih karizmi u izgradnji zajednice. Izvor i temeljno zbivanje toga je bogoslužna z. kao konkretni koncilijarni proces u kojem se »međusobno priopćavaju pluralnost mnogih darova i zajedništvo Tijela Kristova, proturječnost ljudskog shvaćanja i jedinstvo evanđelja« (W. Huber). Protegnuta na daljnje crkvene razine sve do ekumene ta višestrukost znači zajedništvo među zajednicama i crkvama, znači biti u univerzalnoj komunikaciji. Tako se Crkva ostvaruje kao živo zajedništvo ljudi koji se onkraj svih ograda rasa, klasa i jezika prihvaćaju kao Isusovi prijatelji.

Analogno ustrojstvu ja-identiteta kod pojedinca, za Crkvu vrijedi to da ona ne može učvrstiti svoj identitet na pojedinim nepromjenljivim obilježjima, nego da do njega dolazi samo ako neprestano prelazi svoje institucionalne granice u smjeru drugih. Samo tako ispunjava ono za što je određena. U osvjedočenom skladu s Isusovim djelovanjem i Isusovom mukom zajedništvo vjernika živi i trpi s ljudima, prakticirajući solidarnost, ne da bi je primilo kao probitak nego da bi je trošilo zajedno s od Boga ljubljenima, siromašnima i prikraćenima. Ona je »Crkva za druge« (D. Bonhoeffer) koja u interakciji s drugima pušta da je se oni najdublje tiču i da sebe mijenja.

e) U svom realnom obliku Crkva pokazuje elemente svih oblika suživota ljudi od skupine do organizacije. Svođenje na samo jedan aspekt teško može odgovarati zahtjevima složeno strukturirane okoline. Pa ipak, prijeti opasnost da Crkva jednostavno kopira tamo provjerene strukturne obrasce. Nasuprot tomu, i dalje joj je naloženo da svaki put nade onaj društveni oblik koji čini vidljivim nešto od ozračja koje nastaje kad Bog ljude »poziva u zajedništvo sa svojim Sinom« (1 Kor 1,9).

Lit.: M. Riedel, Gesellschaft - Gemeinschaft, u: O. Brunner u. a. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1974; H. Peukert, Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit, u: H. Vorgrimler (Hrsg.), *Wagnis Theologie*, Freiburg 1979, 274–283; G. Fuchs: Gott ist Liebe. Die Trinitätslehre als Inbegriff christlicher Glaubenserfahrung, u: rhs 24 (1981) 1–15; M. Kehl, Kirche in der Sorge um ihre Identität oder Kirche für die anderen?, u: LS 32 (1981) 57–65; W. Huber, *Kirche*, Stuttgart 1979.

N. METTE

3. islamski

Ono što musliman ima u vidu kao ideal društvene težnje nije toliko država koliko je to svjetska z. vjernika (*uma: umma*). Vjera u jednoga Boga, Stvoritelja svih ljudi, Najmilostivijega, predstavlja ono duhovno i emocionalno susretište i uporište, u kojemu se nalazi dovoljno sigurnosti za međusobnu pravednost i za ozbiljenje društva bez nasilja. U tom se smislu smjera na bratstvo među vjernicima. Ali se i svi drugi ljudi promatraju kao nositelji prirodnih prava, kao primatelji posebne ljudske časti i kao predstavnici Boga na zemlji. Tako se u Kuranu kaže: »Mi smo Adamovoj djeci ukazali čast«. Najvažniji oblik islamske pobožnosti stavlja čovjeka u središte zemaljskoga htijenja vjerske zajednice.

Uma za muslimana znači više od puke religiozne zajednice. U njoj je sadržan i jedan dio nacionalnosti. Nije nikakvo čudo što su se neki narodi na temelju svoje pripadnosti islamu oblikovali u nacije, premda ih isti jezik i isto podrijetlo povezuje sa susjedima. Kuran naučava da su svi ljudi međusobno braća. Da se ta misao ne odnosi na sve ljude, to svoj dobar razlog ima u tome da su oni koji poriču Boga lišeni one etičke podloge, na kojoj se jedino može izgraditi odnos istinskoga povjerenja a time i bratstvo: oni su naime lišeni predanosti Bogu kao vječnoj i obvezujućoj vrijednosti.

Jednakost ljudi bez obzira na rasu i naciju snažno je naglašeno u islamu. Otuda zahtjev za maksimalnom međunarodnom solidarnošću i spremnošću za pomoć. Pojam društvenoga poretka u islamu izgleda otprilike ovako: Svi su ljudi jednaki – Arapi kao i nearapi, muškarci kao i žene. Oni su stvoreni po jednom te istom principu. U Kuranu se kaže: »Mi smo vas učinili narodima i plemenima kako bi svatko poznavao svakoga. Najplemenitiji među vama je onaj koji je u Božjim očima najpobožniji«. Drugim riječima: Svaki je čovjek plemenit, svatko ima svoje dostojanstvo; graduiranje slijedi po mjerilu čiste pobožnosti.

Bratstvo je u islamu izraz ljudskoga zajedništva. Ono ne smije ostati puka misaona tvorevina. Musliman teži da je učini oblikujućim elementom svoje društveno-praktične svakodnevice. Muhamed je govorio: »Kada dva čovjeka jurnu jedan na drugoga mačem, tada

obojica odlaze u pakao: ubojica i ubijeni«. Kada se prigovorilo: »To vrijedi za ubojicu, Božji poslaniče, ali kako i za ubijenoga?«, on je odgovorio: »Zato što je i on imao namjeru da ubije drugoga«. Čovječnost vodi popustljivosti, tolerantnosti i poštovanju tuđega stajališta. Upravo su te tri vrline one koje omogućavaju mirni slijed četiri različite pravne škole u sunitskom islamu. Roger Garaudy vidi u međusobnoj snošljivosti islamskih pravnih škola primjer za budući odnos svjetskih religija.

Za unutarnje odnose u islamskoj zajednici karakteristične su živost religioznih veza i moć socijalne stege. Izvornoj zajednici ume pripadali su izvorno i nemuslimani. Tako poredak zajednice u Medini, koji je skicirao Muhamed, izričito ustvrduje da umi pripadaju i Židovi koji žive u gradu. Kasnije je ipak iskristalizirana suprotnost prema sljedbenicima Biblije (*ahl al-Kitāb*): Od tada nositelji i oblikovatelji ume ostaju samo pristaše islama.

Lit.: natuknica: *Umma*, u: HI, Leiden 1941, 762–764.

S. BALIĆ

ZAKON

1. židovski

a) Pravilnik života i putokaz: »Z.« je prijevod grčke riječi *nomos* kojom je u Septuaginti preveden taj izraz iz hebrejske Biblije: Tora, »uputa«, »z.«, »učenje« Božje (Lev 10,11), ali s tim pojmom ne susrećemo se samo u zahtjevima i propisima, nego i u narativnim i mudrosnim dijelovima Biblije, koji u cijelosti čine životna pravila koja je Bog dao tek Izraelu. Stoga je taj izraz neprimjeren, pa se židovstvo lako može pogrešno protumačiti u pogrdnom smislu kao »puka religija zakona«. Na razumijevanje Tore u židovstvu poslije progonstva odlučno su utjecale neke predodžbe: Tora je pravilnik života za vlastiti narod (Izl 19,5) koji je Bog izabrao i odredio ga za svoj Savez (Pnz 27,9 i d.), i putokaz kojim će ga Bog voditi sigurno i paziti da ne skrene s puta životnog saveza (5,29 i d.). Mojsije prenosi Božje zapovijeđene zakone i propise (*hukim* i *mišpatim* 5,28 i d.; 6,1) s proročkom punomoći kao »riječi« Božje (18,15 i d.). Premda stoga u Tori djeluje proročka dinamika, ona je ipak završen spis (31,9), potkrijepljen Mojsijevim autoritetom, koji se čitao narodu i koji je temelj slušanja, poučavanja, učenja i djelovanja (31,11 i d.; 6,6–20 i d.). Svesrdno prigrljena (6,6), Tora se može izvršiti (30,11 i d.). Rabini su proširili taj pojam razlikovanjem (Avot Rabi Natana B29; b Šabat 31a) »pisane« (biblijske) i »usmene« (izrasle iz tradicije) Tore, koja je naposljetku dokumentirana u talmudskoj literaturi. Oni primjenjuju plural Torot (Post 26,5) na oba ogranka božanske objave, koje zajedno pripisuju Mojsijevu primitku na brdu Sinaju (b Joma 28b, usp. M Avot I,1), a svoje tumačenje dvostruke Tore opravdavaju riječju »pisati« i izričajem »kroz usta« u Izl 34,27 (b Gitin 60b; Šemot raba XLVII,34,27).

b) »Bog je stvorio svijet radi Tore«: Višeznačnost Tore izveli su mudraci izjednačavajući je s božanskom mudrošću (Mišle Izr 8,22 i d.). Time je Tora postala sveobuhvatno načelo, prvo djelo prije stvaranja svijeta (Sifre Pnz § 37), prema Rabi Akivi alat »kojim je stvoren svijet« (M Avot III, 15, usp. Sifre Pnz § 48). Kao što umjetnik gleda u svoje crteže, »tako je gledao i Bog u Toru i stvorio svijet; Tora kaže: S 'početkom', a time se podrazumijeva samo Tora, Bog je stvorio svijet« (Berešit raba I,1,1); prema mišljenju jednoga drugog učitelja »Bog je stvorio svijet radi Tore« (ibid. XII,2,4). Svijet postoji samo zato što je Izrael prihvatio Toru, jer »bih inače svijet ponovno pretvorio u pustoš i prazninu« (Šemot raba XLVII,34,27). Neobičan je odnos Boga prema Tori; ona ipak oplemenjuje Izraelov odnos prema Bogu: On ljubi Izrael samo radi Tore: »Da niste prihvatili moju Toru, ne bih vas poznavao niti bih vas udostojao pogledom i izdvojio među drugim narodima« (ibid.); bez Tore Izrael je nalik na sve druge narode (Sifra 112c). Izrael je »lijep« tek ako se drži Tore (Šir ha-širim I,15).

c) »Velika je Tora jer daje život«: Poučne dokumente o pobožnosti povezanoj s Torom u doba drugoga Hrama daju psalmi o Tori (1; 19B; 119). Oni pokazuju različite namjere Tore i odnos ljudi prema njoj: Pobožnik koji se smatra sretnim uživa u Tori Božjoj, pa čitajući je dananoćno izgovara njezine riječi (1,1 i d.). Ona je utjelovljenje pouzdanosti (19,8; 119, 142) i najveće blago (19,11; 119,72). Oni neprestance naglašavaju načine djelovanja Tore koji obnavljaju život – čuda koja iz nje proizlaze i daju život, spašavaju ga, vode i održavaju (19,9 i d.; 119,6.9.17.18 i d., 27 i d.). Ta

Tora nije kruto mjerilo apsolutne, hladne vrijednosti, već je to stvaralačka moć koja daje život i koja se osjeća u neposrednom obraćanju Boga čovjeku (119,72; »Z. usta tvojih«). Stoga je on ne može zaboraviti (119, 61.109. 153), čuva je svim srcem (119,34.44.55) i priznaje: »...kako ljubim Z. tvoj« (119, 97.113), »Z. tvoj moja je naslada« (119, 77.174). Takvu uznositu radost uvijek obilježavaju početak i sredina svakog susreta s Torom. »Veća je Tora od svećenstva i kraljevstva« (M Avot VI,6). Ona nikada nije shvaćena kao svrha same sebe, ali uvijek kao životna pomoć: »Velika je Tora; jer daje život onomu tko je poštuje« (ibid. VI,7). Rabinsko učenje da je šabat predan ljudima, a ne obratno (Mehilta uz Izl 31,13,14), odnosi se na cijelu Toru: Čovjek mora s pomoću nje živjeti, a ne umrijeti (na osnovi Lev 18,5 b Joma 85b; usp. 2 Mak 5,19). Izrael ju je iskusio kao svoj život: kao razlog svojeg opstanka i kao pravi život na ovom svijetu i kao razlog vječnoga života u budućem svijetu (Bemidbar raba XVII,15,2.38). S Torom je došla sloboda u svijet (Berešit raba LIII,21,7); »jer nećeš naći nikoga doista slobodnog kao onoga tko se bavi izučavanjem Tore« (M Avot VI,2).

Lit.: G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, München 1979, 126 i d.; L. Prijs, *Die jüdische Religion*, München 1977, 21 i d. D. VETTER

2. kršćanski

U NZ i u kršćanskoj teologiji pojam zakona ne pripada pretežito juridičkom području čovjekova društvenog poretka. Slično kao u SZ i u ranom židovstvu radi se prije svega o uputama koje vode do ispunjenog života s drugim ljudima i osobito u zajedništvu s Bogom. U novozavjetnoj jezičnoj uporabi pod zakonom se pretežito misli na Mojsijev z. kao sažetak zapovijedi i propisa koji su sadržani u Petoknjižju (npr. Mt 5,17 i d.; 22,36.40; Lk 10,26; Iv 1,17; Dj 15,5; Rim 5,20; 10,5; Gal 3,10). No riječ zakon može se također zajedno s izrazom »proroci« (npr. Iv 1,45; Dj 27,14; Rim 3,21) ili sama (npr. Iv 10,34; Rim 3,19) odnositi na čitavo Sveto pismo.

Isusov stav prema Mojsijevu zakonu i tumačenje toga zakona u ranom židovstvu teško je odrediti. Razlozi su u tome što samo ranoždovsko tumačenje Zakona nije dostatno istraženo i što izvori Isusove predaje još uvijek sadrže gledište svojih autora iz pouskrsnog vremena i iz sve većeg udaljavanja od židovstva. Budući da su za odnos prema Zakonu različite novozavjetne tradicije i autori izvukli različite posljedice iz Isusova pribijanja na križ i uskrsnuća, nema u NZ jedinstvenog shvaćanja Zakona niti jedinstvenog prikaza Isusova odnosa prema Zakonu.

Unatoč metodičkim teškoćama smije se reći da je s porukom o blizini Božjega kraljevstva, koja je u središtu Isusova naviještanja (Mk 1, 15), bilo povezano relativiziranje ranožidovskog shvaćanja Zakona. Isus nipošto nije izjavljivao da je Mojsijev z. nevaljan i zastario. No on je kritizirao i na vrlo autoritativan način oslobađao od svih natruha izvorno izraženu Božju volju u Zakonu (Mt 5 i d: »A ja vam kažem«). U takve riječi koje kritiziraju Z. i kult ubrajaju se npr. Isusove izjave o rastavi braka, o odmazdi i ljubavi prema neprijatelju (Mt 5,31 i d. 38 i d. 43 i d. par. Lk), o obrednoj čistoći (Mk 7,15), o svetkovanju subote (Mk 2,27 i d.), o usredotočenosti Zakona na dvostruku zapovijed ljubavi prema Bogu i prema bližnjemu (Mk 12,28–34) i o ograničenosti štovanja jeruzalemskoga hrama (Mk 14,58). Neki od ovih iskaza usko su povezani s odredenim načinima Isusova ponašanja, npr. s njegovom bespogovornom potporom grešnika (osobito na gozbi Mk 2,15–17; Lk 15) i bolesnika (izlječenja u subotu: Mk 3,1–6; Lk 13,10–17; ozdravljenja gubavih: Mk 1,40. Lk 17,12) kao i npr. s proročkim znakovitim postupkom izgona trgovaca iz Hrama (Mk 11,11–17). Koliko god je teško precizno shvatiti Isusov odnos prema Zakonu, ipak Isusovo smaknuće koje je provelo židovsko rukovodstvo pokazuje da je njegova kritika Zakona i kulture prema shvaćanju odredenih krugova ranog židovstva prelazila okvire dopuštenoga i podnošljivoga.

U *prakršćanskim zajednicama* pitanje o daljnjoj vrijednosti Mojsijeva zakona i njegova tumačenja dobilo je različite odgovore. Dio jeruzalemske prazajednice usmjeravao se i dalje na neproblematičan način prema Zakonu i sudjelovao je na obredu u Hramu (Dj 2,46; 3,1; 21,20). Drugi dio, »heleniști«, izvukli su iz Isusova ponašanja kao i iz njegova smaknuća i svoje vjere u Uskrsnuloga dalekosežne kritičke posljedice u odnosu na Z. Njihov vođa Stjepan bio je zbog svoje kritike Zakona i Hrama

kamenovan (Dj 6 i d.). Njegovi su pristaše bili proganjani i bježali su iz Jeruzalema. Progoniteljima je pripadao Savao/Pavao. Činjenica da je kao Farizej bio gorljivi poklonik Zakona i da je kao takav progonio helenističke judeokršćane (Gal 1,13 i d.; Fil 3,5 i d.) isto tako baca svjetlo na njegov kritički stav prema Zakonu. Od njih je razumljivo potekao i prvi poticaj da se pogani prihvate u zajednicu vjernika, ali da se od njih ne zahtijeva obrezivanje i pridržavanje Zakona (Dj 11,20; Dj 15; Gal 2,22–24).

Nakon što je *Pavao* sam postao kršćanin, bavio se i dalje, kao inače nijedan drugi prokršćanski navjestitelj, problematikom Zakona i neumorno ju je unosio u svoja pisana svjedočanstva. Iako se njegove izjave ne mogu izravno svesti na jednu formulu, ipak je moguće utvrditi sljedeća težišta njegova shvaćanja Zakona: vjerska spoznaja da je Bog Isusa, koji je bio po Zakonu osuđen, uskrsnuo od mrtvih i postavio Gospodarom, vodi do uvjerenja da, ne vršenjem Zakona nego po Božjoj milosti djelatnom vjerom u Isusa Krista, svi ljudi stižu u životno zajedništvo s Bogom (Gal 2,16; 3,10–14; Rim 1,17; 3,20.24 i d.). Time Z. ne prestaje biti božansko utemeljenje (Rim 7,22; 9,4), ali kao *put spasenja* stigao je po Kristu do kraja (Rim 10,4). No etičke upute nadalje zadržavaju vrijednost i za ostvarivanje života iz vjere u Krista, osobito zapovijed ljubavi (Gal 5,14; 6,2; Rim 13,8). Njihova vrijednost, međutim, utvrđuje se samo uz postojano uvažavanje otkupljenog života koji je najprije Bog po Kristu omogućio, a Duh Sveti darovao.

Jakovljeva poslanica sukobljava se s već krivo shvaćenim pavlovskim razumijevanjem Zakona. Kako je u njoj jače stavljen naglasak na vršenje djela (2), ipak vrijedi pripaziti da se i to dogodi pod pretpostavkom spasenja koje je Bog učinio (1,18).

Još u prakršćansko doba nejedinstveno riješena problematika Zakona sa svojim različitim naglascima ima učinak tijekom cjelokupne povijesti teologije i povijesti pobožnosti u kršćanstvu. Naročito od vremena reformacije porasla je svijest o tom problemu zbog teškoće da se teološki odgovorno odredi odnos »Zakona i evanđelja«. Dok je Rimokatolička crkva često bila pod sumnjom da se drži pravednosti po Zakonu i djelima, a, obrnuto, protestantskim se crkvama u tom pogledu prigovaralo nedostatak, dotle sadašnji ekumenski napori vode do uzajamno plodnog razrađivanja tog problema.

Sažetak: Z. u biblijsko-kršćanskoj tradiciji pretežito znači životni naputak koji vodi zajedništvu s Bogom. Isus nije stavio Mojsijev z. izvan snage. No njegovo naviještanje kraljevstva Božjeg temeljito je mijenjalo vrijednosni položaj tog zakona kao i položaj što ga je imalo ranožidovsko tumačenje Zakona. Iz Isusova ponašanja, smaknuća i uskrsnuća u kršćanstvu su izvučene različite posljedice za shvaćanje Zakona. Osobito značenje i doseg ima pavlovsko gledište da presudan put spasenja nije Z. nego Isus Krist.

Lit.: K. Berger/W. Molinski, natuknica: Gesetz, u: *Sacramentum mundi*, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1968, 349–369; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1972; G. Klein/H. Merkel/R. Mau/F. W. Graf, natuknica: Gesetz III-VI, u: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin/New York 1984, 58–126 (Lit.); R. Smend/U. Luz, *Gesetz* (*Biblische Konfrontationen*, Bd. 1015), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981.

A. WEISER

3. islamski

Islam se često definira kao životni put koji se podudara s arhaično shvaćenim zakonom – *šerijatom* (*sharī'a*). Pretvoreno u praksu, takvo shvaćanje islama znači život koji je zapleten u veliku mrežu propisa, zapovijedi, zabrana, preporuka i načina ponašanja – to je jedna šablona života koja odgovara društvenim prilikama u Arabiji iz VII. stoljeća. Ali u cjelokupnoj gradevini islamskoga nauka Z. je u zbilji rangiran na zadnjemu mjestu. Na vrhu je vjera sa svojih šest stavaka, zatim slijedi nauk o dužnostima; na njega se nadovezuje nauk o moralu. U moralnome uzdizanju svojih pristaša Muhamed je vidio glavnu zadaću svoje misije. Z. je odgovarao gorkim nužnostima novoga zajedničkog državnog života koji je nastao u pustinji. Rođenje islama uslijedilo je u Meki opominjanjem, uzdrmavanjem savjesti, jačanjem vjere i oblikovanjem svijesti o odgovornosti. Uz to su došla i kazneno-pravna razmišljanja dvanaest godina kasnije u Medini. Mnoge od starih odredbi šerijata smatraju se prevladanim. Čak je i u kratkome razdoblju života vjerovjesnika sam Kuran ukinuo neke zakonske odredbe iz Kurana. Već je kalif

Omer njegovao fleksibilnije pravosuđe. Tako je on u određenoj historijskoj situaciji odbacivao kaznu odsijecanja ruke koja je bila predviđena za krađu. Islamska filozofija prava stoji na stajalištu da zlo počinjeno u svijetu u punom opsegu treba pogoditi počinitelja zato što se bezuvjetno moraju štititi interesi društva. Otuda prividna strogoća kazni koje su se ponekad doživljavale i kao barbarske. No kazna je u pravilu služila kao primjer i nije izostajao njezin opominjući učinak. Bio je to slučaj s odsijecanjem ruke prilikom teške krađe. Sličan zastrašujući učinak imaju smaknuće ožењenih osoba zbog prijestupa protiv javnoga morala ili bičevanje zbog izvjesnih prijestupa protiv javnoga reda.

Kod kazneno-pravnih odredbi u prvom razdoblju islama u potpunosti se radi o zakonima za iznimnu situaciju. Bilo je potrebno da se novoutemeljena zajednica prevede preko svih litica samougrožavanja i da joj se puritanskom strogošću osigura mjesto u budućnosti. Uvjeti teškoga života u pustinji nisu također dozvoljavali nikakve dugotrajne istražne procedure. U obzir nije moglo doći ni dugotrajno izdržavanje kazne zato što je naprosto nedostajalo sredstava za podizanje kaznenih ustanova. Za nomada, koji ljubi slobodu i koji je uvijek u pokretu, dugogodišnji zatvor predstavljao je nepodnošljivu misao, zapravo pokapanje svih njegovih životnih nada. U tim je okolnostima manje zlo bilo bičevanje, čak i gubitak nekog uda.

Kuranski z. ne temelji se na nepopustljivosti. Suprotno: On apelira na oštećene da budu velikodušni i da praštaju. Poput Biblije i Kuran sadrži pravila i preporuke koje se odnose na historijsku situaciju. Ona stoga zadržavaju svoje mjesto samo kao dokumenti vremena. I u Kuranu se mnogo toga može ograničavati ili iznova objašnjavati.

Strogi kazneni propisi kuranskoga zakona smiju se primjenjivati samo u državi u kojoj je potpuno ispunjena socijalna pravednost. Nepravedni gospodarski sustav nema nikakvo moralno pravo da strogo postupa sa siromašnim prijestupnicima. Islam se ne ograničuje na Z.; on zahtijeva tzv. dijanu (diyāna), tekvu (takwā) i tenezuh (tanazzuh), tj. pobožnost, poniznost i dobrotu srca. Čitave muslimanske zajednice i generacije žive bez medinskoga gradskog prava, što čini prvobitni šerijat. Oni samo na temelju rekla-kazala poznaju stroge biblijske i semitske kaznene zakone. Unatoč tomu, nitko ne sumnja u njihovo muslimanstvo.

Mutezilitski teolog i polihistor koji potječe iz Basre, al-Đahiz (al-Djāhiz, u. 869), izričito je zastupao tezu da medinski z. nije mjerodavan za sadržaj vjere. Tako on o tome piše: »Medinjani, koji su išibali nekoga zbog blagog mirisa po vinu, zaslužuju jednaku kaznu zbog nošenja mješine za koju su tvrdili da je ona možebitno spremnik za vino. Tako bi netko tko ne odobrava njihovu metodu mogao pitati: Zašto oni onda ne bičuju sve one koji inače sa sobom ne nose ništa osim istrumenta brakolomstva?« – »K tomu zapravo ni Medinjani nisu odbacili svoju ljudsku narav«, nastavlja on dalje svoje kritičke primjedbe, »kako bi prihvatili anđeoske vrline. Ako je istinito i pravedno sve što oni kažu, tada bi trebalo izbičevati sve koji posjećuju Ma'badovu, al-Gharidovu i kuće drugih glazbenika i pjevača. Zapravo tamo se navodno pije nabid (nabīd, mošt datulje) koji su Medinjani smatrali vinom. Tamo su na dnevnome redu i dozvoljene i dopustive pjesme. Pjevalo se uz pjesmu glasova, uz svirku gitare, flaute, cimbala i drugih glazbenih instrumenata koji nisu ni zabranjeni niti nedozvoljeni« (Charles Pellat, *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Djāhiz*, Zürich 1967, 89).

Medinska država sa svojim arhaično shvaćenim zakonom bila je uostalom, po mišljenju mnogih muslimana, možda samo uvjetovana vremenom. Ona se uostalom nije nužno morala smatrati idealom koji se svugdje i uvijek morao oponašati.

U medinskom prvom razdoblju islama vrsta kazni »bila je također velikim dijelom ista ona koju je već postavio Mojsijev z. Tako je kazna kamenovanja za brakolomstvo posuđena iz hebrejskoga zakona. Samo je i u tome arapska praksa bila mnogo blaža: Jer kamenovanje se trebalo izvršiti samo prema vlastitom, dobrovoljnom, tri puta ponovljenom priznanju i pritom se krivcu na put nisu postavljale nikakve prepreke ako se htio spasiti bijegom« (A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 543). Kaznene odredbe islamskoga zakona ne spadaju u područje pobožnosti. One imaju sasvim drugačiju mjesnu vrijednost

od moralnih uputa. Izvršavanje ovih zadnjih neizostavno je ako se žcli postati savršenim vjernikom. Izvršenje kazne, nasuprot tomu, predstavlja jedino odgovor na gorku nevolju čovjekove situacije. U svojoj *Ethik der Religionen*, jednom opsežnom priručniku, Carl Heinz Ratschow sasvim ispravno primjećuje da Z. u orijentalnim kulturama igra jedino slugansku i podređenu ulogu. On se najčešće ignorira. »Gdje se ne ignorira, on je često iritirajući i strani čimbenik u procesu prilagodavanja potrebama novoga društva i s njime povezanim predodžbama o svijetu. On se ne cijeni visoko kao *ius* u svim svojim značenjima kod Rimljana, *droit* kod Francuza i *law* u anglosaksonskim zemljama. Z. je instrument države. Država ne može naravno zapovijedati djelo i propust, kao što je zapovijedao *Hamurabi* (*Hammurabi*), kao što je pridržavanje Tore zapovijedao *Nehemija* pa čak i Makabejci« (C. H. Ratschow, *Ethik der Religionen*, Stuttgart 1980, 502).

U svojoj obradi prijestupa krađe i ponašanja vjernika prema otkrivenome lopovu Muhamed al-Gazali (u. 1111), jedan od najuglednijih islamskih teologa, s nekoliko riječi spominje odsijecanje ruke (usp. njegovu knjigu *Ihyā 'ulūm ad-dīn*. Preveo: Hans Wehr, Halle/Saale 1940, 86–91).

Ezoterično i mistično usmjereni islam nikada nije ustrajavao na strogom kažnjavanju prijestupnikâ. Mistika je bila u stanju da se zakonom »hrva za duhovnu vlast nad muslimanima i u toj je borbi često puta ostala pobjednik« (G. Bergsträßer, *Grundzüge des islamischen Rechts*, 1). Propisi koji trebaju regulirati život vjernikâ predstavljaju pomoćna sredstva koja trebaju olakšavati umno uključivanje u društvo i uspostaviti zdrav odnos između Stvoritelja i stvorenja. Oni nisu samima sebi svrha niti je Bog upućen na njih. U Kuranu se svakako kaže: »Bog je odveć bogat da bi potrebovao čovječanstvo«.

Lit.: Said Ramadan, *Das islamische Recht*, Wiesbaden 1980; W. C. Smith, The Concept of Shari'a among some Mutakallimūn. U: *Arabich und Islamic Studies in honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden 1965; S. Balić, *Ruf vom Minarett*, Hamburg 1984, 178–192. S. BALIĆ

ZAKONI PREHRANE

1. židovski

a) »*... da se razlikuje nečistoća od čistoće.*« Načelo čistoće (Lev 16,19; Ez 36,23–25), koje je kao posljedica i kao preduvjet posvećenosti (Izl 19,6; 22,31; Lev 11,44 i d.; 19,2; 20,7 i d., 26; Pnz 14,2) razvilo u židovskom narodu razmjerno asketsku praksu u svim važnim sferama života (gospodarstvo, društvo i država), obuhvaća u obiteljskom životu stroge propise i u spolnosti (vidi ondje) i u prehrani: »To je odredba koja se odnosi na ptice i sva živa bića što se u vodi kreću i na sve stvorove koji po zemlji gmižu. Svrha joj je da se razlikuje nečistoća (*tuma*) od čistoće (*tahora*), životinja koja se može jesti od životinje koja se ne smije jesti« (Lev 11,46 i d.). Razlikovanje nečistoga, nejestivoga i čistoga, jestivoga, povezuje »ovu odredbu« s upozorenjem Izraelcima: »Nemojte sami sebe poganiti njima (nečistim, nejestivim životinjama) da i vi zbog njih ne postanete nečisti« (redak 43), jer ih ona odvodi od Božjeg zahtjeva: »Ta JA sam Bog vaš! Posvećujte se da sveti budete, jer JA sam svet« (redak 44, usp. stih 45). Ernst Simon izlaže svoj sud o djelomičnom susprezanju od jela: »Mi Židovi ne jedemo sve što je jestivo, a ni sve što je vjerojatno ukusno ili možda korisno za zdravlje. Ne jedemo uvijek kad se može jesti. Imamo dane posta. Post je čovjekova povlastica. Životinja ne može postiti, niti se životinja ne može prejesti ako je čovjek na to ne prisili. Post je dobrovoljno i privremeno povlačenje iz svijeta; čovjek se povuče, stekne odmak od samoga sebe i od bližnjih. Njegove se tjelesne potrebe ograničavaju i time jačaju, barem privremeno, njegove duhovne i moralne mogućnosti« (Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums, u: *Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge*, 1980, 33–74, 42 i d.).

b) »Ovo su životinje koje smijete jesti.« Biblijsko nizanje odredbi o *korbanu* (izraz koji se općenito prevodi sa »žrtva«, »žrtveni dar«, »prinos«) i o životinjama (Lev 1 – 10 i 11) koje se mogu jesti upozorava na to da jedenje dopuštenih životinja mora odgovarati svim propisima za *korban* kojima se Izrael za postojanja Hrama nastojao približiti Bogu. Prema tom izjednačenju, Židovi trebaju smatrati svo-

ju hranu »prinosom« (*korban*), svoj stol »žrtvenikom« (*misbeah*, »klaonica« prema Buberu i Rosenzweigu) i svoje obroke posvećivati kao bogoslužnu radnju. Moraju se držati istih odredbi glede potpune besprijekornosti, odredbi što ih je već zahtijevalo hramsko bogoslužje, pri izboru, klanju i pripravi životinja za jelo kako bi se i pri svakodnevnoj prehrani priznavala vlast jednoga jedinog Boga. Prehrambeni propisi iskorištavali su se kao sredstvo za izvršenje zadaće: »Ta ti si narod posvećen NJEMU, Bogu svomu« (Pnz 14,2). To je i smisao zapovijedi: »Ovo su životinje koje smijete jesti između svih četveronožaca na zemlji« (Lev 11,2, usp. Pnz 14,4). »Čistima«, i time jestivima, smatraju se među sisavcima samo preživači razdvojenih papaka (Lev 11,4; Pnz 14,4–6), od riba samo one koje imaju ljuske i peraje (Lev 11,9; Pnz 14,9), neke vrste ptica (ali ne one koje se nedvojbeno mogu identificirati, Pnz 14,11.20), a od kukaca samo skakavci (Lev 11,22). Sve druge životinje isključene su iz prehrane: dvopapkari koji nisu preživači: deva, svizac, zec, svinja (Lev 11,4–8, Pnz 14,7 i d.), određene vrste ptica (Lev 11,13–19; Pnz 14,11–18), ribe bez peraja i ljusaka (Lev 11,10–12; Pnz 14,10), insekti (osim skakavaca, Lev 11,20), niži kralježnjaci, vodozemci, gmazovi i mekušci (Lev 11,20–31.41 i d.; Pnz 14,19). Uživanjem nedopuštenoga izražava se čovjekovo odbijanje da se dobrovoljno podčini Bogu: »Nemojte sami sebe poganiti njima da i vi zbog njih ne postanete nečisti« (Lev 11,43). Zabrana jedenja strvina i rastrganih životinja (Izl 22,30; Pnz 14,21) povezana je sa zabranom uživanja krvi (Lev 3,17; 7,26; 17,10 i d.; Post 9,4; M Toharot I,1–4).

c) »... možeš zaklati... kako sam ti naredio.« Sisavce i ptice dopuštene za hranu treba zaklati po propisu. Zapovijed *šehite* potječe iz one biblijske predaje koja, doduše, izbor mjesta pušta na volju, ali spominje postupak klanja: »Ti kažeš: Jeo bih meso... Bude li mjesto koje ON, Bog tvoj, odabere da u njemu svoje ime smjesti, onda možeš zaklati... kako sam ti već naredio« (Pnz 12,20 i d.). Propisano zaklati životinju može svaki Židov koji poznaje odredbe za klanje i koji ga zna pravilno obaviti (M Hulin I,1 i d.), i to treba dokazati (b 12a). Teoretsku i praktičnu osposobljenost mesara (*šohet*) i povjerenje dokazuje rabinski certifikat (*kabala*). Nakon klanja *šohet* pregledava rez na vratu, nož i unutarnje organe. Obredno zaklane i pregledane životinje nazivaju se, kao sve ostale namirnice u skladu s obrednim zahtjevima, *hekšer* od *kašer* (aškenaski izgovor *košer*, tj. podobne za jelo, usp. Šulhan aruh, Jore dea 1–28). Obredno klanje sastoji se od reza na vratu, koji kod sisavaca prolazi kroz dušnik i jednjak, kod ptica kroz jedan od njih; na taj način treba prerezati i vratne žile (M Hulin I,4; II,1.3; b 30b.9a; Sifra Lev 7,2). Vrat treba prerezati jednim rezom, bez prekida, oštrim, glatkim nožem bez škrbotina (b Hulin 9a; Šulhan aruh, Jore dea 6–10).

d) »Ne smijete jesti krv.« Zabrana uživanja krvi – »Neka ovo bude zakon za sva vremena svim vašim naraštajima u kojem god mjestu budete boravili: nipošto ne smijete jesti ni loja ni krvi« (Lev 3,17) – odnosi se na »čiste« i »nečiste« (tj. nedopuštene za jelo) domaće životinje, divljač i perad (7,26 i d.): »Zabrana krvi je stroža (od zabrane loja) nego zabrana koja se odnosi na stoku, divljač i perad, na čiste i nečiste životinje (usp. M Keretot 1,1), no zabrana loja odnosi se samo na čistu stoku (Lev 7,25)« (M Hulin VIII,6). Prema rabinskom tumačenju, od općeg pravila (Lev 7,26) »izuzima se krv dvonožaca (= ljudi), jer pritom nema lagane nečistoće, krv gmazova, jer pritom nema teške nečistoće, krv u jajima, jer ona nisu meso, krv skakavaca i riba, jer je (na njima) sve dopušteno (usp. b Keretot 93b)« (Sifra Lev 7,26). Zabrana uživanja krvi obrazlaže se predodžbom: »Jer je život živoga bića u krvi«; krv je namijenjena samo za pomirenje s Bogom (u hramskom bogoslužju): »Tu krv ja sam vama dao na žrtveniku da njome obavljate obred pomirenja za svoje živote. Jer krv je što ispašta za život« (Lev 17,11; usp. Post 9,4; Pnz 12,23; 1 Sam 14,32 i d.). Slično utvrđuju učenjaci: »Kod svih njih (posvećenih = žrtvenih životinja i profanih = običnih životinja za klanje) čovjek postaje kriv samo zbog krvi u životu« (Sifra uz Lev 17,10 i d.; usp. b Keretot 94a). Oni su objasnili da samo krv stoke, divljači i peradi podliježe zabrani uživanja krvi koja je životinji oduzeta obrednim i običnim klanjem, trganjem vratnih žila ili puštanjem krvi; no, budući da samo istjecanjem te krvi izlazi i život (duša) te životinje, zaključili su da krv, koja je ostala u slezeni, u srcu i u bubrezima ili u udu zaklane životinje nije »krv života (duše)«, pa neće biti kriv onaj koji je

uživa (M Keretot V,1; Tos. II,17 i d.). Kako bi ti komadi životinja postali podobni za jelo, potrebna je posebna i brižljiva obrada radi istjecanja krvi, poglavito soljenjem i močenjem (M Hulin VIII,3, usp. b 109b.113a; Pesahim 74b; Keretot 94a).

e) »Ne kuhaj kozleta u mlijeku njegove majke.« Na temelju triput ponovljena propisa: »Ne kuhaj kozleta u mlijeku njegove majke« (Izl 23,19; 34,26; Pnz 14,21) Mišna zabranjuje da se meso sa sirom iznosi na stol i zajedno jede (M Hulin VIII,1). No, nije zabranjeno donijeti sir i meso jedno po jedno i pojesti jedno nakon drugoga (b 104b). Opće pravilo glasi: Rav Hizda (u. 309) kaže: »Tko je jeo meso, ne smije (nakon toga) jesti sir; tko je jeo sir, smije nakon toga jesti meso« (ibid. 105a). Tri ponavljanja zabrane u Tori pokazuju, prema predaji, i trostruku zabranu – kuhanja mesa u mlijeku, zajedno skuhano jesti i to upotrijebiti za nešto drugo (M Hulin VIII,4; b 115b; 113b). Isključena miješavina mesa i mlijeka zahtijeva odjeljivanje i zasebno čišćenje posebnih »mesnih« i »mliječnih« lonaca, tanjura i pribora za jelo; za »neutralna« jela, poput riba, jaja itd. rabi se, osim toga, neutralni, svakodnevni pribor.

f) »...ponizite svoju dušu (postite).« Prehrambeni propisi nadopunjeni su vremenski povezanim prehrambenim zabranama: glede plodova voćaka tijekom tri godine (Lev 19,23–25), kvasnog jela na Pesah (Izl 12,15.17–19; M Pesahim I,1; II,1–4; III,3), jela i pića na dane posta, te na Dan pomirenja: »Ovaj zakon neka za vas trajno vrijedi. U sedmom mjesecu, deseti dan toga mjeseca, postite (»ponizite dušu«)« (Lev 16,29; M Joma VIII,1) i u drugim prigodama (Zah 7,3 i d.; 8,19; b Roš hašana 18b; Pesahim 54b; M Taanit I,3–7). Dodatni prehrambeni propisi odnose se na šabat, na neke blagdane, npr., na Novu godinu, Purim i Pesah te na prvi obrok žalobnika nakon ukopa rođaka.

Lit.: *Kizzur Schulchan Aruch* (übersetzt von S. Bamberger), I, 1969, Kap. 35–61; F. Thieberger (Hrsg.), *Judisches Fest, Judischer Brauch*, 1937/1967/1979, 17 i d., A. Gerechter, *Die Bedeutung der Gebote im Judentum*, 1929/1983, 107–120; R. Gradwohl, *Grundgesetze des Judentums*, ³1984, 60–64; H.I. Grünewald, *Die Lehre Israels*, 1970, 128–132; L. Hirsch, *Jüdische Glaubenswelt*, 1978, 58–72. D. VETTER

2. kršćanski

Starozavjetni zakoni o hrani počivaju na razlikovanju između čistog i nečistog te na obrani od služenja kumirima. › Krv vrijedi kao duša (Post 9,4; Pnz 12,23) ili kao sjedište duše (Lev 17,11); postoji strah da se kod blagovanja krvi svoja duša pomiješa s tuđom opasnom dušom ili se krv promatra kao sredstvo okajanja (Lev 17,11; usp. 17,13; Pnz 12,16.24). Zabrana blagovanja krvi (Post 9,4; Lev 19,26; 1 Sam 14,32–35) prijeti najstrožim kaznama (Lev 17.10.14). Na toj se pozadini razumije i zabrana da se blaguje ili dotiče (isto) meso uginule ili rastrgane životinje krv koje nije istekla (Lev 11,39 i d.; 17,15). Izl 21,28 zabranjuje blagovanje mesa nekoga goveda koje je ubilo čovjeka, a Lev 11 i Pnz 14,3–9 zabranjuju blagovanje mesa svih nečistih životinja. Ostale zabrane odnose se na loj žrtvenih životinja, goveda, ovce i koze (Lev 7,22 i d.), loj uginulih ili razderanih životinja (Lev 7,24) i na plodove voćaka tijekom prvih triju godina koje su u četvrtoj godini posvećene Bogu (Lev 19,23–25). Jela su onečišćena lešinom koja leži u kući (Br 19,14) i također važe za nečista jela ako su proizvedena u tuđim tj. nečistim zemljama – prije svega od nežidova (Am 7,17). U novozavjetnom vremenu Isus odbija razliku između čistoga i nečistoga, jer samo srce može čovjeka učiniti nečistim (Mk 7,14 i d.). Pa ipak, u prijelaznoj fazi apostolsko pismo iz Jeruzalema zabranjuje kršćanskim obraćenicima s poganstva iz Antiohije, Sirije i Cilicije, iz obzira prema judeokršćanima, uživanje mesa koje je žrtvovano idolima te krvi i udavljenih životinja (Dj 15,28 i d.). Kasnije se Pavao gotovo ne obazire na ova pravila (1 Kor 8; Gal 4,9; Kol 2,21).

Lit.: A. Grabner-Haider (Hrsg.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1969; H. Haag (Hrsg.), *Bibellexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln ³1982. G. GIRSCHEK

3. islamski

Z. p. u islamu usko se oslanjaju na mojsijevski kodeks. Dozvoljena jela zovu se u pravilu halal (dozvoljeno), a zabranjena haram (nedozvoljeno). Zabrana može biti apsolutna ili relativna. Apsolutno je zabranjeno npr. uživanje svinjskoga mesa i alkohola. Relativno su zabranjena ukradena ili protupravno stečena jela. Ako jelo nije stečeno pravedno, ono onda automatski potpada pod zabranu, bez obzira

na njegovo supstancijalno svojstvo. U ekstremnim situacijama nevolje čovjek biva oslobođen zakona prehrane. Takva je situacija kada je čovjekov život u opasnosti. U takvom se slučaju ne nalaže pokora za prekoračivanje zakona.

Uživanje krvi je zabranjeno, ali je, nasuprot tomu, dozvoljena transfuzija krvi. Vladaju različita mišljenja o tome, je li presađivanje organa dozvoljeno ili nije. Ni u najvećoj nuždi nije dopušteno jesti ljudsko meso; stoga su mnogi učenjaci skloni smatrati zabranjenim presađivanje ljudskih organa. Grešnik je onaj tko umire zbog štrajka glađu. Dakle, sam je štrajk glađu dopušten do izvjesne razumne granice. Odbijanje uzimanja lijekova u starijoj se tradiciji nije smatralo grijehom. Suvremeni su učenjaci svakako drugačijega mišljenja. Oni zastupaju nazor da je život neotuđiva vrijednost koja se treba čuvati u svim okolnostima.

Čovjek treba jesti jedino kako bi umirio svoju glad i pritom mora umjereno uživati božanske milosti. Neumjerenost lako prelazi u proždiranje. Ono se u Kuranu oštro osuđuje. Jedino prije izlaska Sunca u ramazanu, kratko prije dnevnoga posta, i u nazočnosti gosta blagoslovljenoga dobrim tekom smije se za jednu jotu prekoračiti mjera kako se gost zbog preranoga napuštanja stola ne bi onesvijestio. Brojna jela na stolu važe kao rasipništvo (israf) i vjerski su neprihvatljiva.

Supstancijalno zabranjena jela dijele se u šest skupina: 1. *jela* ili *sredstva uživanja, čijim se uzimanjem zamagljuje čovjekova svijest*. Ovdje prvo mjesto zauzima alkohol. Sve što opija zabranjeno je i u manjim količinama. Alkohol po svojim fizikalnim svojstvima važi kao obredno nečist. Tako se npr. molitva ne obavlja u odjeći koja je poprskana vinom ili općenito alkoholom. Nedvojbeno je protivljenje upotrebi alkohola u kemijskoj industriji. S hlapljenjem alkohola prestaje njegova obredna nečistoća. Supstancijalna promjena, recimo pretvaranje vina u ocat, uzrokuje ukidanje zabrane. 2. *Opojne droge*, koje po sebi nisu nečiste, ali su ipak zabranjene. Njihova je upotreba dozvoljena samo u medicini. Za njih ne vrijedi zakon: »Sve što opija uzeto u većim količinama, zabranjeno je i u manjim količinama«. 3. *Obredno nečista jela i pića bez opojnog učinka*. Ovdje spadaju svinjsko meso, svinjska mast, meso nečistih životinja, krv, mokraća i korištena voda. Nametanje prehrambenih propisa nije samo vjerski utemeljeno. Pritom ulogu igraju i medicinski, ćudoredni i estetski zakoni. U islamu nisu prihvaćeni svi mojsijevski z. p. Tako suprotno mojsijevskomu nauku obredno se čistim smatraju kamila, zec i manje ptice. U kategoriju čistih životinja zatim spadaju svi preživari s rascijepljenim papcima. Konjsko meso i meso domaćega magarca nije rado viđeno na jelovniku; ono je makrūh (vjerski nepoželjno). Isto važi i za magareće mlijeko. Nasuprot tomu, zabranjeno je meso divljega magarca. S iznimkom riba koje jedu ljude, npr. morskog psa, sve su ribe čiste, pa i one koje nemaju nikakve krljušti ili peraje, i prema tomu neupitne za uživanje.

4. *Štetne tvari* koje ljudi i životinje bez daljnjega izbjegavaju. 5. *Čista, ali neuobičajena jela*, prema kojima čovjek osjeća prirodnu odvratnost, kao što su npr. zmije, kukci, žabe i kornjače. Stav prema tim jelima višestruko ovisi o pojedincu. 6. *Živežne namirnice koje na bilo koji način predstavljaju opasnost* za život ili zdravlje (pokvarene ili zatrovane namirnice). 7. *Meso ubijenih, zadavljenih ili utopljenih životinja*, uključujući uginule ribe i uginulo mlado krava i ovaca koje se ugušilo prilikom rođenja. Prilikom klanja, u principu se treba pustiti krv. Ribe i skakavci ne kolju se. Ovdje otpada i zahtjev za puštanjem krvi.

U stanovitim okolnostima zabranjene su: 1. *Sve protupravno stečene namirnice i životinje*. 2. *Jela koja su u bilo kakvom odnosu s poganskim kultom*. Ta je zabrana zajednička židovstvu, ranom kršćanstvu i islamu. Kršćanima je u srednjem vijeku čak bilo zabranjeno objedovati skupa sa Židovima i muslimanima. Rđavim se čak smatralo i kupanje sa Židovima. Zabranu objedovanja s poganima rabinska literatura objašnjava na sljedeći način: »Rđav je kruh pogana i njihovo ulje zbog njihova vina, njihovo vino zbog njihovih kćeri, njihove kćeri zbog neimenivog nečega«. Islamu je strana ta strogost u ophođenju s ljudima druge vjere. Islam izričito proglašuje dozvoljenim sva dobra jela (*at-tayyibāt*) koja su spravili Židovi i kršćani. Muhamed nije imao ništa protiv zajedničkog objedovanja sa Židovima i kršćanima i zajedničkoga korištenja džamije od strane vjernika sve tri religije.

3. *Meso životinja koje nisu obredno zaklane*. Pravno je valjano i klanje koje su obavili i Ži-

dovi ili kršćani, ako je ono obavljeno uza zazivanje Božjeg imena. Pritom je svejedno, je li onaj koji je zaklao životinju bio muškarac, žena ili eunuh. Klanje gotovo u potpunosti odgovara prakršćanskoj praksi, kao što je to opisano recimo u Kanonskom zakoniku Barhebraeusa (u. 1286). Zazivanje Božjeg imena može se izvršiti i neposredno prije objedovanja. Zahvaljujući tomu je vjerski nedvojbeno i meso koje je kupljeno recimo na europskoj tržnici. Omamljivanje je stoke za klanje električno-šokovima dozvoljeno pod pretpostavkom da životinja nije time ubijena. Dozvoljenim se smatra i divljač koju u lovu donese lovački pas i koja je nakon zazivanja Božjeg imena ubijena ugrizom.

Žive životinje, poput zečeva i ptica koje je donio pas, moraju se obredno zaklati kako bi njihovo meso bilo dozvoljeno. Božje se ime treba zazvati i kod riba. Divljač koju je pas zadavio smatra se mrtvom; to meso nije dozvoljeno. Pod zabranu ne potpadaju ribe koje su ulovljene pomoću lijekova, namjerno izazvanim potresima ili pomoću mreže. Grijehom se smatra čak i dodirivanje nečiste životinje ili proizvoda koji su napravljeni od njezine kože ili njezina mesa. Sumnjive su i namirnice koje su došle u doticaj s gadljivim životinja. Prije ponovne upotrebe temeljito se pere sve posuđe koje je došlo u doticaj s nečistim jelima.

Lit.: Zeynel'âbidin Isik, *Tam Ilmihal Seâdet-i ebediyye*, Istanbul 1965; Hans-Heinrich Reckeweg, *Schweinfleisch und Gesundheit. Allgemeinverständlicher Vortrag*, Baden-Baden 1977.

S. BALIĆ

ZAPOVIJED

1. židovski

a) »Lijep si jer poštuješ zapovijedi«: Pet puta ponavlja se oštar nalog: »Sveti budite, jer svet sam JA, vaš Bog« (Lev 19,2; 11,44 i d.; 20, 7.26). Od Izraela se očekuje i vjeruje mu se da će se zarad' svetosti Božje izboriti za ljudsku svetost koja je po prirodi drukčija od svetosti Božje. Proučavanje i provedba zapovijedi iz Tore čine slavu, ljepotu i sreću naroda. Što više zapovijedi, život će biti svetiji i ljepši: »Lijep si jer se držiš vjerskih propisa, lijep si jer činiš dobra djela, lijep si jer slušaš zapovijedi, lijep si jer poštuješ zabrane...lijep si zbog dobrih djela, lijep si na ovome svijetu i lijep si na onome svijetu« (Šir ha-širim 1,15). Rabini su hvalili Boga koji je Izraelce »okružio zapovijedima« (b Menahot 43b). Sveprisutnost zapovijedi oni ne smatraju teretom i mukom nego povlasticom i, na određeni način, zaštitom koja čovjeka posvuda podsjeća na njegovu dužnost prema Bogu i bližnjima: »Nitko neka ne kaže: Ne nosi mi se mješovita tkanina i ne jede mi se svinjetina. Pa, ja bih to htio, a što da radim? Moj otac na nebu zabranio mi je« (Sifra Kedošim 11 za Lev 19,1 i d.). Božja načela i propise (prema Pnz 4,8: *hukim* i *mišpatim*) Majmonid je podijelio na one čiji uzrok je ljudima nerazumljiv (*hukim*) i na one čija im je korist jasna (*mišpatim*, More nevuhim III,26). Smisao mnogobrojnih biblijskih propisa čini pristupačnim jedna hagadska izreka (III. stoljeće): »Mojsiju je objavljeno 613 propisa, 365 zabrana, što odgovara danima Sunčeve godine i 248 zapovijedi što odgovara čovjekovim udovima« (b Makot 23b). Paralele slova prema brojevima objašnjene su ovako: »Molim te, izvršavaj sa mnom ovu z.« (Pesikta 101a; Tanhuma Ki tece 2 za Pnz 21,10). Nadmoć zabrana nad zapovijedima izražava temeljno razumijevanje međuljudskog ponašanja u starom Izraelu i u židovstvu: onim što ne smiju činiti ljudi uče o moralnom činu. Svi putovi prema dobru počinju odvraćanjem od zla (Job 28,28).

Tradicija sa svojim često bitnim odredbama o vršenju zapovijedi i o njihovu proširenju radi osiguranja savjesnog poštivanja zapovijedi (»Ograda oko Tore« M Avot I,1) tek je omogućila ostvarenje mnogih biblijskih naputaka. Već u početku rabinskog razdoblja (I. stoljeće) velik dio »usmene Tore« smatrao se od davnine poznatom predajom (j Pea II,4,17a). Određeni broj vjerskih propisa nema, doduše, oslonca u dokazu iz Svetog pisma, ali je na temelju stare primjene (b Hulin 42a) stavljen uz bok nepobitno biblijskih propisa kao »Mojsijeva halaha od Sinaja« (M Pea II,6; Edujot VIII,7; Jadajim IV,3). Rabini nisu potiskivali svoje znanje zbog povijesnog rasta usmene Tore (b Menahot 29b). Međutim, to nije ugrozilo povezanost pismene i usmene Tore; doduše, ugrozilo ga je nedostatno proučavanje, a to se i uvidjelo. »Kad se povećao broj Šamajevih i Hilelovih učenika i kad im nisu služili onako kako se dolikuje, namnožili su se sporovi u Izraelu, pa su nastale dvije *Torot*« (Tosefta Sota XIV,9), ali je Rabi Gamaliel II. (I./II. stoljeće) uvijek

naglašavao njihovu jedinstvenost: »Samo onaj tko sve to poštuje, živjet će, ali ne i onaj tko jednu od njih ne poštuje« (b Sanhedrin 81a), kao i Rabi Eleazar iz Modiina (II. stoljeće): »Reče jedan, preuzimam na sebe cjelokupnu Toru osim te jedne stvari... Reče jedan: Cijela Tora potječe iz usta Božjih, samo je ovu riječ izustio Mojsije, pa iz njegovih usta potječe: '... prezreo je riječ Gospodinovu' (Br 15,31)« (Sifre Numeri § 112); to naglašava i Mišna: »Tko ispuni samo jednu z., upisat će mu se u dobro; život će mu se produljiti i naslijedit će zemlju. No, tko ne ispuni z., neće mu se upisati u dobro; život mu se neće produljiti i neće naslijediti zemlju. Tko je upućen u riječ Pisma, Mišnu i način života, neće tako brzo zgriješiti... No, tko nije upućen ni u riječ Pisma, ni u Mišnu ni u način života, ne spada u kulturni svijet« (Kidušin I,10).

b) »Samo ako netko usmjeri srce prema nebu.« Za ispunjenje zapovijedi važno je kakva se ljubav prema Bogu traži. Nije dovoljno samo ljubiti Boga; z. glasi: »Zato ljubi NJEGA, Boga svoga, svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom snagom svojom« (Pnz 6,5); nije dovoljno samo služiti Bogu, važno je »služiti mu svim srcem svojim i svom dušom svojom« (11,13). Prema tomu, krilatica rabinske škole u Jamniji (hebr. Javne), glasila je: »Jedan čini mnogo, drugi malo – samo ako netko usmjeri srce prema nebu« (b Berahot 17a). Rabi Meir (II. stoljeće) tumačio je Pnz 6,6: »Riječi ove što ti ih danas naređujem, neka ti se urežu u srce« u ovom smislu: »Sve ovisi o snazi srca« (b Megila 20a). To rabinsko shvaćanje »kavane« – usmjerenosti prema Bogu – znači jednodušnost cijeloga čovjeka sa zapovijedi. Izvršitelj nije važan, već onaj tko je svoje srce naveo na rad usmjeren prema Bogu i kojega je taj rad posvetio. Bog ne gleda na »pravednost« koja se temelji na »djelovanju Zakona«; »Sveti, hvaljen bio, hoće radije srce« (b Sanhedrin 106b). Tko ne posluša taj zahtjev, griješi. Mudraci su tu igru zamišljanja grijeha smatrali »štetnijom od samoga grijeha« (b Joma 29a). Stoga je Rabi Gamaliel II. objasnio: »Neka nijedan učenik, čija unutarnja strana ne odgovara vanjskoj, ne ulazi u učilište« (b Berahot 28a); naime, sve učenje treba čovjeka pripremiti da svoje srce otvori glasu božanskoga učitelja. Rabi ben Josef (III./IV. stoljeće) razvio je iz toga temeljno načelo: »Pismoznanac čija unutarnja strana nije jednaka vanjskoj nije pismoznanac« (b Joma 72b); srce bez određena usmjerenja ne može nikoga istinski učiti Tori; on ne može povesti prema *kavani*. Tijesno povezan s tim naukom jedan je drugi nauk koji ide još dalje i koji – prema izlaganjima o pravom načinu djelovanja (II,1) i dobrom putu (II,9) – tom riječju obuhvaća Mišnu: »Sva tvoja djela neka budu zarad' Boga« (Avot II,12, usp. Berahot 63a; Kidušin 82a). Nauk »zarad' njega« (*li-šmah*) vodi k ispunjenju zapovijedi iz ljubavi prema Bogu koji ih daje. Zapovijedi daju život samo onome (Pnz 8,1) tko ih sluša za volju onoga koji izdaje zapovijedi. »Tko se bavi Torom samo radi nje same, za njega je ona mikstura života... No, tko se Torom ne bavi radi nje same, za njega je ona mikstura smrti« (b Taanit 7a). Stoga iz istih riječi iz Tore proizlazi dvostruko djelovanje: one »oživljavaju« onoga tko se njome bavi »radi nje same«, ali »ubijaju« onoga tko se njome »ne bavi radi nje same« (Sifre uz Pnz 32,2). Rabini nisu svoj nauk shvaćali statički; oni su znali da čovjek ne može odlučivati o svom djelovanju »za volju Božju«, već da o njegovoj volji ovisi hoće li učiti Toru i držati se njezinih zapovijedi; stoga su mu preporučili da počne učiti i djelovati, pa i onda kad mu to »za njegovu volju« još nije razlog nego tek smjer, kako je Rabi Safra (IV. stoljeće) molio za svoje učenike »koji se bave tvojom Torom, bilo da to čine radi samih sebe, bilo da to ne čine radi nje same. No svi koji se njome ne bave radi nje same, neka se, budi volja tvoja, bave njome radi nje same« (b Berahot 17a). Mudraci su bili uvjereni da će na pravi cilj ispunjenja zapovijedi stići onaj tko se ozbiljno bavi Torom i slijedi je prema svojoj mogućnosti.

Lit.: C.G. Montefiore/H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1974. D. VETTER

2. kršćanski

To je zahtjev koji je na bilo koji način, izričito ili neizričito, povezan s autoritetom. Pritom se može raditi o čovjekovu autoritetu (pojedinačne osobe, Crkva, država) ili o Božjem autoritetu. Ako autoritet uzimamo kao osnovu za vrijednost nekog zahtjeva, tada govorimo o pozitivizmu (od *positio* = [voljno] postavljanje), npr. u obliku pravnog pozitivizma (obvezno pravo je ono koje zahtijeva nadležni

državni autoritet i obvezno je zato jer ga on zahtijeva) ili u obliku teonomskoga moralnog pozitivizma (moralno je obvezujuće ono što je Bog naredio i jer je Bog naredio). Možda ne uvijek u praksi, ali u kršćanskoj filozofiji i teologiji ipak je uvijek bio odbacivan antroponomski pozitivizam (usp. Dj 5,29: »Treba se više pokoravati Bogu nego ljudima«). Ljudske zapovijedi shvaćaju se kao sadržajna specificiranja Božje zapovijedi i samo kao takve obvezuju savjest. Tako se pitanje na temelju čega je z. moralno obvezujuća svodi na tzv. Eutifronovu dilemu koju je Platon u svom dijalogu »Eutifron« klasično formulirao: je li nešto moralno obvezuje zato što Bog to hoće ili Bog to hoće zato što to moralno obvezuje? Ako prvu mogućnost držimo točnom, tada moramo prihvatiti izražavanje Božje volje kao samo po sebi obvezujuće. U tom slučaju nedostaje nezavisno mjerilo s kojim bi se dao mjeriti sam božanski autoritet, pa je zato besmisleno slaviti Boga u moralnom smislu kao dobroga, pravednoga, blagoga itd. Moralni se pojmovi ne bi mogli primjenjivati na Boga jer 'moralno dobar' i 'ispravan' ne bi značilo ništa drugo nego 'ono što je Bog htio'. Ako drugu mogućnost držimo točnom, tada potvrdujemo datost moralnih vrijednosnih mjerila koja logično vrijede nezavisno od svakog pa i božanskog autoriteta, dakle u tom smislu potvrđujemo autonomiju moralnoga. Tada se na logičku povezanost Božje volje koja zapovijeda ono što je moralno i moralnog zahtjeva gleda ovako: Budući da se Bog može zamisliti u moralnom smislu samo kao savršeno dobar, Bog može htjeti samo ono što je moralno dobro i ispravno. Kada teist govori o 'Božjim zapovijedima', on hoće istaknuti da je autonoman moralni zahtjev ili obveza kao takva istodobno poziv osobnoga Boga. Sveukupna kršćanska tradicija od srednjega vijeka zastupa tako shvaćenu autonomiju ćudorednoga.

Problem nastaje zbog jedinstva moralnoga i velikog broja zapovijedi. Sve formulirane pojedinačne zapovijedi imaju istu logičku strukturu: one uvijek sadrže isti temeljni moralni zahtjev i primaju potom svoj specifičan sadržajni umetak svaki put različitim izvanćudorednim procjenama i – kod normi postupanja – različitim prosudbama činjenica. Potpunu izgradnju ćudorednog prosudivanja (zapovijedi) kako da se postupi, objasnit ćemo na primjeru zabrane da se dijete odbaci: a) temeljno moralno pravilo: misli, prosuđuj i djeluj (ljubi) nepristrano! b) Izvanmoralni vrijednosni sud: i dijete posjeduje osobno dostojanstvo. Smrt je fundamentalna nevolja. c) Čista procjena činjenice: odbacivanje djeteta vodi po pravilu u njegovu smrt. Dok temeljna ćudoredna norma ulazi nepromijenjena u svaki pojedinačni ćudoredni zahtjev, dotle su izvanćudoredna vrijednosna prosuđivanja i čista vrijednosna prosuđivanja činjenica ovisna o situaciji, pa su zato i promjenljiva. Tek po ćudorednoj temeljnoj zapovijedi svaka pojedinačna moralna z. poprima svoj kategorički zapovjedni značaj čime se razlikuje od zapovijedi druge vrste. Prema tomu, jedinstvo ćudorednoga izgraduje se po onoj temeljnoj zapovijedi da nepristrano ljubimo (usp. Mt 22,40). U mnoštvu pojedinačnih sadržaja uvijek se zahtijeva samo jedno, o čemu je bezuvjetno riječ, a to je nesebična ljubav.

Ćudoredni zakon u svom logički izvornom obliku ne suočava čovjeka najprije s izvanjskim formuliranim pravilima nego s unutarnjim neposredno praktičnim glasom savjesti koji nipošto ne treba uvijek shvaćati u jezičnom smislu. Ako se ne obaziremo na navode pojedinačnih sadržaja, tada je glas savjesti najrazgovjetniji kada se ćudoredna z. suočava s čovjekom, ne samo u obliku poticaja da nešto učini, nego i u obliku presude kojom ga osuđuje i hrabrenja kojim ga tješi. S onime koji je još neodlučan suočava se potičući ga da se odluči za ćudoredno dobro protiv ćudoredno lošega, za nesebičnu ljubav protiv sebičnog egoizma (zahtjevna savjest); s moralno lošim (grešnikom) suočava se kao osuđivanje, a ako mu je još (milošću, a ne vlastitom zaslugom) dana mogućnost za dobro, tada kao poziv na obraćenje (nemirna savjest); s moralno dobrim (opravdanim) suočava se konačno kao odobravanje, a ako ga provjeravanje postojanosti može dovesti u napast, tada kao opomena koja ga upozorava ili kao ohrabrenje koje ga tješi (čista savjest).

Lit.: B. Schüller, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966.

R. GINTERS

3. islamski

Religiozne dužnosti u islamu dijele se na dvije skupine: na jednu koja proizlazi iz vjerovanja u Boga i na drugu koja se odnosi na prava po-

jedinca na individualnu sreću u duševnom, socijalnom i tjelesnom pogledu. S ispunjenjem prve skupine dužnosti zadovoljavaju se zahtjevi *imana* (*īmān*), čiste vjere, a sa drugom zahtjevi *islama* (*islām*), tj. humanoga i socijalnog ozbiljenja religije. U prvu skupinu religioznih dužnosti spadaju moralne upute općenitoga karaktera kao što su 10 zapovijedi i zahtjevi za pravednošću, ljubavlju, tolerancijom, strpljenjem, blagošću itd. Ovdje expressis verbis navodimo neke od njih: »Radi za ovaj svijet kao da želiš živjeti vječno. Radi za onaj svijet kao da sutra moraš umrijeti«. »Najprije veži kamilu, pa se tek onda uzdaj u Boga.« »Tko se brine za usamljenu udovicu ili za beskućnika, taj se može usporediti s borcem na bojišnici ili s onim koji posti.« »Mudrost je izgubljeno blago muslimana: ona ga treba uzeti, ma gdje ga našao!« »Razmišljanje je jedna vrsta pobožnosti.« »Najbolji su vladari oni kojih se vidi pred vratima vjeroučitelja, a najgori su nasuprot tomu oni vjeroučitelji kojih se vidi pred vratima vladara.« »Čovjek koji je strpljiv i prašta nositelj je snažnoga duha« (40,44). »U vjeri nema prisiljavanja« (2,256). »Tko čini pravdu, čini to za svoju vlastitu dušu, tko čini nepravdu, čini to protiv nje« (46,16). To je kodeks običaja *imana*, čiste vjere, slobodne odluke.

Nasuprot tomu, zakonski-regulativan karakter imaju ona pravila ponašanja koja sačinjavaju *islam*, tj. društveno-političke konzekvencije vjeroispovijesti, kako ih je prvi doživio Muhamed. Ovdje se susreću zabrane igara na sreću, uživanje alkohola, konzumiranje krvi i svinjskoga mesa, prekomjernoga jela i pića kao i svakoga razvrata. Tu spadaju i propisi svakodnevnog obavljanja toaleta, pranja zubi, obvezatno tjedno cjelovito kupanje, potpuno pranje tijela nakon svakoga spolnog općenja, pranje ruku prije i poslije svakoga jela i još mnogo toga.

Premda islam nije formalno preuzeo nijednu od dvije, u Tori sadržane verzije Dekaloga, Deset zapovijedi Božjih i u islamu važe kao nezaobilazni čudoredni zahtjevi. Postavljanje najvažnijih pravila ponašanja na način Dekaloga ne figurira u islamskoj katehezi, premda također nije nedostajalo pokušaja da se islamska etika prikaže u sublimiranom i sustavnom obliku. Bogatstvo nijansi ljudskoga ponašanja, važnost intencije i iz toga proistječuće teškoće graduiranja predstavljaju važnije uzroke zašto kao općenito važeća nije prihvaćena nijedna skala čudorednih vrijednosti koju su predlagali teolozi. Svjesno podcjenjivanje vjere i namjerno nepoštivanje Božjih zapovijedi povlače za sobom otpadništvo od islama. Takav otpadnik prestaje biti musliman sve dok se iskreno ne pokaje zbog svojih djela. S. BALIĆ

ZAVJET

1. židovski

Biblijske odredbe o zavjetu (neder, posebice Br 6,1–21; 30,2–17) obrađene su potanko u Mišni i Talmudu u posebnom traktatu pod nazivom »Nedarim« te u komentarima decizora (»Poskim«). Prema njima je, pored opće važećih propisa, dopuštena osobna obveza pojedinca. No ona za njega postaje z. pa time poprima religijsko-zakonski karakter, ako je pojedinac oblikuje na odgovarajući način (M Nedarim I–II). Rabi Meir (oko 150) citira Prop 5,4 i kaže: »Bolje od ovoga (zavjetovati se) i onoga (ne izvršiti z.) jest da se uopće ne zavjetuješ«, dok njegov suvremenik Rabi Jehuda smatra: »Bolje od ovoga (ne izvršiti z.) i onoga (ne zavjetovati se uopće) jest zavjetovati se i održati z. (Sifre Pnz 23,23,§26,5; b Hulin 2a; Tosefta II,17; b Nedarim 9a). Budući da zavjetnik poziva Boga za svjedoka, Bog bdije i nad održanjem obećanja: »Tko izvrši svoj z., taj treba ... očekivati nagradu (Ps 76,12)... No, tko se zavjetuje i odgodi ispunjenje zavjeta, sam sebi navlači smrt (Pnz 23,21)« (Vajikra raba XXXVII, 27,2). Stoga tradicionalna literatura ne prepoznaje u toj posebnoj religijskoj obvezi željeni cilj: »Ako netko daje z., isto je kao da podiže visok žrtvenik, i ako ga izvrši, isto je kao da na nj prinosi žrtvu« (b Jabmut 109b). »Ako ga (z.) čovjek i održi, bio bi grešnik« (b Nedarim 22a; usp. 77b). Dragovoljno preuzeta obveza priznaje se samo za potporu moralnoga ponašanja: »Zavjeti su ograda za suzdržanost« (M Avot III,14). Međutim, rabini su zavjetniku otvorili i mogućnost da obrazloži opoziv svojega zavjeta (M Nedarim IX,4) ili da potraži sredstva kako bi otklonio najstrože uvjete zavjeta (ibid. IV,7.8).

Lit.: *Jüdisches Lexikon* IV/1, 1 (1927) 1982, 443–46; *Encyclopedia Judaica* 16, [1]1978, 227 i d. D. VETTER

2. kršćanski

Tipološki treba razlikovati pozitivne i 'negativne' zavjete. Pozitivni zavjeti su obećanja dana Bogu u teškim životnim situacijama da ćemo u slučaju njegove pomoći učiniti neko određeno djelo na njegovu slavu; oni dakle pokazuju uvjetni karakter (usp. Post 28,20; Br 21,2; Suci 11,30 i d.; 1 Sam 1,11). 'Negativne' zavjete, odnosno zavjete odricanja uglavnom činimo bez uvjeta; uskraćujemo, naime, sebi nešto na slavu Božju da bismo osigurali Božju naklonost (usp. 1 Sam 14,24; Br 30). Čini se mogućim da magične nakane ugroze religioznost onoga koji čini z.

U Izraelu je polaganje zavjeta vjerojatno bila stara, raširena praksa koja je uvijek imala za objekt obredne radnje kao što su žrtve i post, a očigledno bi uvijek uslijedila spontano. SZ, naime, ne ukazuje ni na kakav propis o načinu polaganja zavjeta osim iznimno kad je u pitanju određivanje mjesta (Pnz 12,5 i d. 17 i d.). U z. se svakako ubraja dijeljenje dobrovoljnih darova (Lev 7,16; Br 15,3; Pnz 12,16. 17; itd.). Zakon i proroci upozoravaju zbog zloporaba na izopačenost zavjetne prakse, naime, na prenaglo polaganje zavjeta (Pnz 22,28–29; Br 30,3; itd.), na manje vrijedne ili nečiste darove (Lev 22,21–23; Mal 1,14; Pnz 22,19). Kod žena je učestalost zavjeta često prelazila mjeru pa se to sprečavalo zakonskom odredbom po kojoj otac ili muž moraju dati svoj pristanak (Br 30,4–17). Česti zavjeti, umanjivanje njihova obvezujućeg značaja, što im je oduzimalo religijsku vrijednost, doveli su do toga da su zakoni i proroci imali kritički stav koji je išao za ograničavanjem zavjetne prakse koju NZ ipak ne ukida (usp. Dj 18,18; 21,24). Isus se izjašnjava samo protiv zlorabećih kazuističkih primjena (Mt 15,5 i d.; Mk 7,9–13).

Lit.: A. Grabner-Haider (Hrsg.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1969; H. Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968. G. GIRSCHEK

3. islamski

Uvjetovan svojim staroarapskim shvaćanjem z. je u islamu povezan s pojmom posvećenja. Kako bi se postigao neki cilj ili kako bi se iskazala zahvalnost za postignuti očekivani cilj, vjernik se zavjetuje na prinošenje neke žrtve. Ona se može prinijeti u životinjama, u materijalnim dobrima ili pak osobnim odricanjem. Z. druge vrste leži u temelju stanja povlačenja u osamu (*itikaf: i'tikāf*) koje se obavlja posljednjih deset dana mjeseca ramazana. U svim slučajevima je poduzeto posvećivanje upravljeno na Boga. Posvećivanje žrtve djeluje na onoga koji se zavjetuje. To se, između ostaloga, vidi iz običaja hodočasnika u Meku koji, kao što je poznato, za vrijeme obreda hodočašća prinose kao žrtvu životinju i odsijecaju si kosu. Z. je, naime, prvobitno imao karakter osobnoga posvećivanja. Onoga koji se zavjetuje to je na bilo koji način dovodilo i dovodi u vezu s Bogom. Z. graniči s posvetom, ali nema nikakve pravne posljedice. On se k tomu u nauku o kultu i u pravu (*fikh: fiqh*) obrađuje skupa s prisegom.

Z. se može zamijeniti drugom zavjetnom radnjom. Ali, načelno, islam u zavjetu vidi beskoristan pothvat zato što on ne može utjecati na Boga u njegovu djelovanju. Uvijek su bili rado viđeni tzv. zavjeti pobožnosti. Oni su zapravo usmjereni na to da se pobožnim činom stekne zasluga. Nasuprot tomu, pravni učenjaci odvraćaju od uvjetovanih zavjeta pod prisegom. To su zavjeti koji smjeraju na poticanje ili sprečavanje nekoga događaja ili pak osnažuju neku namjeru.

Sadržaj zavjeta ne smije biti nikakav grijeh niti ispunjenje neke po sebi čvrste osobne odluke. Religioznu relevantnost ima samo z. punoljetne osobe koja je u potpunom posjedu svih svojih duhovnih moći. Iznuđeni z. nije valjan. Pod utjecajem Zapada u islamskome su se svijetu tu i tamo udomaćile vrste zavjeta koje su strane islamu. Takav se z. krije iza takozvanoga *zakarija*-objeda, kojim se pokušava »izmiriti sa svim vidljivim i nevidljivim silama« (Kerim Yavuz, *Der Islam in Werken moderner türkischer Schriftsteller*, Freiburg i. Br. 1974, 181–182).

Lit.: natuknica: *Nadhr*, HI, Leiden 1941, 564–565; Annemarie Schimmel, Gelübde im türkischen Volksglauben, u: *Welt des Islam*, N. S. VI (1959–61), 71–90. S. BALIĆ

ZEMLJA

1. židovski

a) »Prapovezanost naroda i zemlje«: Svojstvenost Izraelova odnosa prema svojoj zemlji sastoji se u tome da se on ne može odvojiti od svojeg odnosa prema Bogu. U živi uzajamni

odnos Boga i njegova naroda, koji mu je »posebna svojina« (Izl 19,5), čvrsto je upletena »z.« »u kojoj vi ('sinovi Izraela', stih 2.9) živite, usred koje ja boravim, jer JA prebivam medu sinovima Izraelovim« (Br 35,34). Z., narod i Bog pripadaju jedni drugima, pa Izraelov opak čin onečišćuje zemlju: »U zemlju vinograda i maslinika ja vas dovedoh da se hranite plodom i dobrotom njezinom. Ali tek što udoste, zemlju moju oskvrnuste, i baštinu moju u gnusobu pretvoriste« (Jr 2,7; usp. Lev 18,25.27 i d.), i Božji sud neće zadesiti samo narod nego isto toliko i zemlju: »Neće li, ako je učinite nečistom, z. ispljuvati i vas kako je ispljuvala narod koji je bio prije vas?« (Lev 18,28; usp. 20,22). Proročka poruka poslijesužanjskoj židovskoj zajednici u Jeruzalemu opisuje odnos Boga i nje (zajednice) slikama zaručništva i braka: u sadašnjosti nalik je ostavljenoj i odbačenoj ženi (Iz 60,15); no ponovno okretanje Boga k njoj bit će poput novih zaruka, odnosno novog vjenčanja s tom ženom (62,4). Iz te rečenice ne odzvanja samo osobna blizina u tom odnosu Bog – narod, nego i znatna tijesna povezanost zajednice kojoj se Bog obraća i zemlje, i ta tijesnost ne dopušta osamostaljenje ni jednog ni drugog: »Neće te više zvati Ostavljenom ni zemlju tvoju Opustošenom, nego će te zvati Moja milina, a zemlju tvoju Udata!« Židovski je narod sačuvao tu sliku tijekom povijesti svoje dijaspore. Na pozadini te slike mogu se čuti riječi Martina Bubera koji odnos židovskoga naroda prema svojoj zemlji nije shvatio kao »'povijesno pravo'... zbog kojega se narodi svadaju«, nego je, umjesto toga, naglasio »našu prapovezanost s tom zemljom«: »Ako ima nade na Zapadu u potpuno shvaćanje ljudskoga života, tada živi... ta vjera u budućnost onoga što je nekoć počelo i bilo prekinuto svršetkom židovske države. Nada tisućljećá u egzilu, izgovorena ili neizgovorena, usmjerena je na novi početak ostvarivanja te pradavne vjere, te prapovezanosti naroda i zemlje u gradnji istinske zajednice« (1929. u P. R. Mendes-Flohr (Hrsg.), *Martin Buber - ein Land und zwei Völker*, 1983, 116 i d.). »Kako bismo tu pobudu (ponovno uspostaviti kontakt s pradomovinom i njime nakon tisućljećá komadanja s njom ponovno srasti u živo narodno tijelo) ispravno razumjeli, moramo sebi predočiti da Židovi, htjeli to oni prihvatiti ili ne htjeli, nisu narod poput svih naroda, nego nešto jedinstveno i neusporedivo, naime, zajednica u kojoj su se od davnine neodvojivo stopili obilježje naroda i vjera. I ta se vjera ponovno od svojega početka povezala s tom zemljom kao s nečim u što je sam Gospodar svijeta poslao taj narod kako bi tu zemlju doveo do savršenstva, a jedno i drugo radi začetka Božjega kraljevstva na zemlji« (1947, op. cit., 257). André Neher zorno predočava svoju apstraktnu formulaciju »da je z. prostor i vrijeme Izraela« usporedbom: »Židovsko ne dijeli ni tijelo od duše niti dušu od tijela. Izrael i njegova z. u istom su međusobnom odnosu kao tijelo i duša. Može se reći da je z. tijelo duše Izraela i da je Izrael duša tijela Izrael«. Prema Neheru, židovski se narod tijekom svoje višestoljetne dijaspore osjećao »osakaćenim, odvojenim od svojega tijela, od svojega prostora, a istodobno... da je to samo privremeno stanje i da će jednoga dana biti zaštićen novim združivanjem« (Die Haltung Israels gegenüber Staat, Land und Volk, 1974, u: *Freiburger Rundbrief* XXVIII, 1976, 56–59,57).

U toj konkretizaciji misli na »zemlju« nastavlja se utjecaj povijesne objave. O takvoj je riječ u sadržaju pripovijesti o praocima, ne o pseudopovijesnom opravdanju prava na Kanaan. S pretpovijesnim životom osobâ već su čvrsto povezani elementi već bitni za povijest naroda: doživljaji zvuka (Post 16,11; 21,17; usp. Izl 3,7; 6,5; Pnz 26,7), slika (Post 16,13 i d., usp. Izl 3,7.9; Pnz 26,7), ukazanja (Post 12,7; 17,1; 18,1; usp. Izl 3,2.16; 4,1.5; 16,10), silaska (Post 28,12; usp. Izl 3,8; 19,18.20), a ponajprije izlaska, pratnje i dolaska na odredište (Post 15,7; 12,1.5; usp. Izl 3,8.10 i d.; 20,2; Pnz 6,21; 26,8), susreta na putu s Bogom i bivanja u njegovoj prisutnosti (Post 21,20.22; 26,3,24. 28; 28,15.20; 31,3.5; 35,3, usp. Izl 3,12; Još 1,5.9.17; 6,27), u ekvivalentima riječi i njihove međupovezanosti s plemenskim pripovijestima i narodnom povijesti. I u obećanju zemlje može se raspoznati da povijesna objava pojedincu anticipira povijesnu objavu Izraelu: Abram prođe »zemljom kanaanskom«... »i zazva IME« (Post 12,8; 13,4; 21,33), isto učini i Izak (26,25), tj. oni su proglasili (u ovom smislu M. Buber/F. Rosenzweig s pravom su shvatili hebrejski izričaj u skladu s Izl 33,19, usp. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* II, 1974, 332, 364) pravog

vlasnika zemlje i pozvali sve stanovnike da ga štuju (usp. Berešit raba XXXIX,12,8; komentari s tim u vezi Ibn Ezre i Nahmanida). Bog je u točno određenom kontekstu obećao da će njima i njihovim potomcima kao zajednici svojih slugu »dati tu zemlju da je naslijede« (Post 15,7, usp. stih 18; 12,7; 13,15.17; 17,8; 24,7; 26,3 i d.; 28,4.13; 35,12; 48,4; 50,24). Težište je na objavi Abramu; ona podsjeća na obećanje zemlje dano Izaku i Jakovu (26,3; 28,4). Već i Post 15 čvrsto povezuje povijest praotaca s poviješću potomaka u narodu Izraelovu, s važnim, neposrednim pozivanjem na potlačenost u tuđoj zemlji (Post 15,13, usp. Izl 1,11 i d.; Pnz 26,6) i na sretan izlazak (stih 14) na koji upućuje početak Deset zapovijedi (Izl 20,2; Pnz 5,6), čvrsto povezujući i elemente izvođenja iz sužanjstva i davanja zemlje (stih 7). To je kraj izvješća o praocima s riječju Josipa upućenoj njegovoj braći: »Ja umirem, ali će se Bog sjetiti vas i odvesti vas iz ove zemlje u zemlju što ju je pod zakletvom obećao Abrahamu, Izaku i Jakovu« (Post 50,24), povezane u jasnom paralelnom kontekstu s početkom povijesti naroda, obećanjem da će Bog izvesti narod i da će im dati zemlju, da će ga »izvesti iz te zemlje u dobru i prostranu zemlju – u zemlju kojom teče med i mlijeko, u postojbinu Kanaanaca...« (Izl 3,8, usp. stih 17); tako se davanjem kanaanske zemlje Izraelu koji izlazi iz egipatskog egzila ispunjava obećanje zemlje ocima. To obećanje potkrijepljeno zakletvom (već u Post /15,8;/ 24,7; 26,3; 50,24, usp. Izl 6,8, naglašeno u Pnz 1,8.35; 4,31; 6,10.18.23; 7,12; 11,9.21; 26,15; 28,11) daje naslutiti tešku ugroženost davanja odnosno posjedovanja zemlje. Izraelov »dolazak«, »ulazak« u zemlju da je »primi u baštinu« (Post 1,8.21; 3,18.20; 4,1.5.14.22.26) nikada nije stavio u sjenu *dar* zemlje (1,8.25.35; 2,29; 3,20; 4,1.38; 6,10; 9,6; 11,17.31; 12,1; 15,7; 16,20; 18,14; 26,3; 31,7). Ono obilježava i pohvalu »dobre zemlje« (1,25; 3,25; 4,21 i d.; 6,18) i začudni uzvik: »Z. kojom teče med i mlijeko!« (6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20). Stil upornoga, upečatljivog ponavljanja u toj teološki najpromišljenijoj knjizi hebrejske Biblije nedvosmisleno održava u Izraelu svijest kako je zemlju primio iz ruku svojega Boga i, s obzirom na svoj odnos s Bogom, ne smije tražiti posjedovanje zemlje. Izraelov jedinstven odnos prema svojoj zemlji izražava drevno načelo koje se javlja u vidu Božjeg obraćanja: »... jer z. pripada meni, dok ste vi samo stranci i gosti kod mene« (Lev 25,23). Ako Bog u »orlovskoj izreci« (Izl 19,4–6) pripisuje sebi vlast nad zemljom narodâ: »... ta moj je sav svijet« (stih 5), tada to vrijedi – u rečenici u vezi sa strancima i gostima (Lev 25,23) – i za vlasništvo nad kanaanskom zemljom, kojom će se Izraelci prehraniti kao njegovi »gosti i stranci«, no u kojoj jedan drugoga ne smije istisnuti posjedovnim pravom i trajno osiromašiti (Lev 25,2–7; Izl 23,10 i d.; Pnz 15,1–11). U povijesnom pamćenju naroda duboko je ukorijenjeno znanje o Kanaanu kao Božjoj zemlji: ona je »NJEGOVO vlasništvo« (1 Sam 26,19; 2 Sam 14.16; Jr 2,7; 16,18; 50,11; Ps 68,10; 79,1) ili »NJEGOVA« z. (Iz 14,2; 2 Ljet 7,20; Hoš 9,3); na sličan način javlja se rijetko »z. Izraelova« (Erec Jisrael) kao naziv cijele zemlje (1 Sam 13,19; Izl 40,2; 47,18; 1 Ljet 22,2; 2 Ljet 2,16; 34,7; u vezi sa Sjevernim Izraelom 1 Kr 5,2.4; 6,23; Ez 27,17; 2 Ljet 30,25). U riječima o »tlu Izraelovu« (»zemlji Izraelovoj«), koje se javljaju samo u Knjizi proroka Ezekiela (7,2; 11,17, ukupno sedamnaest puta), odjekuje sjećanje na zemlju (oranicu) »koju ti dâ ON, tvoj Bog« (Izl 20,12; usp. Pnz 4,40; 5,16; 11,9). Posebni odnos Boga prema Izraelu dokazuju mjesta na kojima se paralelno upotrebljavaju »njegov narod« i »njegova svojina« (Pnz 32,9, Jl 2,17; 4,2) odnosno »njegova z.« (Ez 36,20; Jl 2,18). Pnz razlaže tu predodžbu razmatranjem »dobre (plodne) zemlje« »koju ti Bog daje u baštinu« (4,21.38; 12,9;19,10; 20,16; 21,33; 24,4; 25,19; usp, Ps 135,12). Bog ne određuje dar zemlje izdvojenim činom; on je uvrštava u odnos s Izraelom. To se posebno izražava u čvrstoj povezanosti darivanja zemlje i posluha naroda; »...držite sve zapovijedi što vam ih danas naređujem da ... uzmete u posjed zemlju... da dugo živite u zemlji za koju se zakleo ON ocima vašim da će je dati njima i njihovu potomstvu« (Pnz 11,8 i d.; usp. 12,1; 17,14 i d.; 18,9; 19,1 i d.; 26,1 i d.). Bog hoće (za Izrael) »da ti dobro bude i da se domogneš dobre zemlje za koju se ON zakleo tvojim ocima«, ali istodobno traži od njega: »Čini što je pravo i dobro u NJEGOVIM očima« (Pnz 6,18). Veza je neraskidiva (8,1; 11,8 i d.18–21; 16,20; 19,8 i d.; 28,11–14), jer Izraelov dug život »u zemlji za koju se zakleo ON ocima vašim da će je dati njima...« ne može se

odvojiti od »... ljubeći NJEGA, Boga svoga, slušajući njegov glas, prianjajući uz njega« (30,20). Ako Izrael, koristeći se dobivenom slobodom odlučivanja: »Biraj život« (30,19), odabere put protiv onoga koji mu nudi život, vrijedi: »Ali, ako se srce tvoje odvrati i ne poslušaš... ja vam danas izjavljujem da ćete zaista propasti, nećete dugo živjeti na zemlji...« (30,18; 4,26; usp. Lev 18,24 i d.; Br 35,34; Jr 2,7; 3,2).

Teškom krivnjom Izrael je prouzročio gubitak zemlje. U jednom tumačenju povijesti u »ranijim prorocima« objašnjeno je sužanjstvo kao kazna za otpadništvo (2 Kr 17,23; 18,11 i d., 25,21). No Bog ostaje vlasnikom zemlje; njegov sud nije posljednja riječ upućena Izraelu. Jeremija, koji mora najaviti Božje kazneno djelovanje, smije očajnicima u opsjednutom Jeruzalemu objaviti: »Jer ovako govori ON nad vojskama, Bog Izraelov: Još će se u ovoj zemlji kupovati i kuće i njive i vinogradi!« (32,15). Ta se riječ, doduše, razlikuje od obećanja da će zemlju »baštiniti«, ona ipak izražava »naume mira, a ne nesreće« (29,11). Ezekiel otkriva kako će Bog pokazati svoju svetost i stvoriti poslušan narod i Izraelu, vraćenom kući, pomoći da se njegova z. iznova oplodi (36,23 i d.), »tada će se reći: 'Evo zemlje što bijaše pusta, a postade kao vrt edenski'« (stih 35). Oba proroka bude nadu u povratak »u zemlju koju ocima vašim dadoh u baštinu« (Jr 3,18, usp. 24,6; 30,3); »i nastanit ćete se u zemlji koju dadoh vašim ocima« (Ez 36,28; usp. 20,42; 34,13). S oduševljenom radošću neimenovani tješitelj usmjerava pogled prognanika na predstojeći povratak kući (Iz 40–55). Narod i z. Božja ponovno će biti spojeni: »I dat ću im srce da me poznaju da sam to JA, da budu narod moj, a ja Bog njihov, jer će se oni svim srcem svojim opet k meni obratiti« (Jr 24,7, usp. 31,33; Ez 11,19 i d.; 14,11; 36,26–28). Izrael, čudeći se, doživljava obrat svoje sudbine: »Kad ON vraćaše sužnjeve sionske, bilo nam je ko da snivamo« (Ps 126).

b) »Izrael« i »izvan zemlje«: Z.a židovski narod nakon razorenja drugoga Hrama povijest Izraelova odnosa prema zemlji sačuvala je važnost jer je to povijest odnosa naroda prema Bogu. U talmudsko doba poučavali su mudraci da je ustrajni ostanak u zemlji sveta dužnost (b Gitin 76b; Bava batra 91a; Šemot raba LII,39,32). Odredbe pisane i usmene Tore, koje su čvrsto povezane s tlom Izraela, a izvan njegova područja nemaju nikakvu ili imaju samo ograničenu važnost, prisiljavaju na razlikovanje, u Mišni i u kasnijoj rabinskoj literaturi, Erec Jisraela i »izvan zemlje« (*huc/a/ la-arec)* (Ševiit VI,1; Hala IV,8; Tos. Ševiit IV,6–11 i Terumot II,12; j Ševiit VI,1; Gitin 8a; Majmonid, *Mišne Tora*, Hilhot terumot I,2–9 i Hilhot šemita IV,26–28). Učenjaci su strogo upozoravali »da ni zasluge predaka (*zekut avot*, usp. b Šabat 30a; Berahot 27b) ne pomažu nikome tko se iz Izraela odseli u inozemstvo«, osim ako vlada velika skupoća ili »ako se ne može ništa kupiti« (b Bava batra 91a). Prema uzoru na rodonačelnike Jakova i Josipa (Post 49,29 i d.; 50,25) mnogi su Židovi u dijaspori odlučili da njihove kosti poslije smrti počivaju u Erec Jisraelu. Doduše, Juda ha-Nasi (II. stoljeće) pitao je: »Što će pomoći pokojniku, kad je dušu ispustio u inozemstvu, da bude pokopan u izraelskoj zemlji?«, ali je rabin Eleazar odgovorio: »Budući da se pokojnik ukapa u izraelskoj zemlji, Bog će mu oprostiti krivnju (Pnz 32,43)« (Berešit raba XCVI,47,29). Iz toga tumačenja razvilo se mišljenje: »Tko je pokopan u izraelskoj zemlji, kao da je pokopan pod oltarom« (b Ketubot 111a). Rabin Eleazar čak je zastupao – unatoč dogmatskoj formulaciji Mišne: »Sav Izrael ima udjela u budućem svijetu« (Sanhedrin X,1) – mišljenje: »Mrtvi izvan zemlje neće uskrsnuti«. Rabi Ila i Abaje ublažili su to gledište pretpostavkom da će kosti pokojnika putovati podzemnim putevima u Erec Jisrael i ondje sudjelovati u oživljavanju mrtvih (b Ketubot 11a). Mudraci su ipak smatrali pravim ciljem svakoga Židova, koji nije izblijedio ni tijekom cijeloga srednjeg vijeka, a ni poslije: »Bolje je prebivati u pustinji židovske zemlje negoli na trgovima inozemstva« (Berešit raba XXXIX,12,1). »Neka se prebiva uvijek u izraelskoj zemlji, pa i u gradu u kojem je većinsko nežidovsko stanovništvo i neka se ne prebiva izvan zemlje, pa ni u gradu u kojem je većinsko stanovništvo izraelitsko. Tko, naime, prebiva u izraelskoj zemlji, osjeća se kao da ima Boga, a tko prebiva izvan zemlje, osjeća se kao da nema Boga« (b Ketubot 110b). Samo iz određenih razloga ograničavala se u srednjem vijeku obveza nasceljavanja u Erec Jisraelu: putovanja opasna za život i zdravlje te činjenica što se zbog političkih prilika ne

mogu poštovati propisi, oslobađali su od te obveze (Tos. Ketubot 110b). Sve do sadašnjosti ipak vrijedi načelo, koje je formulirao Midraš iz II./III. stoljeća za *galut* (dijasporu) da Židovi koji žive u zemlji imaju pravo prvenstva na potporu (Haluka prema 2 Ljet 35,5: »skupina/odjel« odnosno »raspodjela«) (Sifre Pnz 15,7).

Istaknuto značenje za židovski narod ima zapovijed u Br 33,53: »Zaposjednite zemlju i u njoj se nastanite, jer sam vam je predao da je zaposjednete«. Borba za pravo razumijevanje stvorila je razna tumačenja: 1. To je Božje obećanje koje će se održati u mesijanskoj Božjoj vladavini bez aktivnog sudjelovanja ljudi. 2. Raši (XI. stoljeće) savjetovao je Židovima da zauzmu zemlju prije negoli se u njoj nastane, jer neće biti mirnog susjedstva s prastanovnicima (Kanaancima). 3. Nahmanid (XIII. stoljeće) isticao je obvezu židovskoga naroda da protjeraju prastanovništvo, da prebivaju u zemlji i da zemlju obrađuju. Odabirom druge zemlje Židovi bi prekršili zapovijed. Ta je odredba služila kao osnova svim rabinskim propisima koji su izričito tražili izgradnju Erec Jisraela. 4. Majmonid (XII./XIII. stoljeće), koji tu zapovijed nije priznavao, utječe do danas na mišljenje Židova u dijaspori. Oni traže za sebe pravo da i nakon utemeljenja Države Izrael 14. svibnja 1948. i dalje žive »izvan zemlje« jer tradicija izvješćuje o trima Božjim prisegama: »Prvo, da se Izrael zajednički ne smije iseliti, drugo, da se Izrael ne buni protiv svjetovnih naroda i treće, da svjetovni narodi previše... ne zasužnjuju Izrael« (b Ketubot 111a). Zabrana da se Erec Jisrael ponovno osvoji (vojnom) silom ne dopušta nikakav napad, ali onima koji žive u zemlji ne i pravo na obrambeni rat. No poštivanjem one odredbe, koja isključuje dozvolu naseljavanja u zemlji, darovanje ili prodaju zemlje nežidovima u Erec Jisraelu, ne smije se ugroziti ni jedan ljudski život (M Joma VIII,6; b 84b.85b). *Haluka jišuva* (novčana potpora židovskoga stanovništva u zemlji), liturgija i tradicija povezuju židovski narod »izvan zemlje« s Erec Jisraelom.

Lit.: W.P. Eckert/N.P. Levinson/M. Stöhr, *Jüdisches Volk – gelobtes Land*, 1970; F.-W. Marquart, *Die Juden und ihr Land*, 1975; R. Rendtorff, *Israel und sein Land*, 1975; C. Westermann, Die Landverheißungen im Alten Testament und ihre Bedeutung für die Gegenwart, u: *Una Sancta 38*, 1983, 91–98; E. Rothschild, *Die Juden und das Heilige Land*, 1968; M. Buber, *Moses*, ³1966, 205–216; isti, *Israel und Palästina*, 1950/1968; *Jüdisches Lexikon IVii*, 1927/1982, 654–746; *Encyclopaedia Judaica 9*, ⁴1978, 106–1045.

D. VETTER

2. kršćanski

Sveta z. nema neposrednu spasenjsku važnost u kršćanstvu. Spasenje slijedi na temelju vjere u Isusa Krista (usp. Iv 2,11; 3,16; 7,13), u njegovo djelo spasenja: njegovu muku, njegovu smrt i njegovo uskrsnuće (usp. 1 Kor 15,2–4; 1 Sol 1,10; Rim 4,24–25). Nositelj spasenja je nov, *univerzalan* Božji narod, Crkva. Zato su pojedinačan izabrani narod kao nositelj spasenja i uzimanje zemlje kao sredstva za ispunjenje Božjih obećanja izlišni za postizavanje spasenja (usp. Dj 15,1–35: Koncil u Jeruzalemu). Kristovo je spasenje ponuđeno i darovano neposredno svim ljudima bez etničke i bez geografske povezanosti. Tako je za kršćane Sveta z. još samo skup svetih mjesta od značenja, koja su povezana s Božjim činima u povijesti spasenja i prije svega sa životom i djelovanjem, smrću i uskrsnućem Kristovim. Sveta z. posjeduje zato posebnu, istaknutu kvalitetu unutar ostalih hodočasničkih mjesta i u posebnoj je mjeri prikladna da omogući djelotvorno sjećanje na Krista kao i živo prihvaćanje njegove poruke pa i spasonosno ponovno aktualiziranje njegova spasenjskog djela.

A. CHOURY

3. islamski

Predodžba o »obećanoj zemlji« mogla je vladati Muhamedovom okolinom. Živa je biblijska tradicija neupitno prihvaćena u islamu. Bio je to slučaj i s emocionalnim predujmom koji »ljudi Knjige« prinose Svetoj zemlji. Islam sudjeluje u tome. Prvi je smjer molitve na znakovit način bio Jeruzalem. Središte toga grada – trg ispred Hrama – bilo je okosnica oko koje su kružili pobožni osjećaji: on je u izvjesnoj mjeri bio Kaba prvoga razdoblja islama. Prilikom ispunjavanja svojega poslanja Muhamed je običavao najprije polaziti od postojećih činjenica. Bila je to metodika njegova navještaja. Svakom od njegovih koraka u temelju je trebao ležati prethodni razboriti sud. Ta se racionalna jezgra može u potpunosti osjetiti u Kuranu. Promjene u okolini mogle su postati poticajima nove objave. U nekim od

svojih iskaza Kuran je dakle vezan za povijest. To vrlo jednoznačno pokazuje povijest razvoja zabrane vina, nastanak preporuke o *New Look* za žene koje izlaze na ulicu, pretpovijest stroge osude klevetničkoga nasrtanja na časne žene i naposljetku promjena smjera molitve od Jeruzalema prema Meki. No svi se ti zahvati s mjerom uklapaju u opći koncept islama koji je od prvoga početka nadahnuo Muhameda. Za duh toga koncepta bile su to samo male rubne pojave. »Tko želi izaći na ocean, taj ne isplovljava iz malih zaljeva«. Ova se preslojavanja ne smiju dramatizirati, kako to čine mnogi islamski istraživači.

Z. je bila samo jedna epizoda u povijesti islama koji u principu ne pravi nikakve razlike u prosudbi zemalja. Za taj je stav znakovita kuranska deviza: »Božji su i Istok i Zapad«, što je Goethe učinio motom svojega Zapadno-istočnog divana. S. BALIĆ

ZLO

1. židovski

Židovska religija uči o apsolutnom jedinstvu Stvoritelja kojemu se ne suprotstavlja ni jedna druga, zla sila kao u naucima o dvjema silama u nekim religijama. Čovjek je iskusio da z. postoji. Na pitanje zašto postoji, različito se odgovara ili se ne odgovara. Naglašava se nauk o dva nagona i moć čovjekova odlučivanja. Zli, Sotona, kao personifikacija straha, nalazi se kao predodžba u legendi i pučkom vjerovanju bez dogmatskoga značenja.

U hebrejskoj Bibliji Satan je zemaljski protivnik, neprijatelj, tužitelj na sudu. S pojavom iscrpnog učenja o andelima i demonima pod perzijskim utjecajem on je član nebeskoga dvorskog stožera i tužitelj ljudi. Vlastitu moć ne posjeduje. Knjiga o Jobu obrađuje, neovisno o njegovu liku, pitanje zla i ističe dva gledišta: budući da je Bog dobar, z. je kazna za grijeh (mišljenje prijatelja); Božji putevi čovjeku su neshvatljivi (završno poglavlje). Knjiga o Danielu govori opširno o zlu, Satan nije imenovan. Kao tužitelj na nebu nastupa u Zah 3. Njegov grčki oblik, kategor, nalazimo u apokrifima, NZ i Midrašu. U pučkom vjerovanju u legendi naziva se i Asmodej ili Sama'el. Zbog krivog tumačenja Iz 14,12 on postaje palim andelom Luciferom, protivnikom Boga, vladarom demona, koji je identičan s andelom smrti i zlim nagonom. Na Dan pomirbe, na koji se svake godine sudi ljudima, on nema moć. Mesija će ga konačno pobijediti. Njemu podložan pakao sa svojim mučiteljima dužan je poštovati šabatski mir. Osim za malobrojne neljude, koji ostaju u paklu, boravak ondje traje do godinu dana. Svakodnevna molitva *kadiša* u to vrijeme treba rodbinu osloboditi od toga.

Ti oblici vjerovanja, važan odušak strah, pod glavnim su utjecajem kabale zapadnih i orijentalnih Židova. Meditacijama, prizivanjima i amuletima navodno se svladava z. u njegovim mnogim oblicima. To je »ljuštura« u kojoj su zarobljene Božje »iskre«. Čovjekova je zadaća suradnja na oslobađanju iskara. → *Mistika*. Nasuprot tom praznovjerju racionalistički Židovi naglašavaju učenje o dvama nagonima: Čovjek je dobar i zao. No, zli nagon, hebr. *jecer ha-ra*, znači i aktivni život sa svim svojim potrebnim impulsima. Stoga majstori (tumači) Talmuda objašnjavaju Božju ljubav »svim svojim srcem« kao ljubav s jednim i drugim nagonom. Kao protuotrov zlu nagonu Bog je stvorio Toru, svoj nauk, i dao je ljudima.

Od srednjega vijeka mnogobrojni filozofi drže da je z. samo odsutnost dobroga. Majmonid naglašava da sam čovjek uzrokuje mnogo zla. Zadaća odgoja karaktera jest u tome da se nauči drukčije djelovati. Hermann Cohen ponovno je preuzeo tu misao. Pesimističnije sude neki mislioci nakon Auschwitza. Drugi u tom događanju zloga vide obvezu ljudske solidarnosti. Prebacivanje zlog na izvanzemaljskoga »žrtvenog jarca« mnogi smatraju štetnim.

Lit.: A. Kohut, *Über die jüdische Angelogie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit von Parsismus*, Leipzig 1866; W. Lucken, *Michael. Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition*, Göttingen 1898; M. Friedlander, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Göttingen 1901; A. Wünsche, *Der Sagenkreis vom geprellten Teufel*, Leipzig 1905, 125 i d.; M. J. bin Gorion, *Die Sagen der Juden, Bd. I: Von der Urzeit*, Frankfurt a.M. 1913, ²1962; H. Jason, *Marchen aus Israel*, Düsseldorf 1976; P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen, Untersuchungen zu rabbinischen Engelvorstellungen*, Berlin 1975. P. NAVÉ LEVINSON

2. kršćanski

Kao nevolja, koju je čovjek doživio ili koje se plaši, z. predstavlja temeljno stanje ljudske

egzistencije. Čovjeka u svijetu ne susreću samo tuga i nevolja, što se pokazuje u kozmičkim i prirodnim događanjima, nego i z. kao čin koji je čovjek sam svjesno htio pa je zato za njega i odgovoran. Pitanja o podrijetlu i smislu zla ubrajaju se u temeljna pitanja ljudske egzistencije i prije svega vjere u dobroga Boga koji je stvorio svijet i upravlja njime u svojoj providnosti te ga spasiteljskim djelovanjem vodi do ispunjenja. Objava Staroga i Novoga zavjeta bavi se pitanjem zla, ali ipak ne daje jednoznačan i konačan odgovor. Temeljna je izjava biblijske poruke da Bog, Stvoritelj i Gospodar, ima u svojoj ruci čitav svijet i sve pojave, uključujući z., i da nema duhovne sile koja bi mu bila ravnopravna ili u suparništvu s njime. Božja stvarnost je tako velika i za čovjeka neshvatljiva da u sebi sjedinjuje oba suprotstavljena aspekta ljubavi i gnjeva (mysterium tremendum et fascinosum). Razlikovanje dobra i zla pokazuje se kao božanska povlastica (Post 3,5). Čovjekov pokušaj da je prisvoji, pobuna je protiv Boga (Post 3,22 i d.). Da je uzrok zla i patnje samo u odgovornosti čovjeka i u njegovu grešnom zatajivanju, odbacuje se u Jobovoj knjizi koja povezuje z. s Božjom nedokučivošću. Prihvaćanje zlih duhova, kao što su Sotona (Zah 3,1; Job 1–2) i đavao, ubraja se u sliku svijeta koja je služila objavi kao okvir čija točnost time nije postala sadržajna izjava. Istjerivanje zloduha, nastup Sotone kao napasnika (Mk 1,12 i d.), kao neprijatelja (Mk 4,14 i d.), te ponižavanje Isusa s Belzebulom (Mk 3,22 i d.), sve to ne želi na pitanje o podrijetlu zla dati kao odgovor postojanje duhovno osobnoga zla. Poruka je Novoga zavjeta da je u Isusovoj smrti i uskrsnuću slomljena moć zla i da je kraljevstvo Božje već početno prisutno među nama.

U filozofskoj spekulaciji skolastike z. je shvaćeno kao stvarnost nižega reda, zapravo kao nedostatak bitka opterećenog dugovima i zato lišenog vlastite bivstvene moći. Time se jednoznačno odbija metafizički dualizam, ali nije se dao odvor na ostala goruća pitanja. S druge strane, glede »mysterium iniquitatis« ostaje i dalje pitanje: Ako Bog nije začetnik zla, ne svodi li se konačno moć zla u svijetu na nesavršenost čovjeka i čak na njegovu zlom ograničenu volju i djelatnost. U povijesti kršćanskih crkava vjera u z., Sotonu i đavla, kao pokušaj da se objasni stvarnost zla, često je igrala zlokobnu ulogu (vjerovanje u vještice, opsjednutost, egzorcizmi, praznovjerje). Pa i kad se negira đavolja egzistencija kao duhovno osobna stvarnost, povijesno djelovanje tog vjerovanja u đavla ostaje snažno sve do naših dana. Što se tiče stvarnosti zla u ne tako davnim povijesnim događajima (u ime mnogih drugih spomenimo holokaust), pitanje o podrijetlu i još više o smislu zla ostaje izazov za vjeru na koji kršćanin, ukazujući na Isusovu smrt i uskrsnuće, daje vjerski odgovor čija je vidljiva komponenta križ u našem iskustvenom svijetu, a čiji je drugi dio nada »unatoč svemu«, koja nadilazi svijet našeg iskustva.

Lit.: E. von Petersdorff, *Dämonologie*, 2 Bde., München 1956/57; P. Tillich, Das Dämonische, u: *Gesammelte Werke* VI Stuttgart 1963, 42–71; B. Welte, *Über das Böse*, Freiburg 1969; G. Altner/E. Anders, *Die Sünde – das Böse – die Schuld*, Stuttgart 1971; H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974; H. M. Barth, *Der emanzipierte Teufel*, München 1974.

G. EVERS

3. islamski

Shvaćanje zla u islamu ovisno je o nepromjenjivim moralnim smjernicama koje su ustvrđene u Kuranu ili tradiciji. Metafizičko je z. posljedica zbiljskoga ili hipostaziranoga zla u čovjekovu srcu. Kriterij za uvrštavanje nekoga čina, neke riječi ili neke misli u kategoriju zla, jest namjera. Sukladno jednomu stihu iz Kurana od Boga je sve što je dobro. Z. je, naprotiv, posljedica čovjekova pogrešnoga ponašanja. Presudno je bolje učiniti izbjegavanje zla nîti vodiljom djelovanja nego težiti dobru bez obzira na to, šteti li ono nekomu. Dakle, prva zapovijed ne dopušta događanje zla. Mjerilo dobra i zla u dvojbenim je slučajevima savjest. »Grijeh je sve što u srcu uzrokuje nastanak osjećaja nemira«, govorio je Muhamed.

Prema tom, islamskom moralnom kodeksu, u najgore grijehe spadaju: mnogoboštvo, spletke, ubojstvo, vračanje, pobuna protiv roditelja, krivokletstvo, neodgojenost, krađa, nevjerstvo, prisvajanje mudračkih sposobnosti, nepravednost, tiranija, dezertiranje, klevetanje časnih žena, laž, proklinjanje i homoseksualnost. »Alah zaista naređuje pravednost, dobročinstvo i potpomaganje rodbine, a zabranjuje bestidnost, odvratnost djela i nasilje« (16,90). »A onima koji su radili rđava djela kazna je odgovarajuća *(za svako zlo djelo)* i njih će prekriti poniženje. Oni neće imati *(nikoga da ih zaštiti)* od Boga. *(Pričinjat će se)*

kao da su njihova lica prekrivena komadima crne noći« (10,28).

»Tko uradi dobro djelo pripada mu desetorostruka nagrada, a tko uradi rdavo djelo bit će kažnjen prema *(veličini)* grijeha, i njima se neće učiniti nikakvo nasilje *(nepravda)*« (6, 160). Čovjeku naviknutom na z. zla se djela čine normalnim, štoviše lijepim: »Njima je šejtan [Sotona] prikazao lijepim njihova djela, te ih je odvratio od pravog puta, a oni su bili u mogućnosti da *(to)* vide« (29,38). Takvomu se čovjeku savjetuje da čita Kuran i da se moli [da obavlja namaz]: »Uči Knjigu koja ti je objavljena i obavljaj namaz! Zaista namaz sprečava *(raditi)* sramotna i pokuđena *(djela)*. A sjećanje na Boga je najveća *(pobožnost)*. Bog zna što vi radite« (29,45).

I u islamu se promiče kršćanska vrlina vraćanja zla dobrim: Muhamed je govorio: »Održavaj vezu s onim koji je prekida s tobom; daj onomu koji ti uskraćuje; oprosti onomu koji ti čini nepravdu!« Al-Gazali je u svoj teološki koncept ugradio čitave pasaže iz Biblije, a među njima i jedan koji zrcali kršćanski stav prema zlu: »Čuli ste da vam je rečeno: 'Oko za oko, zub za zub.' A ja vam kažem: Ne opirite se zlotvoru! Naprotiv, udari li te tko po desnom obrazu, okreni mu i drugi! Tko bi te htio tužiti da se domogne tvoje košulje, podaj mu i ogrtač! Ako te tko prisili da ideš s njim jednu milju, hajde dvije!« (Mt 5,38–41; navedeno kod H. Rittera, 321).

Lit.: *Der Koran*. Übersetzt von Rudi Paret, Stuttgart 1966; Helmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955; S. Portmann, *Das Böse, die Ohnmacht der Vernunft*, Meisenheim 1966; G. Mensching, Gut und Böse im Islam, u: *Die Auswahl* 4, 1942, 6–10.

S. BALIĆ

Ž

ŽENA

1. židovski

Povijesni i kulturni opstanak Židova temelji se na vjeri u jednoga Boga, na zajednici i odgovornom partnerstvu muža i žene. Zajedno se nazivaju čovjekom stvorenim na sliku Božju (Post 1,27). Ona je njemu *ezer*, hebr. pomoćnik (Post 2,18). On će se zbog nje rastati od svojih roditelja (Post 2,24). Bog naređuje Abrahamu da sluša sve što mu kaže Sara (Post 21,12). Ta je matrijarhalna crta potvrđena drugim biblijskim izjavama. Sin ili muž katkada se »stječu«, »unajmljuju« (Post 4,1; 30,16). Ž. bez djece daje svoju sluškinju mužu kako bi došla barem do posvojčadi (Post 16,2; 30,4–13; redak 18). Od gotovo 50 biblijskih imena možda polovina otpada na ženska. U skladu s matrijarhatom Izak se bez pitanja ženi Rebekom, ali je njezin pristanak potreban (Post 24,57–58). Jakov je 14 godina služio za Rahelu (Post 29,20–30). U egipatskom sužanjstvu dvije se babice suprotstavljaju naredbi faraona da ubiju svu mušku novorođenčad (Izl 1,15–19). Time su se održali Židovi (redak 20). I Mirjam spašava svojega malog brata Mojsija (Izl 2,1–10). S njim i s bratom Aronom djeluje zajedno kao proročica. S pjesmom zahvalnicom na Trščanom (Crvenom) moru ona vodi ženski zbor (Izl 15,20–21). Drugi prototip aktivne savjetnice je proročica Debora (Suci 4–5). Primjer samosvjesnih zemljoposjednica pet je Selofhadovih kćeri (Br 27,1–11) i žena iz Šunama (2 Kr 4,1–13). Mnogobrojnim prozelićankama primjer je bila Ruta (usp. Knjigu o Ruti), prabaka kralja Davida. Mnoge su bile spremne žrtvovati život kako bi spasile zajednicu od progonitelja, primjerice, kraljica Estera (usp. Knjigu o Esteri). Pokraj one koja apsolutno ljubi u Pjesmi nad pjesmama stoji majka kao učiteljica mudrosti (Izr 1,8 i d.; 4,1; 31,1–9) te energična, vrsna u poslovima i dobroćudna kućanica (31,10–31). Unatoč spolnoj dominaciji muža (Post 3,16) poštuju se u jednakoj mjeri oba roditelja (Deset zapovijedi: Izl 20,12) i drži se do njih (Lev 19,3; Izl 21,15; 17). Šabatni počinak nije muška povlastica, on vrijedi i za kćer i za sluškinju (Deset zapovijedi: Izl 20,10). Zbog bioloških činjenica Biblija jamči ženi dodatni odmor za vrijeme mjesečnice i poslije nje, na porođaju i poslije njega: u to vrijeme nije dopušteno spolno općenje (Lev 15,19 i d.; 12,2–8). Zabrana je iz zdravstvenih razloga pozitivno utjecala. Zbog toga su žene koje su tradicionalno živjele imale slobodu samoodređenja. Time se ž., osim propisima o poštovanju, uspjela sačuvati od degradacije na seksualni objekt. → *Spolnost*. U Bibliji i poslijebiblijskoj literaturi žene su opisane realistički kao i muškarci. Ni jedni ni drugi nisu idealizirani iznad ljudskih mjerila, a ni obožavani niti štovani. Nalazimo kritičke primjedbe na ženske osobine poput znatiželje i bolesne brbljavosti. S obzirom na tradicijske razgovore talmudskih tumača sa ženama razumljivo je zašto se upozorava na »prekomjerno pričanje sa ženama« (Izreke otaca, 1,5) Međutim, to nije zabrana.

Religijske dužnosti žena proizlaze iz Biblije, Talmuda i kodeksâ židovskoga prava. Kao pripadnice naroda Saveza dužne su poštivati vjerske sadržaje, etičke zapovijedi i propise židovskoga načina života (usp. Jš 8,35). Propisi o jelu, koji daju obilježje kući, posebice su i pretežito u njezinoj odgovornosti. U biblijsko vrijeme žene često prate svoje muževe na hodočašća, premda im to nije bila obveza (Izl 23,17; 1 Sam 1,3 i d.). Baš kao i muškarci, pri ponovnom uspostavljanju kultne čistoće prinosile su hramske žrtve (Lev 12,1–8). I muškarci i žene također su bili obvezni prinositi žrtve okajnice za grijehe (Br 5,4–10). Isto se odnosi na nazirejski zavjet, tj. zavjet suzdrža-

vanja, na određeno vrijeme (Br 6). Na narodnom zboru radi nove obveze na Božji nauk svake sedme godine sudjeluju žene i djeca (Pnz 31,10–13).

Međutim, ni biblijsko ni rabinsko židovstvo ne poznaju žene kao svećenice u bogoslužju. U tome se židovstvo prije svega razgraničavalo od poganskih kultova zvijezda i plodnosti sa svećenicama i hramskom prostitucijom. To više se naglašavala funkcija kuće sa ženom kao svećenicom. Za nju su farizeji uveli posvećenje šabata paljenjem svijeća i blagoslovom. Druga važna dužnost je simbolična žrtva paljenica od tijesta za kruh, zvan *hala*. Od razorenja Hrama to je u Židova jedina propisana žrtva paljenica.

Međutim, žene su oslobođene propisa povezanih s određenim dobom dana ili godine. Tako one ne moraju sudjelovati u molitvama zajednice ako imaju obveze prema djeci, starcima i bolesnicima. Moliti se ionako može svagdje. U kršćanskom kulturnom krugu postojale su u srednjem vijeku ženske sinagoge uz muške, u kojima je uglavnom rabinova ž. vodila molitvu na jeziku zemlje. U muslimanskom kulturnom krugu izgubilo se u velikoj mjeri sudjelovanje u molitvi zajednice, jer nije bilo uobičajeno ni u muslimanskoj većini. Tijekom mnogih stoljeća ženska galerija postaje sve važnija u zapadnoj sinagogalnoj gradnji. Prema tradiciji, muškarci i dječaci čine najmanju zajednicu od deset sudionika na javnoj molitvi. Danas ima i nekoliko ortodoksnih ženskih zajednica, ali i obredne ravnopravnosti u mješovitoj zajednici, npr. u pozivu na čitanje Pisma odnosno njegovoj izvedbi u tradicionalnom govornom pjevanju, u predmolitvi, tj. vođenju bogoslužja te ženskom pjevanju solo i zborno. To se od XIX. stoljeća korak po korak uvodi u neortodoksnim praveima. Od 1974. do 1986. tomu se priključuje ordinacija s više od 100 ženskih rabina i njihovo djelovanje u zajednicama zapadnoga svijeta.

Budući da židovstvo ne poznaje redovničke redove, nema specijaliziranih ženskih skupina koje bi možda u srednjem vijeku njegovale učenost i mistiku kao središnji sadržaj života. Zaposlenu ženu stoga uvijek nalazimo u kontekstu obitelji. Klasična su zanimanja bila u novčarskom poslovanju, trgovini, povezana i s dugim putovanjima, u upravljanju novcem zajednice, u karitativnim društvima, sudjelovanju u slaganju i tiskanju hebrejskih djela. Od nastanka modernih ženskih pokreta u XIX. stoljeću sve su se više organizirale i židovske žene. Neke su skupine povezane s religijskim pokretima. Budući da to nije u suprotnosti s religijskom tradicijom, takve skupine čine danas socijalnu, financijsku i humanitarnu snagu u zajednicama i u izgradnji Države Izraela. Tako je organizacija *Hadassah* utemeljila bolnice, škole za medicinske sestre i jeruzalemski Medicinski fakultet. *Wizo* uzdržava dječje vrtiće i skrbi za školovanje. Visoke škole i studente religijskih pokreta mnogih zemalja u velikoj mjeri financiraju prilozi skupljeni u akcijama ženskih skupina.

U ortodoksnom i u religijski liberalnom židovstvu veliki prostor daje se već dugo izobrazbi djevojaka i žena iz Biblije i drugih religijskih predmeta. Samo se na taj način može pripremiti budući opstanak židovskih zajednica, i to zbog toga što je židovstvo religija obitelji, a broj Židova smanjuje se zbog uništenja, progona, miješanih brakova i religijske ravnodušnosti. U religijskom pravu ipak još ima zapostavljanja žena: ona ne može biti svjedok niti sudac na sudu rabinata; razvod ovisi o dobroj volji muža i o mnogo čemu drugome. → *Obitelj*. Međutim, i muž je zapostavljen, jer se religijski status djece određuje prema majci. Stoga djeca židovskog oca nisu posvuda Židovi, ako je majka nežidovka; njima je potrebno › *obraćenje*.

Lit.: I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages (Index: Women)*, Cambridge 1896, PB New York 1969; Nahida Ruth Lazarus, *Das jüdische Weib*, Berlin 1898; isti, *Das jüdische Haus*, Berlin 1898; Glückel von Hameln, *Denkwürdigkeiten*, Aus dem Judisch-Deutschen übersetzt von A. Feilchenfeld, Berlin 1913, Nachdruck der 4. Aufl., Darmstadt 1979 (*Memoiren einer Frau des 17. Jahrhunderts*); L. Jung (Hrsg.), *The Jewish Woman, Union of Orhtodox Jewish Congregations*, New York 1934 (20 Beitrage über Leben, Wirken und Status judischer Frauen); F. im Judentum, Beiheft der Zeitschrift Emuna, Frankfurt 1975; M. Wallach-Faller, *Die Stellung der F. Judaica*, 1985; P. Navè Levinson, Die Ordination von Frauen als Rabbiner, u: ZRGG 1987. P. NAVÈ LEVINSON

2. kršćanski

Muškarac i ž. zajedno predstavljaju čovjeka. Nema čovjeka po sebi. On uvijek postoji kao muškarac ili kao ž., bez obzira na bolesne pojave koje se javljaju. Teško je i gotovo nemoguće točno opisati položaj žene, jer je konkretan položaj svaki put bio određen, i još uvijek

jest, tako mnogim čimbenicima, da je činjenični ženin položaj u dobru i zlu gotovo uvijek znatno odstupao od zakonski uređenoga pravnog položaja.

Antika: Ako se ne obaziremo na teoriju o majčinskom pravu u prapovijesti, koja dosad nije dokazana, ž. je, dokle sežu izvori bez obzira na izuzetke, imala u maloj mjeri individualnu ulogu samosvojne osobe. Kao supruga, kućanica i prije svega majka djece (najradije sinova) uživala je svakako ugled, ali bila je pod zakonitom vlašću muža koji je s njom raspolagao i tu se mogu prepoznati nijanse ovisno o vremenu i mjestu. Naspram istočnjačke poligamije grčka je ž. imala u monogamnom braku nesumnjivo bolji položaj, ali i ona je morala trpjeti priležništvo i pomiriti se s time da su samo hetere imale stanoviti pristup duhovnoj naobrazbi. I u čuvenom germanskom braku, koji je Tacit tako veličao, ž. je bila kao i sinovi, kćeri i služinčad doživotno pod muževim starateljstvom.

Židovstvo: Osobito je teško opisati položaj žene u židovstvu jer SZ sadrži uz pozitivne izjave na središnjem mjestu i odgovarajući broj negativnih iskaza o ženi. Jahvističko Izvješće o stvaranju koje potječe iz IX. stoljeća pr. Kr. (Post 2,18–25), kao i točno pola tisućljeća kasnije napisano svećeničko Izvješće (Post 1,26–28), polaze od stanovite ravnopravnosti spolova. U običaju, pravu i kultu, međutim, položaj žene kao ravnopravne partnerice bio je pomućen poligamijom i jednostranom mogućnošću rastave braka, koju je imao samo muž. Nije za to bilo nužno da ž. počini brakolomstvo; dostatno je bilo da supružnik ne nalazi »milosti« odnosno da »na njoj otkrije što ružno« (Pnz 24,1).

Doduše, ž. je za razliku od ropkinje imala pravo na bračnu vjernost i privatni imetak; imala je čak uvjetno pravo na baštinu (Br 27,1–11), što nije bio slučaj u izraelskoj okolini. S druge strane, morala se u hramu i kasnije u sinagogi zadržavati na mjestima koja su bila posebno za nju određena. Imala je umanjenu mogućnost zavjetovanja kao i obveze na molitvu i nije morala proučavati Toru kao muškarac, ali u najboljem slučaju to joj je dopušteno; pred sudom je njezino svjedočenje vrijedilo kao pola muškarčeva.

Za djelomično negativno vrednovanje žene u židovstvu odgovoran bi mogao biti i njezin položaj u pogansko-kanaanskoj okolini. U svim tadašnjim kulturama ž. je igrala središnju ulogu u okviru hramske prostitucije i orgija plodnosti tako da Izrael, kojem je »sve to bilo grozno«, nije vidio druge mogućnosti kako da se od toga ogradi nego da ženu strogo isključi iz službe Božje. Neovisno o Izvješću o stvaranju, u SZ nalaze se izreke o ženi koje odražavaju visoko moralno veličanje (npr. Izr 31,10–31); ali uz to i takve koje ju izričito omalovažavaju (Izr 5,3; 27,15; 6,26). »Neka je slavljen jer me nije učinio ženom«, molio je pobožni Židov u Berakhotu 7,18. S druge strane, u petak navečer kao pripravu za šabat otac obitelji bi čitao: »Tko će naći ženu vrsnu? Više vrijedi ona nego biserje. Muževljevo se srce uzda u nju, i blagom neće oskudijevati« (Izr 31,10). Donekle kao nadopuna ovim općenitim pozitivnim izjavama u SZ nalazi se značajan popis uzornih žena počam od pramajki Sare, Rebeke, Rahele, Lee, preko odvažnih babica u Egiptu koje su se suprotstavile faraonovoj zapovijedi, sve do Hane, majke sedmorice makabejske braće koji su podnijeli mučeništvo pod Antiohom IV. Ukazujući na priče o Abrahamovoj laži, Izakovoj slabosti i Davidovu brakolomstvu, Pinchas Lapide objašnjava tu »uravnoteženost« opisivanja time što »Biblija nije knjiga uljepšavanja niti veličanja junaka nego knjiga čitavog života koja često surovim realizmom opisuje isto tako svijetle kao i tamne strane«.

Kršćanstvo: U odgovoru na pitanje je li ili nije kršćanstvo poboljšalo položaj žene, mišljenja se dijele. Pritom oni koji daju negativan odgovor ukazuju na jasno diskriminirajuće izjave u NZ i na one koje su preuzete iz židovstva i koje su se donedavno u svima održale, a danas još u Rimokatoličkoj crkvi, uobičajenim isključenjem žene iz svećeničke službe. – Predstavnici pozitivnog odgovora ukazuju na Isusove pozitivne izjave kao i na njegovo prirodno ponašanje prema ženama i na činjenicu da se emancipacija žena, unatoč sumnji i otporu nositelja crkvenih službi, ipak ispunila upravo u Europi i Sjevernoj Americi koje su jasno obilježene kršćanstvom.

Jednoznačan odgovor, koji bi uzimao u obzir sve čimbenike, ovdje nije moguć jer sam NZ nije jedinstven u predodžbi o ulozi žene u Crkvi i društvu. To nije čudno jer NZ nije sustavni udžbenik samo jednog autora nego zbir-

ka vjerskih svjedočanstava različitih autora. Uz ranije spomenuta vjerska svjedočanstva NZ sadrži niz više-manje konkretnih uputa za svakodnevicu pa je u NZ dodatno ušlo mnoštvo izjava koje su uvjetovane onim vremenom. Stoga u 1 Kor 11,5 naglašen zahtjev da ž. treba u crkvi nositi veo na glavi i šutjeti, ne može više ni u kojem slučaju imati danas općenitu vrijednost. Svakako vrijedi za sva vremena, makar to Crkva u cijelosti nije dostatno poštivala ni ostvarivala, u Poslanici Galaćanima izraženo poništavanje razlika u Kristu: »Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu« (Gal 3,28). Pa ipak, kršćani nisu uložili spomena vrijedne napore da promijene društvene uvjete u smislu spomenute izjave. Ostajalo se pri ropstvu i podređenom položaju žene. Samo se ostvarila ravnopravnost Židova i poganina u unutarcrkvenom prostoru. No za to nisu bile potrebne nikakve promjene društvenih struktura.

Srednji je vijek donio bolji položaj za određene skupine žena. Gdje god su se one odrekle braka i obitelji i stupile u neki red kao Bogu posvećene djevice, pružale su im se prave šanse za samoostvarenje i društveni uspon. Tako su poglavarice samostana, koji su bili neovisni o državi, imale npr. vladarska prava. Također žene, zvane begine, koje nisu bile vezane zavjetom, a živjele su u zajednicama nalik samostanima, imale su stanovite slobode. Pa ipak, ova je mogućnost, ne samo za navedene žene nego i za žene općenito, bila plaćena obezvrjedivanjem ženine majčinske uloge, odnosno braka. Štovanje Marije, koje sve više dolazi u prvi plan, a istodobno i jednostrano isticanje njezina djevičanstva učinili su više no što treba. – Progoni vještica sa svim svojim strahotama, za koje su jednako odgovorne država i Crkva, odveć je složeno zbivanje pa se ovdje ne bi moglo istražiti. Ono u ocjenjivanju žene nesumnjivo predstavlja jednu od najnižih točaka uopće.

Tek je novo vrijeme donijelo preokret. Etički individualizam i gospodarsko-politički liberalizam zajedno s proglašavanjem ljudskih prava doveli su do promijenjenog shvaćanja. Ropstvo je ukinuto. Moderni ženski pokret, napajan iz različitih duhovnih izvora i u svojim ciljevima ne u svemu jedinstven, doveo je do općeg obrata u mišljenju unutar društva i potom – uz vremensko odgađanje – i u Crkvi. Zato se razvio nesklad između položaja žene u društvu i položaja žene u crkvama koji se do danas nije izravnao. Prvo izdanje Leksikona za teologiju i Crkvu iz godine 1930–38 dobilo je samo natuknicu »ž.«. Muškarci, koji su izdali to uzorno katoličko djelo, držali su dakako sebe neupitnima.

Ivan XXIII. u svojoj enciklici »Pacem in terris« prvi je put službeno upozorio na nejednak položaj spolova. Kao tri najznačajnija znaka vremena naveo je: emancipaciju radnika, težnje zemalja u razvoju i sudjelovanje žena u javnom životu. Drugi vatikanski koncil, koji je on sazvao, još se izričitije izrazio o tome u svojoj pastoralnoj konstituciji, nazvanoj po početnim riječima »Gaudium et spes« (GS). »Žene zahtijevaju pravnu i stvarnu ravnopravnost s muškarcima gdje ona još nije postignuta. Svaka diskriminacija u temeljnim pravima osobe na društvenom ili kulturnom polju, ili zbog spola, rase ... mora se prevladati i ukloniti jer se protivi Božjoj nakani« (GS 29). Oba dokumenta ograničavaju se više-manje na položaj žene u društvu. Njezin položaj unutar Crkve tumači Dekret o apostolatu laika (Čl. 9) gdje se kaže: »Budući da u naše dane žene sve više i više aktivno sudjeluju u cjelokupnom društvenom životu, veoma je važno da se proširi njihovo sudjelovanje i na raznovrsnim područjima apostolata Crkve«. Ohrabren ovim koncilskim izjavama Treći svjetski kongres za apostolat laika, koji je zasjedao u Rimu 1967, izjavio je u jednoj rezoluciji: »Ž. treba na temelju krštenja i Gal 3,28 (v. g.) kao i na temelju društvene ravnopravnosti po kojoj se već u većini zemalja razvija položaj žene, dobiti u Crkvi svoja puna prava i odgovornosti kao kršćanka«.

Puna ravnopravnost žena unutar Rimokatoličke crkve neotklonjivo bi značila pripuštanje svim službama, uključujući i svećeničku službu. No od toga smo ipak još jako dalcko; papa ih ne bi rado vidio ni kao ministrantice. Neke su crkve ipak već učinile jedan korak i time su, prema vlastitim izjavama, stekle pozitivna iskustva. Tu se Katolička crkva drži vrlo suzdržano. Za to se teško mogu naći valjani i uvjerljivi dogmatski razlozi. Razlozi leže negdje drugdje. Gotovo dvije tisuće godina duga povijest, u kojoj su tu službu neprestano i is-

ključivo obnašali muškarci koji su je i obilježili, znači još zasad snažnu psihičku zapreku. Bit će potrebni dugotrajni napori da se promijene načini razmišljanja i ponašanja vjernika, pa možda i određena obilježja same svećeničke službe, da bi Katolička crkva ženi priznala puno sudjelovanje u svećeničkoj službi.

Lit.: E. Haag, *Der Mensch am Anfang*, Trier 1970, 43–50; 127–133; 175–177; V. Hochgrebe/M. Pilters (Hrsg.), *Geteilter Schmerz der Unterdrückung*, Stuttgart 1984; A. Hufnagel, Die Bewertung der Frau bei Thomas von Aquin, u: *Theologische Quartalschrift* 2 (1976), 133–147; H. Königer, *Gestalt und Welt der Frau bei Tacitus*, dis., Erlangen/Nürnberg 1966; A. Kuhn/J. Rüsen (Hrsg.), *Frauen in der Geschichte III*, Düsseldorf 1983; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München ^{6}1969, 40–44; I. Raming, *Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – gottgewollte Tradition oder Diskriminierung*, Köln 1972; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I, Düsseldorf 1968, 101–106; isto, Bd. IV, Düsseldorf ^{2}1976, 83–89; Frauen in der Glaubensvermittlung, Gabriele Miller i dr., u: *Katechetische Blätter*, 12/1985. K. WEBER

3. islamski

»Ne postoji nikakva mogućnost odgajanja jednoga naroda sve dok je u njemu raširenо mnogoženstvo.« Ova razborita tvrdnja ne potječe – kako bi se moglo pretpostaviti – iz pera neke europske poznavateljke ženskih prava, nego od velikoga islamskog reformacijskog teologa Sayyida Muhammada 'Abduha (1849–1905), velikoga muftije Egipta i šejha sveučilišta Al-Azhar u Kairu, »katedre islama«. 'Abduhov glasoviti učenik, Muhammad Rashīd Ridā (1865–1935), otišao je u tom pitanju čak još jedan korak dalje od svojeg učitelja kada je kazao: »Mnogoženstvo proturječi osnovnom prirodnom pravilu u braku, naime pravilu da čovjek ima jednu jedinu ženu prema kojoj se kao suprug odnosi tako kako se ona odnosi prema njemu«.

Oba ova navoda izravno vode u srž problema, pred kojim stoji muslimansko pravosuđe s obzirom na socijalnu strukturu koja se brzo mijenja u islamskome svijetu: pred problemom novog ustroja obiteljskoga prava koje u svojoj supstanciji još uvijek nalikuje srednjovjekovnom i građansko-pravnog izjednačavanja žene s muškarcem. Izjave ova dva uvažena mislitelja čine međutim također jasnim to da je islamska teologija vrlo dobro uočila taj pritišćući problem, da ona nije neučinkovita i da je bez preuzimanja od drugih društvenih sustava u stanju nastaviti veliko reformacijsko djelo »oslobađanja žene iz okova patrijarhalnoga skrbništva« koje je prije 1400 godina započeo prorok Muhamed, ali koje njegovi nastavljači nikada nisu dovršili.

Odnos između islama i žene je višeslojan i nije ništa manje složen s obzirom na predrasude koje općenito vladaju u zapadnim društvima o islamu. Da bi se to moglo pojasniti barem u stanovitoj mjeri, mora se učiniti proboj do načela muslimanskoga razumijevanja svijeta – *al islām dīn wa dawla* (islam je religija i društvo). Samo na taj način može poći za rukom da se bez predrasuda razumljivim učine pojedini aspekti ovoga kruga problema i jednako tako napori muslimanskih reformacijskih teologa i pravnika koji bi nužne promjene htjeli u skladu s Kuranom izvršiti kao »islamske reforme«.

Stoga najprije treba ustvrditi položaj žene kao člana muslimanske zajednice i uzeti u obzir iskaze iz Kurana koji je zapravo primarna zbilja islama i prvotna norma zakona. Potom se treba osvijetliti pravna praksa šerijata i naposljetku stvarno stanje. Samo će tako biti moguće koliko prikazati nedoumicu islamskoga prava o ženama toliko i pokazati neka uporišta moguće reforme. Zatim se radi o tome da se napravi stroga razlika između onoga što je određeno, što je rečeno i što je pod utjecajem religije i nauka o čudoredu, i onoga što je pored njih poniklo iz predislamskoga doba i tradicija koje su apsorbirane u islam i što je kasnije deklarirano kao islamsko misaono blago.

Kao član zajednice vjernika ž. je potpuno ravnopravna s muškarcem. U suri El-Mumtehane (Al-Mumtahana) nedvosmisleno se kaže (60,12): »O poslaniče, kada ti dođu vjernice da ti se obvežu da neće Bogu pripisivati ništa (*druga*), da neće krasti, da neće činiti blud, da neće ubijati svoju djecu i da neće lagati vršeći potvoru s onim što je između njihovih ruku i nogu (*što je u njihovim maternicama*) i da ti neće biti nepokorne u odanosti Bogu (*u vršenju vjerskih propisa*), primi njihovu obvezu i moli Boga da im oprosti«.

Prihvaćanje za spas se ograničuje, čak i u području koje je određeno eshatologiji. Tako se u surama Ali Imran (Āl 'Imrān; vidi 3), En-Nisa (Al-Nisā'; vidi 4), El-Hadid (Al-Hadīd; vidi 57) i Et-Tevbe (Al-Tawba; vidi 9) kaže: »Ja neću uništiti djelo nijednog vašeg

radnika, muškarca ili žene...« (3,195); »Koji vjernik, bio on muško ili žensko, uradi dobro djelo ući će u dženet i neće mu se učiniti niti nepravda koliko trun« (4,124). – »Onoga dana kada budeš vidio kako ide pred vjernicima i vjernicama i s njihovih desnih strana njihovo svjetlo (*a dovikuje im se*): 'Sretne da su vam danas dženetske (*bašče*), ispod kojih teku rijeke, u kojima (*baščama*) ćete vi vječno ostati!' To je najveće blaženstvo...« (57,12). – »Bog je obećao vjernicima i vjernicama dženet ispod kojih teku rijeke, u kojima (*dženetskim vrtovima*) će oni vječno boraviti...« (9,73).

Islam je nesporno presudno poboljšao položaj žene u Arabiji. U tome su danas stručnjaci jedinstveni – pa i europski. Ali unatoč potpunoj religioznoj i moralnoj jednakoj vrijednosti, ž. je usprkos i ovdje poduzetim poboljšanjima podredena muškarcu, pri čemu se prikraćivanje ublažava barem time što jedino ž. raspolaže svojim imutkom, dok muž treba izvršavati cjelokupnu dužnost uzdržavanja.

Običaji, kao npr. nošenje vela i zaključavanje (*haram*), samo su djelomice sankcionirani u islamskome pravu i često su oprečni medu različitim pravnim školama. Ali njihovo je izvršavanje jednako kao i stvarni položaj i vrednovanje žene manje različit od pozitivno-pravnih propisa nego od povijesno-kulturne pozadine koja je ovisno o zemlji različita i za ženu često nepovoljnija.

Kao primjer mogla bi poslužiti u Kuranu dozvoljena poligamija koja islamsko žensko pravo najbitnije razlikuje od zapadnih pravnih sustava. U suri En-Nisa o tome se kaže (vidi 4.3.4,129): »Ako se bojite da nećete biti pravedni prema siročadi, vjenčavajte žene koje vam se sviđaju po dvije, po tri i po četiri, a ako se budete plašili da (*im*) nećete biti pravedni, (*tada vjenčavajte samo*) jednu...«; »Vi niste u stanju pravedno postupati među ženama. Zato ne budite potpuno skloni (*jednoj od svojih žena*), a da ostavite zanemarenu (*drugu svoju ženu*)«. Jasno je da ovdje izrečena dopustivost poligamije nije nikakva stvar samovolje, nego da ona treba biti iznimka. K tomu se ne može i ne smije previdjeti da je ovaj odsječak iz Kurana morao stoljećima biti zadržan kao zgodan alibi i da je postao jednim, premda također dragocjenim običajnim pravom feudalno ustrojenoga, patrijarhalnog društva.

Ipak se može ustvrditi: Kuran dozvoljava poligamiju, ali je ograničuje. On je povrh toga ograničuje ne samo što se tiče broja žena, nego i sa zahtjevima koje veže za iznimku. Tako se glava obitelji mora brinuti za to da sve njegove supruge dobiju jednako korektne životne uvjete i jednaku naklonost. Ti su zahtjevi praktično ispunjivi. Marokanski političar i muslimanski učenjak 'Allāl as-Fāsī je jednom samokritično primijetio: »Dopuštanje poligamije vezano je za uvjet jednakosti i pravednosti koji se danas praktično ne može ispuniti. Stoga je krajnje vrijeme za njegovo ukidanje, posebice zato što ta ustanova našim neprijateljima također često služi kao paravan za napadanje islama«. Kao što je uvodno spomenuto, ta teza nije nova. Muhammad 'Abduh čak polazi od toga da upitni odsječak Kurana u En-Nisi ne samo podvrgava poligamiju nekom izvanjskom ograničenju, nego da bi se iz poretka teksta naprotiv moglo zaključiti kako u njemu sadržani »neispunjivi uvjeti predstavljaju u neku ruku zabranu mnogoženstva«.

Poligamija se danas sve rjeđe susreće, ona je shvaćena u izumiranju i kao institucija jedva da još uživa neki ugled. Ona se još uvijek susreće u društvima feudalnoga tipa koja se više ili manje odlikuju nomadskim životom. Premda nije izravno zabranjena – s iznimkom Turske, Tunisa i Sirije –, ona se ipak gotovo u potpunosti napušta. Poznata muslimanska pravnica s područja ženskoga prava Zain Fateh ukazuje uostalom na to da bi se svaka ž. mogla zaštiti od mnogoženstva pomoću odgovarajuće klauzule u bračnome ugovoru. Budući da se povrh toga nijedna ž. ne može prisiliti na brak, čitav taj kompleks bez daljnjega ovisi o njezinoj suglasnosti.

U mnogim islamskim zemljama ta je dužnost suglasnosti u međuvremenu zakonski utemeljena. U drugim regijama ipak je još uvijek tako da žene ne koriste postojeće zakonske mogućnosti i u praksi se ne očituju o tome, slažu li se ili ne slažu s mnogoženstvom. Odluku o tome one »velikodušno« prepuštaju svojim roditeljima, odnosno mužu. Zain Fateh kaže: »Važno je da svaka ž. poznaje svoja prava koja su joj zajamčena Kuranom, jer onaj tko ne poznaje svoja prava i dužnosti, ne može ih ni koristiti. Izučavanje, interpretacija i ukazivanje na ta prava kao i njihovo ispravno korištenje predstavljaju, dakle, svakako zadaću

muslimanskih žena kao što je njihovo uvažavanje zadaća muškaraca«.

Za pojašnjenje onoga što je ovdje kazano htio bih navesti citat iz jednoga pravnog mišljenja koje je na zahtjev muslimanske zajednice u Austriji 18. prosinca 1972. pripravio vladin ured za religijska pitanja Republike Turske. U njemu se kaže: »Podloga bračno-pravnih odnosa između muškarca i žene prema islamskomu nauku je brak s jednom ženom. Poligamna sklapanja braka ne oslanjaju se ni na kakve zapovijedi koje bi se možda trebale izvršavati. Ovdje, naprotiv, postoji dozvola ili oslobađanje od norme koje je ograničeno za iznimne slučajeve. Kako bi musliman dobio takvu dozvolu on mora dokazati da je u stanju pravedno postupati sa suprugama. Budući da je ispunjenje te pretpostavke teško, Kuran časni je preporučio da se muškarci zadovolje jednom ženom (Sura 'Žene', 3).

Sukladno tom načelu, u slučaju neispunjavanja zapovijedi pravednosti nije više dopustiv brak s više žena. Časni Božji poslanik Muhamed je opominjao: 'Ako čovjek ima dvije žene, od kojih jednoj daje prednost, on će onda na dan strašnoga suda uskrsnuti s jedne strane osakaćen.' Naši pravni učenjaci naučavaju da čovjek koji ostaje u braku s jednom ženom kako je ne bi učinio bolesnom nedvojbeno čini bogougodno djelo. Oni su jasno rekli da je za muslimana bolje i korisnije da nikako ne koristi postojeću dozvolu za mnogoženstvo nego da je zahtijeva. Baš zato se u gotovo 99% muslimanskoj Turskoj i u nekim drugim islamskim zemljama prakticira jednoženstvo – uz uvažavanje spomenutoga momenta«.

Za ženu je posebice diskriminirajuća praksa razvoda. Doduše, prorok Muhamed je razjasnio da se »od dozvoljenih stvari najviše treba gnušati rastave od Boga« – u stvari, religiozno gledano, brak je sveti savez koji postavlja visoke moralne zahtjeve –, no to se u pravu izražava krajnje nepotpuno zato što je bračni ugovor normalan građansko-pravni ugovor, tako da se brak, pravno gledano, sklapa bez sudjelovanja nadređene instancije, zapravo na temelju ponude i prihvaćanja uz nazočnost dva svjedoka. Svršetak braka nastupa: I. *nužno*: 1. zbog smrti, 2. zbog otpadništva supružnika od islama; II. u slučaju *pogrešnih* brakova jednostavnim otkazivanjem ili sudskim ukidanjem; III. zbog *sudskoga* ukinuća na zahtjev žene kada se muž 1. ne pojavljuje dulje od godinu dana, 2. kada se ogrješuje o svoju dužnost uzdržavanja, 3. kada je osuđen na dugogodišnju zatvorsku kaznu, 4. ako je impotentan, duhovno bolestan ili kada je obolio od gube, neke teške spolne bolesti i kada je 5. okrutan prema svojoj ženi. Pri tom se mora primijetiti da se pravne škole u tome razilaze. Ukidanje braka može također uslijediti kada se suprug zakune da je njegova ž. počinila brakolomstvo; zakune li se supruga da to nije počinila, sudac rastavlja brak. Rastava se braka može jednako tako učiniti i sporazumno i u slučaju jednostranoga nevjerstva supruga (*telak: talaq*).

Doduše, islam nastoji ograničiti vršenje telaka i kao pretpostavku zahtijeva snažnu međusobnu odbojnost, razborito djelovanje i odricanje od toga da se nevjerstvo koristi kao sredstvo pritiska, no ogrješenja o te norme važe samo kao grijesi i ne umanjuju građansko-pravnu valjanost, tako da se u konačnici nevjerstvo može izreći uvijek i štoviše bez navođenja razloga. U novije se vrijeme barem u Iraku nevjerstvo mora obrazložiti pred redovnim sudom. Tada sudac odlučuje, je li ono pravno učinkovito. Narednu je novinu u području islamskoga obiteljskog prava sa sobom donijelo prakticiranje *tefvida* (*tafwīd*). Tefvid označuje čin kojim suprug opunomoćuje svoju suprugu da uvijek može iskazati svoje vlastito nevjerstvo i da time može zahtijevati rastavu braka. S tom interpretacijom na temelju pravnih tekstova, koja je razvijena u zadnje vrijeme, ženi se jamči ista mogućnost rastave braka koja je ranije bila jedino u nadležnosti muža. Prihvaćanje takve klauzule u bračnome ugovoru danas se uvelike koristi posebice u naprednim krugovima.

Pokreti za ostvarenje ženskih prava, koji su nastali početkom islamske renesanse krajem XIX. stoljeća, prije svega u Egiptu a kasnije i u Magrebu, u to su se vrijeme prvenstveno borili za okončavanje stara teljstva nad ženama, za njihovu sposobnost samorazvoja i za konačno ukidanje prisile nošenja vela koja još uvijek postoji u nekim zemljama. Stara teljstvo nad ženama ne oslanja se toliko na kuranske zakone, nego se pritom radi o pravorijeku koji su uvele neke pravne škole, a koji je učvršćen čisto izvanislamskim običajima i navikama. Takav je npr. slučaj s ozloglašenim *džebarit-skim* pravom koji na oca ili skrbnika prenosi

sve punomoći prilikom udaje kćeri, zapravo mu čak dozvoljava da je uda protiv njezine volje. To nije izvorno sadržano u *fikhu* (kuranska pravna znanost). Moderno bi zakonodavstvo bez daljnjega moglo zajamčiti ženama pravo slobodnog izbora, posebice zato što to zahtijeva Kuran. U tradicionalnom muslimanskom društvu ulogu igra samo muškarac – barem izvanjski. Izolirana u ženskoj odaji, ž. – osim u određenim prigodama – dolazi u dodir samo s pripadnicama svojega spola. Iz toga se razvio običaj da ženu pred sudbenim stolom *kadije* (*qādī*) uvijek zastupa *vekil* (*wakīl*), »poslovodni starješina«, bilo da se radi o rastavi braka, o sklapanju braka ili o nekom drugom procesu. Današnjoj ženi to naravno otežava zadržavanje prava slobodnog izbora. Ipak se može zamijetiti da se vremenom, sve dok potpuno ne nestanu, obično brišu takva pravila koja su zasnovana samo na starim običajima i koja su kao takva pravno potvrđena; najprije u gradskim područjima a kasnije, premda beskrajno sporije, i u seoskom društvu. U jednom odsječku Kuran propisuje prorokovim ženama pokrivanje »zbog čuvanja dostojanstva«. No pritom se ne govori o pokrivanju lica. Danas se u masovnim medijima uvijek iznova nabacuje i raspravlja pitanje o pokrivanju lica. Većina modernih muslimanskih žena preko tiska, radija, narodnoga kazališta i filma, poziva ženski dio stanovništva da slobodnije sudjeluje u društvenome životu. A odbacivanje vela već važi kao znak početne slobode. Muslimanska ž. osjeća se štoviše pozvanom da postane svjesna svoje uloge kao supruge i majke u kući, da više ne strahuje od učenja i obavljanja nekoga poziva i da sudjeluje u državnoj politici. Naravno, u tim se okolnostima sve više učvršćuje načelo ravnopravne izobrazbe za ženu i muškarca. Više nisu nikakva rijetkost žene kao odvjetnice, sutkinje, liječnice, učiteljice, njegovateljice, tvorničke radnice i uredske namještenice. U Egiptu, Sudanu, Iraku i Siriji žene obnašaju ministarske dužnosti, one su državne tajnice i diplomatkinje. Tek je 1976. po prvi puta u povijesti islamskoga svijeta jedna ž. imenovana profesoricom islamskoga prava i čak je dobila poziv na katedru Sveučilišta El-Ashar (Al-Azhar), svjetskoga središta islama. Nasuprot tomu, svakako da se kao napredak manje može označiti uzimanje žena u vojnu službu.

S obzirom na sasvim pozitivne razvojne tendencije, koje su usmjerene na historijske uzore, ne bi se trebalo zapasti u iluziju da bi muslimanske žene težile emancipaciji po europskom ili sjevernoameričkom uzoru. Zastupajući pripadnice svojega spola Zain Feteh je objasnila da muslimanska ž. u »borbi za ravnopravnost po zapadnome uzoru ne bi mogla vidjeti nikakvu životnu zadaću«.

Najveća prepreka na putu do te »ravnopravnosti uz razdvojene zadaće« po općim je zapažanjima institucija velike obitelji, u kojoj su se na islamskom Istoku konzervirali zadnji ostaci staroga matrijarhata. Otuda dolazi najžešći otpor svim novinama. Starija generacija žena, koja živi u velikim obiteljima i koja u svakom emancipacijskom napretku vidi odbacivanje religioznih običaja, strahuje od uništavanja vlastite utvrde i na krivi način polazi od toga da se time istovremeno dovode u opasnost svete vrijednosti islama. Pravo oslobođenje muslimanske žene, u kojemu borci za emancipaciju vide daljnju provedbu prorokova djela reformacije, sigurno će doživjeti tek obrazovana generacija novih naraštaja. S rastućim industrijaliziranjem i otvaranjem islamskih naroda vjerojatno će se samo od sebe riješiti i odgonetnuti pitanje ravnopravnosti. I ovdje treba imati strpljenja; po jednoj staroj arapskoj izreci, strpljenje će na kraju uvijek biti nagrađeno ružama.

Lit.: Abdelwahab Bouhdiba, Die Stellung der Frau im Islam, u: R. Kurzhrock (Hrsg.), *Die Institution der Ehe*, Berlin 1979; Friedrich Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin 1977; Naila Minai, *Women in Islam. Tradition and Transition in the Middle East*, New York 1981; Rudi Paret, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt*, Berlin 1934; Rita Rieplhuber, *Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften und im Koran*, Altenberge 1986.

M. S. ABDULLAH

ŽIDOVSTVO

1. židovski

a) Židovski narod – zajednica Židova: Rabini su u židovskoj zajednici vidjeli cjelinu. Zajedničku odgovornost, zajedničku sudbinu i srodstvo svih njezinih pripadnika obuhvatili su imenom »zajednica Izraela« (*kelal Jisrael*). Ona pokazuje »jedinstvo«, ne samo kao društvenu realnost, nego i u svojem povijesnom i duhovnom aspektu. Napokon, prema sudu mudraca, *svi* naraštaji židovstva, uključujući

prozelite, stoje na Sinaju sa sudioništvom u obvezama iz Saveza s Bogom (b Šavuot 39a), kao što će i pravednici svih naraštaja u vrijeme oživljavanja mrtvih ponovno biti sjedinjeni za mesijanske vladavine Božje (usp. Majmonid, Komentar Mišne, Sanhedrin X,1). Na sličan način rabini su objasnili »cjelinu Izraela« i kao solidarnog dužnika: »Svi Izraelci jamče jedan za drugoga« (Sifra Lev 26,37; usp. b Sanhedrin 27b; Šavuot 39a; Roš ha-šana 29a; Jalkut uz Izr 6,1: Šir ha-širim I,3; Rašijev komentar Pentateuha na Lev 26,37) i zahtijevali su ukor grešnikâ, zato što je za njihove prekršaje ipak odgovorna cijela zajednica. Trezniji smisao za realnost i osjećaj solidarnosti stapaju se u midraškom prikazu židovske zajednice: »plod raskošna stabla« – to su Izraelci. Kao što *etrog* (limeta, jedna od četiri vrste biljaka za svečani svežanj na Blagdan sjenica) ima okus i miris, tako i među Izraelcima ima onih koji znanje Tore povezuju s dobrim djelima. »Grančice palme« – to su Izraelci. Kao što datulja ima okus, a nema mirisa, tako i među Izraelcima ima onih koji posjeduju znanje Tore, ali ne i dobra djela. »I grane mesnata lišća« – to su Izraelci. Kao što mirta ima miris, ali nema okusa, tako i među Izraelcima ima onih koji čine dobra djela, ali nemaju znanja o Tori. »Vrbe« – to su Izraelci. Kao što vrba nema ni okusa ni mirisa, tako i među Izraelcima ima onih koji ne pokazuju ni znanje o Tori niti čine dobra djela. Pa, što Bog radi s njima? Je li ih možda ubija? Ne! Bog je govorio: »Povežite ih sve u svežanj, pa će jedni griješiti, drugi se kajati (jedno će se s drugim izjednačiti). Budete li to učinili, pustit ću vas k dobru« (Vajikra raba XXX,23,40). Ta predodžba o »cjelini Izraela« i njegovoj nepodijeljenoj sudbini konkretna je verzija »zajednice Izraela« (*kneset Jisrael*), hagadski pojam koji se često susreće u Midrašu kao personifikacija vjernog Izraela koji se opisuje u razgovoru s Bogom (Tanhuma, ki tisa 18, uz Izl 30,11 i d.), kao Božja zaručnica (Šir ha-širim I,4) i kao majka svakog Židova kojemu je Bog istodobno i otac (b Berahot 35b). Za razliku od ideje koja povezuje »zajednicu Izraela« s duhovnim bićem i mističnom praslikom (Eha rabati, Uvod pismoznanaca, R. Jichak 3; Zohar, Lev 93b; usp. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, 232), posebna svijest o zajedništvu u židovstvu u izrazu »zajednica Izraela« (usp. S. Schlechter, *Studies in Judaism I*, 1896, XVIII i d.) održava na životu zajedničko podrijetlo, predaju i povijest i obrazlaže traženo solidarno jamstvo (*arevut*) u teškim vremenima: »Ako se zajednica nade u boli, ne smije se reći: Idem kući jesti i piti, i mir s tobom, moja dušo... Naprotiv, čovjek mora sudjelovati u boli zajednice...(poput Mojsija prema Izl 17,12): Izrael je u nevolji, pa i ja hoću s njima podijeliti nevolju. Tko sudjeluje u boli zajednice, mora gledati utjehu zajednice« (b Taanit 11a).

Kontinuitet (povijesni, religijski, teološki) s »Izraelom« i time predodžba o sebi kao o Božjem narodu (Izl 19,6) nisu u židovstvu nikada pali u zaborav unatoč višestoljetnom gubitku samostalnoga nacionalnog života. Za to su se pobrinuli proučavanje Biblije i tradicijske literature, bogoslužno čitanje Pisma i molitveni red. Židov se 9. ava, na dan godišnjeg posta, ne podsjeća samo na razoreni Hram nego izražava, osim tuge za njim, i nadu u brzu obnovu; štoviše, u njegovim se dnevnim, redovitim molitvama ponavlja i molba za skupljanje »odbačenika svojega naroda Izraela« »sa sva četiri kraja zemlje«, za obnovu Jeruzalema i Hrama te za dolazak Mesije »brzo za naših dana«; osim toga, ista molba ponavlja se i u mnogim drugim molitvama, u onima koje pojedinac umjesto zajedničke molitve ili dodatno izgovara sam, npr. molitvu za stolom. Bogoslužje navečer pred blagdan Pesaha (*seder*) predočava pričom, tumačenjem, pjesmom i molitvom početak povijesti naroda, potlačenost i izlazak iz sužanjstva i time uvodi sudionike u karike generacijskoga lanca: »Kad bismo svi i bili mudri, razboriti i iskusni muškarci, ipak bi nam ostala obveza ispričati povijest izlaska iz Egipta; i tko o tome najviše priča, vrijedan je hvale.« Naime: »U svakom rodu i razdoblju svatko je dužan sebi predočiti činjenicu tako kao da je i sam izišao iz Egipta« (M. Lehmann, *Hagada šel Pesah*, 1962, 16, v. 124).

Dosadašnji prikazi dokumentiraju predodžbu koju ž. ima o sebi, prema kojoj se povijest Izraela nastavlja u svojoj povijesti. Oni posebno upozoravaju na to da suverenost nije jedini kriterij za opstanak židovskoga naroda i njegove povijesti (usp. R. Rendtorff, Das »Ende« der Geschichte Israels, u: *Gesammelte*

Studien zum Alten Testament, 1975, 267–276). »Narod Izraelov« i »židovski narod« sinonimi su (usp. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes I*, 1978, 227 i d.); oni pritom misle na istu zajednicu u njezinu povijesnom kontekstu. Ta zajednica gleda u sebi *narod* u velikom vremenskom razdoblju u kojem je ž. poprimilo svoj i danas postojeći lik, od povratka Židova iz babilonskoga sužanjstva i novog početka nacionalnoga života u vlastitoj zemlji u posljednjoj trećini VI. stoljeća pr. Kr. (S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des zweiten Tempels*, ²1980, I i d.), odnosno od razlaza s helenizmom, izazvanog makedonskim osvajanjem zemlje potkraj IV. stoljeća pr. Kr. (P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, 1983, 17 i d.) sve do pobjede islama početkom VI. stoljeća pos. Kr. Identitet židovstva kao židovskoga naroda ostaje istinski povezan sa životom u zemlji koju mu je bio obećao Bog, u *Erec Jisraelu* (A. Neher, Die Haltung Israels gegenüber Staat, Land und Volk, u: *Concilium* 10. Jg., Heft 10, 1974 = *Freiburger Rundbrief* XXVIII, 1976, 56–59). Premda su prošla stoljeća bez vlastite države nakon razorenja drugoga Hrama 70. pos. Kr., drugi elementi nacionalnoga života zadržali su svoju vrijednost u talmudskom razdoblju (doba učitelja Mišne, tanaita, od I. do III. stoljeća, te učitelja Gemare, zapisnika rasprava o Mišni, amora, od III. do V. stoljeća). Većina stanovništva u Erec Jisraelu sastojala se od Židova, uključujući Samarijance. Kao sitni seljaci obrađivali su najveći dio zemlje do početka IV. stoljeća i bavili se mnogim obrtima. Nacionalna vlast, patrijarhat do V. stoljeća i sinedrij do nekog vremena u VII. stoljeću, vodili su i zastupali narod u Erec Israelu i u dijaspori kao najviši vjerski autoritet, vrhovni sud i veliko učilište (H. Zucker, *Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum*, 1936, 126 i d.); ovdje su suci i učitelji Tore dobivali punomoći, (licencije), donosile halaške odluke i reforme, studirali budući učenjaci i pismoznanci iz zemlje i dijaspore (*galuta*). U ime patrijarha *(nasi)* i sinedrija izasłanici su nadgledali općine, postavljali i otpuštali svoje predstojnike i čak ubirali poreze, uz odobrenje rimske vlasti – i u Erec Jisraelu i u *galutu* – radi financijskog uzdržavanja nacionalnih službi. Različite mjere – održavanje zemlje u židovskom vlasništvu, zaštita obiteljskog nasljedstva sitnih seljaka, poticanje povratka i naseljavanja u Erec Jisraelu, provođenje javnog i društvenog načina života u skladu s Torom i izlaganjem pismoznanaca – izražavale su se nacionalnopolitički kao odbijanje tuđinske vlasti i njezina ekonomskoga i socijalnog poretka i neprestance poticale nove pokušaje ustanaka sve do negdje u III. stoljeće radi ponovnog stjecanja nacionalne slobode. Zahvaljujući ciljanim propisima mudraca i njihovoj politici naseljavanja i povratka Židovi su kao narod živjeli u vlastitoj zemlji sve do arapske okupacije (Š. Safrai, op. cit., 120–153; H. H. Ben-Sasson, op. cit., 377 i d.; P. Schäfer, op. cit., 145–210).

I nakon 638. pos. Kr. u zemlji su nastavile živjeti manje židovske etničke skupine sve do prvih povrataka Židova u drugoj polovini XIX. stoljeća. Molitve, nauci i halaške odredbe održavali su žive veze s Erec Jisraelom i u povijesti židovstva u dijaspori te poticali svijest o pripadnosti židovskom narodu kojeg je domovina Erec Jisrael i čiji temeljni zakon (Tora) nije uvjetovan državom kojoj je on prethodio prema biblijskom izvješću. Nasuprot židovskoj predodžbi o sebi, koja se temelji na zajedničkom podrijetlu iz jedne zemlje, zajedničkoj predaji te na zajedničkoj odgovornosti za drugoga, zatajile su moderne nacionalno-državne kategorije. To pokazuje i činjenica što je Država Izrael, proglašena 1948, postala integrirajućim sastavnim dijelom židovstva, jer se mnogi Židovi izvan Erec Jisraela s njim identificiraju, ali izraelski većinski narod nije nipošto jednak židovskom narodu raspršenom po svijetu, u koji se na temelju opisanih osobina solidarne zajednice ubrajaju i građani drugih država. Iako se pojedinci i udruženja poput židovskih razmimoilaze u mišljenjima o značenju Države Izrael i njezine funkcije za ž., ipak se Država Izrael i židovski narod više ne mogu odijeliti jedno od drugoga (H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes, III*, 1980, 420–62; Aba Eban, *Dies ist mein Volk*, 1970, 381 i d., 422 i d.).

b) Prariječ i komentar: Ž. kao cjelina više je od predodžbe o pojedinom Židovu (usp. H. J. Schulz (Hrsg.), *Mein Judentum*, 1978; I. Fleichauer/H. Klein, *Über die jüdische Identität*, 1978). Židovski narod u svojoj sveukupnosti bio je i jest življi od zauvijek utvrđenoga, povijesno i teološki odredivog fenomena. Nje-

gov rabinsko-talmudski udio djelovao je vjerojatno kao najjača, ali u njegovoj povijesti svakako najdulja snaga koja ga obilježava. I filozofija religije i mistika ostale su uvijek povezane na poseban način s rabinskim djelom. Ni novovjeko kritičko ž. ne može ostvariti svoje *da* prema svijetu bez prihvaćanja povijesti židovskoga naroda niti se pri činu davanja prednosti ili biranja povezanih s predajom ne može jednostavno vratiti na hebrejsku Bibliju koja se odijelila od komentara mudraca židovskoga naroda, a da je pritom ne svede na »*Stari* zavjet«. Rabinsko ž. u svoj širini svojega razvitka od farizeja (R. T. Herford, *Pharisäer*, 1928, ³1961; L. Baeck, *Pharisäer*, 1927; C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, 1978, 96–99) preko tanaita do amoreja (W. Bacher, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, 1914, 1966, 47 i d., 94 i d.; N. N. Glatzer, *Geschichte der talmudischen Zeit*, ²1981, 123 i d.) omogućilo je židovskom narodu pristup izvorima i tek otvorilo mogućnost za određena pitanja.

Kodificirana kao sveti spis (sveto pismo) (b Berahot 5a; *hamiša humše tora*, »pet petina Tore«; Pentateuh) u vlastitoj predodžbi mudraca (i u predkritičkoj tradiciji barem do Spinoze), Tora je u svojem slovnom inventaru nepromjenjiv dokument (Pnz 31,9; b Bava batra 14b-15a; Gitin 60a) o sklapanju Saveza između Boga i njegova naroda. Osim pripovijesti i ćudorednih propisa univerzalne vrijednosti, ona obuhvaća mnogobrojne odredbe koje se mogu poštovati samo u Erec Jisraclu, i tim elementima predaje prelazi svoje vremenske granice zahvaćajući budućnost u nacionalnom i univerzalnom smislu; naime, u temeljnom zakonu za izabrani narod razabire se nacrt osnovnog poretka zajedničkoga života naroda u miru i pravdi čak ako je taj univerzalni pogled na budućnost zajednice narodâ ispreplet en nacionalnom perspektivom židovskoga naroda stalnim ponavljanjem sjećanja na izlazak iz Egipta i šabatnim propisima. Time Tora uključuje i obuhvaća sve buduće objave. Već trodijelni kanon hebrejske Biblije (Tanah) prenosi druženje i interpretativni razgovor u povijesti Izraela s prariječju Božje objave Mojsiju, a time i uvijek neuspjeli, ali uvijek i obnavljani pokušaj Izraela da kao nacionalni nositelj te univerzalne zadaće prolazi kroz povijest.

Kontinuirana unutarbiblijska interpretacija Tore nastavlja se dosljedno u tradicijskoj literaturi: »Sveto pismo i Mišna, Talmud i Hagada, pa i ono što će jednoga dana oštroumni učenik obrazložiti pred svojim učiteljem, Mojsiju je odavno objavljeno na Sinaju« (j Pea II, 17a). Prema shvaćanju stvorenom u talmudskom razvitku židovstva (o tome H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, ⁶1976; G. Stemberger, *Das klassische Judentum*, 1979; isti, *Geschichte der jüdischen Literatur*, 1977, 66 i d.) i objava i predaja potvrđuju Toru kao nauk o oblikovanju života (usp. G. Scholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, u: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970, 90–120). Tu je nastalo razlikovanje objave (na osnovi plurala *torot*, npr. Post 26,5) kao »pisane Tore« (*šebi-ketav*, prema Izl 34,27: »Zapiši«), koja dolazi do izražaja u Petoknjižju, i predaje kao »usmene Tore« (*še-be-al-pe*, prema 34,27 doslovce: »riječi koje su na ustima«; usp. b Gitin 60b; Šabat 31a). Iz toga je nastala »Halaha Mojsija sa Sinaja« (M Pea II,6; Edujot VIII,7; Jadajim IV,3; b Kidušin 38b) tijekom usmenog prijenosa s jedne generacije na drugu kontinuirano tumačeći mogućnosti primjene i ispunjenja objave u »pisanoj Tori« za povijesno vrijeme; naime, objavljenoj riječi Božjoj, koja se iskristalizirala u biblijskim odredbama, potreban je komentar predaje kako bi se mogla ispunjavati svakoga dana u svojoj dvostrukoj funkciji: prvo, treba dati odredbe za izvršenje »šesto i trinaest propisa« koje je Mojsije primio (b Makot 23b-24a) (*mi-de-rabanan*, »od naših učitelja«, za razliku od *mide-orajta*, b Pesahim 10a; Suka 44a; usp. Erubin 23a); drugo, treba ih tako zaštititi da ih se ne prekrši, da prema Lev 18,30 djeluju kao »ograda Tore« (*sejag la-tora*, M Avot 1,1) (usp. b Berahot 4b). Nakon toga mudraci su utvrdili odnos »pisane« i »usmene« Tore tako da Božja objava, doduše, odzvanja u glasu sa Sinaja, ali da se, kako bi se ostvarila u svojem neposrednom značenju, razumije tek u glasu u kojem je jasno artikuliran smisao.

Rabi Johanan nije to objasnio analitičkom interpretacijom, već prije vezom nastalom pjesničko-stvaralačkom hermeneutikom od protumačive prariječi iz Izraelove prošlosti do raznovrsnosti u razvitku njezina pravog smisla

za sadašnjost židovskoga naroda: »Glas je izgovoren i podijelio se na sedamdeset glasova prema sedamdeset jezika«, »dajući... Izraelcima život«, kako je dodao rabin Tanhuma: »Dođi i vidi kako se glas priopćio svakom Izraelcu prema njegovoj sposobnosti, starcima prema snazi, mladićima prema snazi, djeci prema snazi...« (Šemot raba V,4,27). Time je označen okvir za tvrdnju o jedinstvenom podrijetlu »pisane« i »usmene« Tore iz Božje objave Mojsiju na Sinaju (M Avot I,1; usp. Pea II,6; Edujot VIII,7; Jadajim IV,3; b Kidušin 38b); u njoj je sveobuhvatno značenje, premda rabini, znajući za taj problem, nisu prešutjeli njezinu teološku fikciju (b Menahot 29b): načelo objave nije se protivilo znanju mudraca u vezi s kasnijim nastankom »usmene Tore«; stoga su se njihove odluke dosljedno prenosile predajom u ime svojih autora (b Suka 28a). Rabinska literatura naglašava jedinstvo Tore neovisno o tome odakle potječu pojedini elementi (M Kidušin I,10; b Sanhedrin 81a uz Izl 18,6) i smatra kako je može ugroziti samo nedostatno proučavanje (Tos. Sota XIV,9).

Promatrati povijest židovstva sa stajališta komentara na Tanah (hebrejsku Bibliju) (s tim u vezi u nastavku jedne teze B. Uffenheimera/G. Biemera, Das Judentum für den Religionsunterricht kennenlernen, u: *Freiburger Rundbrief*u XXX, 1978, 38–40,39) značilo bi, nakon razdoblja tumačenja, koje nam odražava redakcija Mišne, i monologa koji se vodio i kao razgraničenje od pneumatički-ekstatične egzegeze (W. Bousset/H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, ⁴1966, 395 i d., 449 i d.), i čija je zbirka sačinjena u Gemari (G. Stemberger, *Der Talmud*, 1982), prepoznati daljnje stadije interpretacije: u filozofski orijentiranom religijskom mišljenju, prije svega Majmonidovu, ali i u susretu s islamskom skolastikom (J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 263 i d., 352 i d.; R. R. Geis, *Gottes Minorität*, 1971, 44), u mističkoj struji (G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströnungen*, 1957, posebice 267 i d.), u religijskim težnjama XIX./XX. stoljeće (J. Maier, op. cit., 539 i d.; M. Buber, *Die Jüdische Bewegung* I, 1916; II, 1920; isti, *Drei Reden über das Judentum*, 1911; isti, *Der Jude und sein Judentum*, 1963; G. Scholem, Martin Bubers Auffassung des Judentums, u: *Judaica 2*, 1977, 133–192; L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 1905, ⁶1960; M. M. Kaplan, *Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers*, 1956), u utjecaju živoga svjetovnoga hebrejskog jezika u XX. stoljeću (F. Rosenzweig, Neuhebräisch?, u: *Kleinere Schriften*, 1937, 220–27; E. Simon, Jugend und Religion in Israel, u: *Brücken*, 1965, 340–47; *Encyclopaedia Judaica* 8, ⁴1978, 188–214).

c) Židovski životni put i njegov smisao: Njegov komentar uz Bibliju kvalitativno razlikuje židovski narod od svih modernih nacija, ali i od svih drugih religija. Halaha, specifičan židovski životni put (»vjerski zakonik«) obuhvaća, oblikuje i obilježava – potpuno u smislu životnoga pravilnika utemeljenoga na »pisanoj Tori« (Lev 18,5) – židovski život. To se može naslutiti u temeljnim tradicijskim pogledima (s tim u vezi E. Simon, Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums, u: *Entscheidung zum Judentum*, 1980, 33–73; isti, *Das Volk der Überlieferung*, ibid., 75–99): parcijalna askeza označava stav prema stvaranju; ne isključuje asketski neko područje života – središnja halaška područja primjene su prehrana, spolni život, gospodarstvo, društvo i država – niti neko područje antiasketski ne prepušta samom sebi. Halaha traži neograničeno predavanje židovskoga naroda svojim pravilima, ali to ne traži od drugih naroda; njezini »pravednici« dokazuju se tako što poštuju »sedam noahidskih zapovijedi« (b Avoda zara 64b; Sanhedrin 56b) kao zahtjev koji im je postavio Bog (Tos. Sanhedrin XIII,2; Majmonid, *Mišne Tora, Melahim* VIII,11). I tu je židovski životni put djelomice suzdržan, pa se razmjerno lako može odreći aktivne propagande i otežati prijelaz na Ž. (Jabmut 47a-b; Menahot 44a). Skučenost prema unutra i širina prema van uvjetuju jedna drugu. Tradicijskom židovstvu pomaže njegova neutopijska mesijanska nada da će uspjeti procijeniti neotkupljeni svijet i pokušati utjecati na njega. Ž. nije moglo drukčije iznova potvrditi zapovijed izabranja vlastita naroda u svakom naraštaju i vremenu i promisliti o njezinim posljedicama – kao što su naučavale riječi proroka i mudraca, filozofa, historičara i književnika koji su mu ponovno oduzeli sigurnost – već samo u gorljivoj i ujedno strogoj samokritičnoj identifikaciji. Prema mišljenju Martina Bubera, to znači da se »Izrael, koji je i nacija i religija i nije ni

jedno od toga i koji je izložen svim iskušenjima nacija i religija«, nikada ne smije »osjećati obdarenim« i da »mora propasti ako želi opstati *samo* kao politička tvorevina. Egzistirati može – i to je... paradoks židovske povijesne stvarnosti – samo ako *ustraje na svojem pozivu jedinosti*: ostvarenje Božje riječi izgovorene u Savezu« (*Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–35*, 1936, 157.45; usp. isti, *Kampf um Israel. Reden und Schriften 1921–32*, 1933, 21 i d., 225 i d.).

Još prije negoli je Izrael čuo u Deset zapovijedi (Izl 20,1–17; Pnz 5,6–21) što treba učiniti, doznao je što treba biti: posvećeni narod (Izl 19,6). Međutim, djela posvećenja može izvršiti samo ako u sebi prihvati svetost koja proizlazi iz Božjih djela (Lev 19,2; 18,5). Prema tomu, ostvaritelj se mora naviknuti da bude jedno s onim što mora činiti. Stoga drugi aspekt »usmene Tore«, *pripovijedna* predaja (Hagada, usp. Sota 7b; Berahot 10a; Šabat 30b) koja »želi privući ljudsko srce« (b Joma 75a) nadopunjuje čvrsti sustav propisa u životnome hodu (halaha) određujući mu mjeru i granicu. Ako to propisuje djelovanje, podsjeća na smisao svega ispunjenja: »Tko se naziva glupim pobožnikom? Onaj tko kaže, ako se utopi žena, kako je nedolično gledati je i spasiti« (b Sota 21b). Hagada (L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 1832; W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, 1884 i d.; isti, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, 1892 i d.; C. N. Bialik, Halacha und Aggada, u: *Essays*, 1925, 82–107) usmjerena je na preobrazbu izvršitelja: »Svejedno je čini li čovjek mnogo ili malo, samo ako mu je srce usmjereno prema nebu« (b Berahot 17a), a on za tim teži: »Sve što radiš za volju je Božju« (M Avot II,12). Uzajamna povezanost Halahe i Hagade u talmudskoj literaturi čuva tradicijsko ž. od zakonske religije kao i od religijske proliferacije (A. J. Heschel, *God in Search of Man*, 1980, 250 i d.).

Lit.: E. L. Ehrlich i dr., *Religiöse Stromungen im Judentum heute*, 1973; W. Zuidema, *Gottes Partner. Begegnung mit dem Judentum*, 1983; G. Hommel, *Erster Blick aufs Judentum*, 1981.

D. VETTER

2. kršćanski

U pavlovskim spisima i u Ivanovu evanđelju riječ »Židov« ima poseban teološki smisao i postaje tip. Tko se drži Mojsijeva zakona i odbija evanđelje, za Pavla je Židov što je istodobno ipak počasni naziv na temelju prednosti koju su Židovi imali pred Grcima (narodima). Jer, Bog je Židovima dao posebne milosne darove u zakonu i obrezanju. No, kršćanin je iznutra Židov (Rim 2,17–29; Fil 3,2) i on je pravi obrezanik. Unatoč jednakosti Židova i Grka među grešnicima (Rim 3,9) i u milosti (Gal 3,28), Pavao naglašava prednost Židova: Kazna, nagrada, tjeskoba i slava najprije je dodijeljena Židovima, a zatim Grcima (Rim 2,9 i d.): Ivanovo evanđelje primjenjuje oznaku »Židov« gotovo posvuda polemički. Židovi su slovili kao prototip nevjere i protivljenja Isusu (usp. npr. Iv 2,18–20; 6,41; 10,31 itd.). Među Židovima se ipak nije shvaćalo povijesno ž., nego se svijet držao za neprijateljski prema Bogu. Pa ipak, egzegetsko istraživanje prednosti u Ivanovu evanđelju nastojalo je ponuditi razlog za navodno biblijski utemeljeno neprijateljstvo prema Židovima. Sinoptici primjenjuju pojam Židova općenito u više neutralnom držanju, a katkada (Mt 28,15; Mk 7,3) je jezična uporaba ivanovski obojena.

Sve do modernog doba mogao bi se odnos kršćanstva prema židovstvu s pravom označiti kao mračno poglavlje kršćanskog neznanja i nesnošljivosti (→ Antisemitizam) – uz izuzetke. G. Mensching dolazi do zaključka: »... uopće sve što je učinjeno Židovima od strane nacističkog režima već su u srednjem vijeku uvježbavali crkveni inkvizicijski procesi ...«. Kršćansko neprijateljstvo prema Židovima pokazalo se u uništavanju židovskih knjiga tijekom križarskih ratova i epidemije kuge, u pogromima i katchezi preziranja Židova. Sve je to moglo pridonijeti u pripremanju plodnoga tla za moderni antisemitizam koji je imao svoj vrhunac u masovnom smaknuću, kako se procjenjuje, 5 milijuna Židova tijekom njemačkog nacizma.

Značajan, službeni početak novog promišljanja predstavlja Izjava o Židovima Nostra aetate, br. 4) koju je 1965. prihvatio Drugi vatikanski koncil u kojoj se kaže: »Crkva osuđuje sve progone protiv bilo kojih ljudi, sjećajući se zajedničke baštine sa Židovima, potaknuta religioznom evandeoskom ljubavlju a ne političkim motivima, žali mržnju, progone, očitovanja antisemitizma kojima su u bilo koje

vrijeme i s bilo koje strane Židovi bili pogođeni.«

Isto tako Koncil ukazuje na nezakonitost zaključaka koji navodno proizlaze iz Svetoga pisma, a koji Židove prikazuju kao od Boga odbačene i proklete. Naprotiv, »Sveti koncil želi gajiti i preporučiti međusobno poznavanje i poštivanje jednih i drugih, koje se zadobiva osobito biblijskim i teološkim studijem i bratskim razgovorima«.

Njemački se biskupi 1980. vrlo opširno izražavaju u svojoj deklaraciji »O odnosu Crkve prema Židovima«. Deklaracija naglašava židovsko podrijetlo Isusa iz Nazareta i ukazuje na prihvaćanje Isusova židovstva od strane današnjih židovskih autora. Utvrđivanje »Izraelove duhovne baštine za Crkvu« temelji se na pripadnosti Izraelova Svetog pisma pisamskom kanonu kršćanstva, na svjedočenju monoteizma u SZ, njegovu učenju o stvaranju (→ Stvaranje) i antropologiji, na nastavku i ispunjenju ideje Saveza (→ Savez) u Isusu Kristu, na Isusovu pristajanju uz starozavjetni Dekalog (→ Zapovijed), na očekivanju → mesije koji se prema kršćanskom uvjerenju pojavio u Isusu Kristu, na kršćanskom preuzimanju židovskih molitava i na temeljnom Izraelovu stavu pred Bogom (strah pred Bogom, poslušnost, spoznaja Boga, obraćenje, »sjećanje«, ljubav, povjerenje, svetost, slavljenje Boga i njegovih spasenjskih djela), na sjećanju na božansko spasenjsko djelovanje na Izrael, u velikim blagdanima kršćanske crkvene godine i posebno u euharistiji (→ Sakrament), konačno na zajedničkoj tematici konačnog spasenja u židovskoj i kršćanskoj → eshatologiji. Kao osnovne izjave NZ i Crkve o odnosu Crkve i židovstva najprije se navode kritičke Isusove izjave (npr. Mt 23,37 i d.; Iv 8,44), izjave apostola Pavla (npr. Rim 10,19; 11,8) i Djela apostolskih (npr. Dj 13,15) pokazane u svojoj povijesnoj povezanosti i suprotstavljene mnogim pozitivnim novozavjetnim izjavama (Iv 4,22; Rim 3,1 i d.; 9,4 i d.; itd.). Zatim njemački biskupi ukazuju na deklaraciju »Nostra aetate« Drugoga vatikanskoga koncila (v. g.) i na papinske i koncilske posljedice u budućnosti. (Rimske »Smjernice i upute« prihvatile su koncilsku Deklaraciju; Pavao VI. ustanovio je »Komisiju za religijske odnose sa židovstvom« 1974., nagovor Ivana Pavla II. za predstavnike židovskih organizacija u kojem je istaknuo duhovnu povezanost naroda novoga Saveza s Izraelovim plemenom uz poticaj na bratski dijalog, plodonosnu suradnju i prevladavanje svake vrste predrasuda i diskriminacije židovskog naroda; sjećanje Ivana Pavla II. prigodom njegova posjeta Auschwitzu na Abrahama kao »oca naše vjere«; zaključak Opće biskupske sinode Savezne Republike Njemačke o »Našoj nadi« (IV 2) koji se izražava »za novi odnos prema vjerskoj povijesti židovskog naroda«; impulsi francuske biskupske Komisije za odnos prema židovstvu 1973; radni dokument dijaloškoga kruga »Židovi i kršćani«, Središnjeg odbora njemačkih katolika »Teološka težišta židovsko-kršćanskog dijaloga« 1979.)

Deklaracija njemačkih biskupa navodi dalje kao pretpostavke dijaloga sa Židovima poznavanje vjerskih razlika u istini i vjerodostojnosti: 1. Isus je za kršćane obećani Mesija. Dakako, po Isusu iz Nazareta još se nisu ispunila sva obećanja – obuhvatna pravda, mir diljem svijeta, svladavanje smrti – starozavjetnih proroka. Kršćanin mora imati razumijevanja ako Židovi zbog toga ne mogu vidjeti u Isusu onoga koji je obećan. 2. Kršćanska vjera vidi i naviješta u raspetom i uskrslom Isusu Kristu ne samo obećanog Mesiju nego i istobitnog Sina Božjega. Mnogim Židovima to se čini u apsolutnom proturječju sa strogim monoteizmom, pa i kao blasfemija. Za ovo mora imati razumijevanje kršćanin za kojega je vjerovanje u trojedinoga Boga uzvisivanje Božjeg jedinstva i znači vjersko otajstvo kojem se treba moliti. 3. Kršćanin prema učenju Pavla i Apostolskoga koncila nije više poput Židova obvezan na život po uputama Tore; on je štoviše vezan uz »Kristov zakon« (Gal 6,2) koji ima svoj vrhunac u zapovijedi ljubavi u kojoj zakon nalazi svoje ispunjenje (usp. Gal 5,14; Rim 13,8–10). – O ovim vjerskim razlikama moralo bi se otvoreno govoriti u kršćansko-židovskom dijalogu.

Kao pretpostavka za novo promišljanje židovstva potrebno je prepoznavanje krivih prosuđivanja i krivih stavova u Crkvi. 1. Izraz »Židovi« u Ivanovu evanđelju nerijetko je vodio do teološkog antijudaizma. No, kada na toj riječi leži negativan naglasak, evanđelist misli na svijet koji ne želi ništa znati o Bogu i Kristu (v. g.). 2. Slično se krivo shvaćao izraz »farizeji«. Jer, farizeji su se s velikom ozbiljnošću brinuli za Božju stvar. Zato današnja egze-

geza, kateheza i homiletika moraju govoriti o njima na pravedan način. 3. Za ispravno prosuđivanje života pobožnog Židova kršćanin mora znati: Židov ne osjeća Toru kao teret nego kao milost, život prema uputama Tore, ne kao »skupljanje zasluga« ili kao »postignuće« koje vodi slavi pred Bogom, kako mnogi kršćani misle. Naprotiv, židovsko razumijevanje zakona sadrži tri osnovna elementa: povjerenje, ostvarivanje u djelima te posvećivanje svakodnevice. 4. Židovi ne bi smjeli biti označeni kao narod »ubojica Boga«. Drugi vatikanski koncil uči da se događaji Isusove muke ne mogu stavljati na teret svim Židovima bez razlike koji su tada živjeli niti današnjim Židovima. Kršćani, naprotiv, trebaju misliti na svoje vlastite grijehe. – Spasenjsko značenje Izraela i Božje obećanje spasenja Izraelu ostaju i dalje. 5. Još uvijek postojeći »antisemitizam« morao bi se zamijeniti dijalogom nošenim uzajamnom ljubavlju i razumijevanjem. Antisemitizam se ne usmjerava samo protiv poruke Isusa Krista, nego konačno protiv njega samoga. 6. Prema pozivu liturgije na Veliki petak, molitva za Židove kojima je Gospodin Bog najprije govorio kao i za milijune ubijenih Židova tijekom povijesti i molba za oprost pripada kršćaninovoj dužnosti iz ljubavi. U Njemačkoj imamo poseban razlog moliti Boga za oprost i svoju židovsku braću. Njemačka Deklaracija kao posebnu zadaću Židova i kršćana naglašava: 1. Ostvarivanje božanske volje u svijetu; 2. Protest protiv mnogostruke ugroženosti slobode; protest u prilog prave ljudskosti i ljudskih prava, ljubavi i zajedništva; protest protiv svjetskih i povijesnih laži koje se sve više šire; protest protiv fašizma, rasizma, komunizma i kapitalizma. – Židovsko-kršćanska religija je zato anti-»opijum« za narod; 3. Zalaganje za ostvarenje pojma »šalom« koji znači »mir«, »radost«, »slobodu«, »pomirenje«, »zajedništvo«, »sklad«, »pravdu«, »istinu«, »komunikaciju«, »ljudskost« (→ Mir).

Nadalje, Deklaracija podcrtava zajedničko uvjerenje Židova i kršćana da čovjek po sebi ne može dovesti svijet do → spasenja, nego da to može samo Bog koji daruje »novo nebo i novu zemlju« na koje zajedno čekaju Židovi i kršćani (Iz 65,17; 66,22; Otk 21,1). Zajednička zadaća Židova i kršćana je javno svjedočenje vjere u uskrsnuće i život svijeta koji dolazi – u cilj svekolike povijesti i povijesti spasenja: Bog sve u svemu (1 Kor 15,28). Polazeći od poticaja Drugoga vatikanskoga koncila do Deklaracije njemačkih biskupa pokušavalo se i pokušava se na mnogostrukim međureligijskim i crkvenim razinama pretočiti u praksu zahtjev za bratskim dijalogom između kršćanstva i židovstva u uzajamnom poznavanju i međusobnom razumijevanju.

Lit.: H. Chadwick, *Die Kirche in der antiken Welt*, Berlin/New York 1972; Georges G. Corm, *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Paris 1971 (na temu: »Crkva i židovstvo u srednjem vijeku«, ocijenio: A. Th. Khoury, *Toleranz im Islam*, München/Mainz 1980, posebice 12.2: »Die Beziehungen der Christenheit zu den Nicht-Christen« 4); H. Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1979; B. Martin/E. Schulin, *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München ²1982; G. Mensching, *Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*, Stuttgart 1974; K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg/Basel/Wien 1966 i d.; J. Schoneveld, Judentum und Christentum, u: E. Fahlbusch (Hrsg.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Bd. 3, Göttingen ⁴1983, 16–20. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum*, Bonn 1980 (= *Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe* 28). G. GIRSCHIEK

3. islamski

Univerzalistički shvaćen islam u svoj prvotni bitni sadržaj uključuje i duhovno naslijeđe židovstva. No, on ipak razumije sebe kao poruku koja se provlači kroz cjelokupnu povijest i koja je jedinstvena u svojim bitnim iskazima. Historijski islam, koji po Muhamedovoj predodžbi predstavlja revidiranu formu židovstva i kršćanstva, svojim halaškim karakterom neporecivo odaje duhovnu srodnost sa židovstvom. Muhamedova je propovijed u Meki u potpunosti zvučala kao poznati poziv starih biblijskih proroka, kojima je Muhamed uostalom iskazivao veliko poštovanje.

Već u prvim godinama nakon preseljenja prve zajednice iz Meke u Medinu Židovi su doživljavani gotovo kao vlastiti ljudi. Oni su u svakom slučaju činili jedan integrirajući dio *ume* – cjelokupne zajednice. Do mućenja početno dobroga međusobnog odnosa doveli su tek pojačani zahtjev za mogućnošću izopćenja Židova i proturječnost u njihovom vjerskom i društveno-političkom ponašanju, što je bio poticaj za oštru kuransku kritiku. Kasnije je došlo do otvorenoga prekida. Ratni sukobi i iseljavanja doveli su naposljetku do iščezavanja židovskoga stanovništva u Medini i oko nje. Ti su do-

gađaji ostavili bolni žalac u povijesti islamsko-židovskih odnosa.

Kuran općenito govori pozitivno o židovstvu. Odgovarajući pasaži za Židove s naklonošću upotrebljavaju ime Bene Israel (Sinovi Izraelovi). Ali Židovi kao »posjednici Knjige« (ahl al-Kitab) i inače uživaju povlašteno mjesto među neislamskim religijama. Svakako da u Kuranu ima i iskaza koji očituju izričitu distanciranost od židovstva. Oni su uzrokovani neposrednom konfrontacijom s medinskim Židovima. Sukladno tomu, oni imaju situacijski i vremenski uvjetovanu vrijednost. Nije, dakle, primjereno uopćavati njihove sadržaje ili ih čak protezati na sva razdoblja. U stvari, tijekom povijesti Židovi i muslimani su se dobro razumijevali, neovisno o nekim iznimkama. Forme uzorne koegzistencije oblikovale su se na obostranu korist naročito u Abasidskom Carstvu, u maurskoj Španjolskoj i u Perziji. Nakon protjerivanja Židova iz Španjolske prije svega su osmanski sultani bili ti koji su im prijateljski otvorili vrata islamskoga svijeta. Za vrijeme vezirovanja Mehmed-paše Sokolovića, vezira Sulejmana Velikog, u području oko tiberijskoga jezera u Palestini nastale su neke židovske naseobine, prve te vrste nakon izgnanstva.

Arapsko je poganstvo uplelo prvu zajednicu u borbu na život i smrt. Čini se da je iz te perspektive razumljiv zahtjev Kurana upućen tadašnjim muslimanima da povedu totalni rat protiv tih neprijatelja, koji su poput njih svi redom bili Arapi (sura Et-Tevbe, 34). Neizbježna je borba ciljala na ukidanje idolopoklonstva ranije poganskih Arapa u islamskome društvu. Suprotno tom unutararapskom sukobu prema židovstvu i kršćanstvu bila je predviđena trajna koegzistencija. U tradicionalnom državno-pravnom konceptu islama ta se koegzistencija svakako shvaća kao ugovorni odnos, unutar kojega se nemuslimani moraju zadovoljiti statusom »štićenika«. Postavljen u nastali srednjovjekovni svjetonazor, taj se koncept odlikuje velikodušnošću i relativnom tolerantnošću; današnje shvaćanje svijeta sa svojim humanim dimenzijama svakako mu mora dati manje laskav izgled.

Jedna, u situaciji konfrontacije nastala opomena iz Kurana, da se Židovi i kršćani ne smiju uzimati za prijatelje (5,56), oslabljuje se i ograničuje jednim drugim stihom iz Kurana, ona se zapravo efektivno ukida ako nema nikakve konfrontacije. »A svakako ćeš uočiti da su najbliži prijatelji pravovjernima oni koji kažu: 'Mi smo kršćani'« (5,85). Zatim: »Nema straha niti će tugovati tko vjeruje u Boga, sudnji dan i radi dobra djela, pa bio on pravovjernik, poklonik zvijezda ili kršćanin« (5,72). Ta vjerojatno od Muhameda odobrena autentična forma zaštitničkog odnosa našla je svoj izraz u jednom ugovoru s kršćanima, naime u Nedšranskom ugovoru iz 631: »Ovaj ugovor jamči kršćanima zaštitu *ume* od plaćanja jednokratne pristojbe ili blagoga poreza. On također potvrđuje da neće biti nikakvih ponižavanja kršćana koji su pod zaštitom. Također neće biti nikakvog ograničavanja obavljanja vjerskih obreda«. Nema nikakvoga vojnog zaposjedanja, te ostaje crkvena hijerarhija (usp. Pierre Rondot, *Die Islam und die Mohammedaner von heute*, Stuttgart 1963, 194–5).

Politički motivirane pravne (fikh) odredbe učinile su kasnije instituciju »štićenika« uvelike sredstvom degradiranja. Rondot primjećuje: »Tek danas moderna država nastoji suprotstaviti se tom zastarjelom diskriminiranju; ona može ukinuti zakone, ali navike mnogo teže« (Rondot, 197). S utemeljenjem izraelske države na tlu Palestine 1948. odnos islama prema židovstvu doživio je znatno pogoršanje. Bez utjecaja na islamski svijet nije moglo ostati ni to što je nakon osnivanja te države uslijedila povreda nacionalnih, gospodarskih i političkih prava jedinstvenoga palestinskog stanovništva većinske islamske vjeroispovijesti, i promijenjeni pravni status svetih mjesta u Jeruzalemu.

Ž. je snažno utjecalo na način razmišljanja i ponašanja muslimana. Izvjesni starožidovski zakoni tradicionalno se preuzimaju u punom opsegu. Tu npr. spada kazna kamenovanja zbog brakolomstva koje su posvjedočila barem tri svjedoka, kazna koja je usidrena u starijem šerijatskom pravu. Takav se način kažnjavanja u Kuranu nigdje ne nagovještava kao zahtjev. I u svakodnevnom ponašanju muslimana može se ustvrditi odjek židovskih običaja, recimo nošenje vela na glavi prilikom molitve, ljuljanje tamo-amo prilikom čitanja Kurana, isključivanje žene iz bogoslužnih radnji i tomu sl.

U egzegezi kuranskih pripovijesti o prorocima pojedini komentatori obilato koriste Talmud i druge židovske predaje, kao što je to npr. či-

nio at-Tabarī. U tradiciji se može ustvrditi utjecaj rabinske literature. S druge je strane i islamska teologija utjecala na rabinsku literaturu. To se posebice može primijetiti na odjeku u židovstvu nekih djela koje je napisao al-Gazali. Židovi su bili najvažniji posredovatelji arapsko-islamske kulture u Europi. Glasovita prevoditeljska škola iz Toleda uglavnom je počivala na njima.

Lit.: Pierre Rondot, *Der Islam und die Mohammedaner von heute. Die islamische Gemeinschaft: gestern – heute – morgen*, Stuttgart 1963. S. BALIĆ

ŽRTVA

1. židovski

a) »Koga sebi izabere, dopustit će mu da se približi«: Većina pojmova o žrtvi u hebrejskoj Bibliji označava odnos čovjeka koji Bogu prinosi žrtvu i time nešto što se među njima događa. Izraz »korban« (Lev 6,13; 9,7.15), koji obuhvaća mnoge aspekte, izvedenica je od glagola koji znači »približiti (se)« (Post 20,4; Izl 14,20), koji se s imenicom kao ciljnom veličinom može promijeniti u kauzativni oblik sa značenjem »približiti, prinijeti prinos« i sl. (Lev 1,2; 2,1.4.12; 7,14; 17,4 itd. u prijevodu na njemački Martina Bubera i Franza Rosenzweiga, usp. Dodatak prvom svesku: *Die fünf Bücher der Weisung*, ^{9}1976, 19 i d.). Smisao žrtve sastoji se stoga u tome da se njome čovjek približava Bogu; ž. znači bliženje, približavanje. Na tu predodžbu jasno podsjeća priča o Korahu i svoj njegovoj družini (Br 16,7): »Sutra će ON pokazati tko je njegov, i tko je posvećen i komu dopušta da mu se približi. Koga sebi izabere, dopustit će mu da se približi« (redak 5).

b) »Da mu za njegovo ispaštanje bude primljena«: Za hramskoga bogoslužja svakodnevno su se prinosile žrtve, za velikoga svećenika »trajna žrtva prinosnica« (*minha tamid*, Lev 6,12-16; Izl 29,38 i d.; Br 28,3 i d.; M Joma II,3–5; Tos. I,13; M Tamid III,1; VII,3), za narod »trajne žrtve paljenice« (*'olah tamid*, Izl 29,38–42; Br 28.3–8; u rabinskoj jezičnoj uporabi jednostavno */ha-/ tamid*, »stalna«, M Pesahim V,1.3.5 i d.; Joma II,5; VII,3; Taanit IV,6). Paljenice (podizanice), u koje su se ubrajale žrtve zajednice *tamid*, posjedovale su okajničku (= pomirbenu) moć: »Neka stavi svoju ruku na glavu žrtve paljenice da mu za njegovo ispaštanje bude primljena« (Lev 1,4; usp. Job 1,5; 42,8). Prema rabinskom shvaćanju okajavali su grijehe misli: »Rabi Šimon ben Johaj (oko 150) rekao je: Ž. paljenica prinosi se samo zbog grešnih misli u srcu« (Vajikra raba VII,6,9); »Ž. paljenica je ispaštanje zbog zlih misli u srcu« (j Joma VIII,45b; usp. Šavuot I,33b; Tanhuma 140b). No i žrtvama prinosnicama mudraci su pripisivali okajničku moć: »Rabini su rekli: Sve žrtve okajnice Bog je pokazao našem ocu Abrahamu (Post 15,9 i d.), osim desetine efe. Rabi Šimon ben Johaj je rekao: I desetinu efe Bog je pokazao našem ocu Abrahamu (usp. Lev 2,8 s Post 15,10: svaki put »ove«)« (Vajikra raba III,2,1; usp. Berešit raba XLIV,15,10). Rabi Šimon Abrahamovu pouku ne dokazuje iz Lev 5,11 nego iz Lev 2,8, pa to pokazuje da on svakoj žrtvi paljenici pripisuje moć okajavanja. Škola Rabi Jišmaela (u. oko 135) poučava zašto miomirisni kad okajava klevetanje: »Neka dođe to što je skriveno prineseno (tj., miomirisni kad u Svetinji nad svetinjama) i neka to okaje u skrivenom događaju« (b Joma 44a; Zevahim 88b). Tradicija nam je sačuvala izreku Rabi Jošue ben Levija (oko 250): »Za dvije stvari nema okajavanja žrtvom, ali ga ima, doduše, s druge strane. To su prolijevanje krvi i kleveta; prolijevanje krvi teletom kojemu je slomljen vrat, a kleveta miomirisnim kadom« (b Zevahim 88b; Arahin 11a). U vezi sa žrtvama okajnicama mora se uzeti u obzir ograničenje: »Grijesi jednog čovjeka prema drugomu ne okajavaju se Danom pomirenja sve dotle dok se ne izvrši obred pomirenja« (M Joma VIII,9, usp. Sifra Lev 16,30).

c) »... pa stoga on pušta da ga on riječima pomiri«: Premda su se u doba postojanja Hrama svakodnevno prinosile žrtve za grijehe, ipak ih nisu smatrali dostatnima ako nisu bile povezane s unutarnjom spremnošću i činom obraćenja (*tešuva* = pokajanje). Takvo stajalište nisu samo tražili već izraelski proroci (Hoš 6,1 i d.; 10,12; Am 4 i d.; Iz 1,10–17; 3,1 i d.; 5,1–7; Jr 7,1 i d.; 18,11; 26,13); i mudraci farizejsko-rabinske tradicije bili su ispunjeni tom spoznajom i naglašavali visoku vrijednost obraćenja (b Joma 86a-b) dok su starom žrtvenom sustavu pripisivali tek malo značenje. Židovstvo s farizejskim pečatom nije bilo nikada, ni u razdoblju drugoga Hrama, svećenička reli-

gija ni religija koja se temeljila na žrtvovanju. Svećenički rad nije smio slabiti ljudsku samostalnost; onaj tko priznaje svoj grijeh, mora ga okajati ako se prinošenjem žrtve želi približiti Bogu. Naime, do pomirenja ne dolazi svećenički provedenim okajavanjem, već *neposredno* u suodnosu čovjeka s Bogom i Boga s čovjekom i nedjeljivo je od samoočišćenja za kojim teži čovjek u priznanju svojega grijeha. Raban Gamaliel II. (oko 90) molio je za oproštenje Rabi Jošuu ben Hananju zbog uvrede riječima: »Ponizujem se pred tobom, oprosti mi« (b Berahot 28a; usp. j III, 7d; j Taanit IV, 67d). Šmuel (u. 254) kaže: »Tko se ogriješio o bližnjega svoga, treba mu reći: Ogriješio sam prema tebi. Ako to onaj prihvati, dobro je; ako pak ne prihvati, neka dovede (druge) ljude i neka se s njim pomiri u njihovoj nazočnosti« (j Joma VIII,45; usp. b 87a: Berahot 31b; Roš ha-šana 17b). Na pitanje: »Kako se može dokazati da će onaj koji se (obraća) biti tako cijenjen kao da je hodočastio uzlazeći u Jeruzalem i ondje sagradio Hram, podigao oltar i primio žrtve propisane u Tori?«, Midraš je odgovorio sa Ps 51,19: »Ž. Bogu duh je raskajan« (Vajikra raba VII,6,9; usp. ibid. III,2,1). Nakon razorenja Hrama »žrtve« imaju još samo povijesno značenje; temeljno ponašanje prema njima ostalo je nepromijenjeno. Ono dolazi do izražaja u dokumentiranoj tradiciji Rabi Jichaka (oko 300): »Dođi i vidi kako je drukčije ponašanje Svetoga, blagoslovljen bio, od ponašanja jednoga (čovjeka) od mesa i krvi. Jedan (čovjek) od mesa i krvi ponaša se ovako: ako jedan čovjek uvrijedi drugoga riječima, dvojbeno je da li će se s njim pomiriti, dvojbeno je da li će se pomiriti pukim riječima; no Sveti, blagoslovljen bio, postupa drukčije: ako je čovjek u potaji počinio prekršaj, pomirit će se s njim riječima, kako je to zapisano: 'Uzmite sa sobom riječi; NJEMU se vratite!' (Hoš 14,3). I više od toga, on prepoznaje dobro, kako je (ibid.) zapisano: ... 'i dobrohotno primi', i više od toga, Pismo će mu također uzeti u obzir kao da je žrtvovao junce, kako je zapisano: '... da ti prinesemo plod svojih usana!' A ako možda želiš reći: 'Plodovi dužnosti', Pismo kaže (redak 5) s poukom: 'Iscijelit ću ih od njihova otpada, od svega ću ih srca ljubiti'« (b Joma 86b).

d) »Veća je molitva od žrtve«: Mišna obrađuje žrtvene propise vrlo opširno, premda je u međuvremenu razoreni drugi Hram već odavno pripremio kraj žrtvenom obredu u Izraelu, jer prikazuju dio onoga što je zapovjedila Tora. No oni su kritički proučavani i prosljeđivani. Rabi Eleazar (oko 270) prosudio je na temelju Iz 1,11: »Što će mi mnoštvo žrtava vaših?«, »Veća je molitva od žrtve« (b Berahot 32b). Taj je učitelj otkrio, gledajući unatrag, i prijelaz »žrtava« s »približavanja« na pregradne zidove i smjelo formulirao: »Od dana otkako je razoreno svetište, probijen je željezni zid između Izraela i njegova oca na nebesima« (ibid.; usp. H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 1926, ⁷1978, 456: ovdje je talmudski tekst krivotvoren i u nastavku na Ez 4,3 čitamo: »... uzmi gvozden bedem kao pregradu između...«). »Židovski Bog« želi, prema Rosenzweigovoj veličanstvenoj razradi biblijsko-židovskih govora o Bogu i čovjeku »da mu služi 's drhtanjem', a veseli se kad njegova djeca svladaju strah od njegovih čudesnih znakova. Kad Pismo govori o njegovoj 'uzvišenosti', ubrzo će u sljedećim redcima govoriti već o njegovoj 'poniznosti'. On zahtijeva vidljive znake prinošenja žrtve njegovu imenu i upućenih mu molitvi te trapljenja pred njim; a u istom dahu gotovo prezire jedno i drugo i želi samo da ga se štuje anonimnim djelima ljubavi prema bližnjem i pravednosti, iz kojih nitko ne razabire da su se dogodila radi njega i s tajnim žarom srca« (*Der Stern der Erlösung*, ⁴1921, 1976, 340).

Lit.: *Encyclopaedia Judaica 14*, ⁴1978, 599–616.

D. VETTER

2. kršćanski

Ž. je znakovit izraz predanja božanstvu o kojem čovjek zna da ovisi i koje milosrdno prihvaća čovjeka. Religiozno je važna prisutnost pravog unutarnjeg predanja koje se može izraziti u različitim oblicima. U NZ termin ž. igra određenu ulogu. On podliježe sličnim kriterijima kao kult, što se ostvaruje približavanjem Božjega kraljevstva koje je započelo u Isusu Kristu. Isusovo djelo, njegovo predanje Ocu tako je obuhvatno da ga ni pojam žrtve ne može dostatno izraziti. Stoga se Isusovo predanje mnogostruko označava: kao otkup (Mk 10,45), kao borba i pobjeda (Otk 19), kao služba (Lk 22,27; Mk 10,45), kao poslušnost i uzdignuće (Fil 2,5–11; Iv 12,32), kao pod-

ložnost Ocu (1 Kor 15,28), kao posvećenje (Iv 17,19), kao pashalno janje (1 Kor 5,7; 1 Pt 1,19; Otk 5,8). Podsjeća se dodušc na motiv žrtve (Gal 2,20; Ef 5,2), ali tek u Poslanici Hebrejima taj motiv tumači Isusov život, smrt i proslavljenost: od trenutka utjelovljenja (Heb 10,5–9) Krist daje svoj život Ocu, pa ipak potpuno valjani izraz ovog predanja događa se u Muci (10,26–28); tako je Krist naš veliki svećenik koji moli za nas uz Božje prijestolje. Kršćanin je u to Kristovo žrtveno predanje uključen krštenjem (Heb 10,10; Rim 6,13; 1 Pt 2,21). Čitavo Kristovo tijelo, Crkva, mora ispunjavati ono što je Krist već za mnoge ispunio. Ta kršćaninova ž. ostvaruje se čitavim njegovim životom, a ne izoliranim obrednim činima. Praktički se to događa u bratskoj ljubavi (Rim 12,2; Ef 5,2; Heb 13,13–16) i u hvaljenju Božjih spasenjskih djela (Heb 13,15; 1 Pt 2, 9), prije svega u liturgiji.

Konstitutivni znak za naše sudjelovanje u Kristovoj žrtvi je euharistijska gozba koja se zato i označava kao misna ž. Isus naviješta u riječima tumačenja na Posljednjoj večeri svoju smrt kao događaj žrtve riječima »za mnoge«: »krv Saveza«. Kada zajednica po Isusovu nalogu slavi njemu na spomen Gospodinovu večeru, naviješta se Kristova smrt i uskrsnuće (1 Kor 11,26), uprisutnjuje se u zajednici njegovo žrtveno predanje. Tko jede i pije od kruha i vina koji predstavljaju njegovo tijelo i krv, učlanjuje se u Kristovu žrtvu koja zajednici postaje vidljiva u obliku večere. Stoga kršćanska zajednica naziva Gospodnju večeru u ranokršćanskom crkvenom zakonodavstvu Didahe također i žrtvom. No pritom valja upamtiti: ne prinosi se nova ž., nego jedinstvena i nenadmašiva Kristova ž. uprisutnjuje se spomenom u euharistiji. Vjernici mogu samo pustiti da im se daruje predanje na križu i za sebe ispuniti ono što je Krist već jednom zauvijek učinio. I samo je utoliko Gospodnja večera žrtvena večera. Kruh i vino nisu dakle žrtveni darovi Bogu nego oni pokazuju našu spremnost za bratsko zajedništvo i okupljanje u kojem Krist kao istinski svećenik okreće nama svoje predanje Ocu. Stoga pričest, sudjelovanje na Večeri, nužno pripada euharistijskoj gozbi pod svojim vidom žrtve. No, ta pričest, to zajedništvo s Kristom i u žrtvi ne smije se ograničiti na liturgijsko slavlje nego se mora uvijek iznova vježbati u svakodnevnom životu u ljubavi prema bližnjima, u nasljedovanju Krista i također u patnji, dakle, u ispijanju njegova kaleža (Mk 10,38). Tako krštenikov život nema samo pojedinačne elemente u liturgiji koji se odnose na žrtvu nego mora biti u svojoj cijelosti uključen u Kristovo žrtveno predanje i nasljedovanje Kristove žrtve.

Lit: Gemeinsame röm.- kath./evgl.-luth. Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn/Frankfurt ^{11}1982, 35–39; K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* (*Dialog der Kirchen* 3), Freiburg/Göttingen 1983. K. RICHTER

3. islamski

Za islam najtipičnija ž. jest ž. životinje koju prilikom hodočašća u Meku godišnje prinose hodočasnici kao i domaći vjernici. U Kuranu se ta ž. zove *kurbun* (od hebr. *qorbān*). Ta riječ sadrži značenje približavanja (Bogu). Premda ne po značenju, ali svakako po smislu, kurbanu je bliska ž. smrti iz ljubavi prema vjeri (→ Mučeništvo). Nakon spriječenoga Abrahamova žrtvovanja Izaka, odnosno Ismaila, u tome se vidi najviši oblik samožrtvovanja. Muhamed je navodno kazao: »Obilježje te (naime islamske zajednice) leži u tome što je njezin kurban njezina krv«, tj. što krv njezinih mučenika zamjenjuje obrednu žrtvu.

Klanje žrtvenih životinja 10. zul-hidže, prvoga dana žrtvenoga ili hodočasničkoga posta, svodi se na staroarapske običaje. Tom običaju u temelju ne leži nikakav striktni vjerski propis. On ima evocirajući i društveni aspekt. Naime, u toj se žrtvi vidi ponavljanje spremnosti na žrtvu patrijarha Abrahama. Trećina mesa žrtvovane životinje dijeli se oskudnima a druga trećina slabije imućnoj rodbini. Ostatak služi za vlastiti konzum. U narodu živi običaj da se prilikom sretnog obrata u opasnoj situaciji ili prilikom ispunjavanja nekoga zahtjeva zahvalnost Bogu iskazuje prinošenjem žrtve.

S. BALIĆ

SINOPTIČKA KRONOLOŠKA TABLICA

1. židovstvo		2. kršćanstvo	3. islam
Doba hebrejske Biblije			
pr. Kr.			
oko 1991.–1310.	Patrijarsi: Abraham, Izak, Jakov; sužanjstvo u Egiptu		
oko 1280.	Izlazak, Objava na Sinaju: Mojsije		
oko 1250.	Osvajanje zemlje Kanaana, Jošua		
oko 1200.–1020.	Suci: Debora (oko 1125.), Gideon (oko 1100.) Samuel		
oko 1020.–1004.	Ujedinjenje Izraela u kraljevstvo: Šaul; počeci proroka		
1004.–965.	Jeruzalem – nacionalno i religijsko središte: David		
965.–928.	Doba Salomonove vlasti, hram u Jeruzalemu *početak razdoblja prvoga Hrama*		
928.	Podjela kraljevstva na Izrael i Judu		
oko 740.–586.	»Veliki« proroci u Jeruzalemu: Izaija, Jeremija, Ezekiel		
721.	Svršetak kraljevstva Izraela		
586.	Asirsko progonstvo. Razorenje Jeruzalema i Hrama. Svršetak kraljevstva Jude. *Babilonsko progonstvo:* ondje u VI. st. *Stvaranje kanona Petoknjižja kao Tore*		
538.	Prvi povratak Židova iz progonstva		
520.–515.	Gradnja hrama u Jeruzalemu; *početak razdoblja drugoga Hrama*		
458.?	Drugi povratak iz progonstva. Ezra, prvi pismoznanci (soferim)		
IV. st.	Stvaranje kanona 2. dijela Biblije Nevi'im (Proroci)		
332.	Aleksandar osvaja Erec Jisrael		

1. židovstvo		2. kršćanstvo		3. islam
Predrabinsko doba				
pr. Kr.				
oko 301.–162.	Vladavina Ptolemejaca odn. Seleukida. U Egiptu sredinom III. st. prijevod Petoknjižja na grčki: Septuaginta Knjiga Ben Siraha oko 170. *Soferim*: preteče tanaita. *Farizeji* razvili predodžbu o »usmenoj Tori«, jedan od osnivača Hilel, oko 20. pr. i 10. pos. Kr., Nasi (patrijarh) u Jeruzalemu				
167.	Seleukidi oskvrnjuju Hram. Ustanak Makabejaca				
164.	Posvećenje Hrama 4. XII.				
141.–63.	Nezavisna židovska država Makabejaca/ Hasmonejaca				
63.	Palestina pod rimskom vlašću; Filon Aleksandrijski (oko 20. pr. do 50. pos. Kr.)				
Rabinsko razdoblje		oko 7./6. pr. Kr. do			
		30.	pos. Kr. Isus iz Nazareta		
		27.	Nastup Ivana Krstitelja		
		28.	Isusov nastup		
		od oko 32.	Djelovanje i misijska putovanja apostola Pavla		
		oko 48./49.	»Apostolski koncil« u Jeruzalemu		
		oko 64.–67.	Mučeništvo apostola Petra i Pavla u Rimu		
pos. Kr.					
66.–74.	Ustanak protiv Rimljana. 1. židovski rat				
70.	Pad Jeruzalema, razorenje Hrama				
oko 70.–200.	*Doba Mišne*. Njihovi pismoznanci: *tanaiti*, početak Hilelove i Šamajeve škole; Mišna sadrži njihov nauk				

1. židovstvo		2. kršćanstvo		3. islam	
oko 70.–135.	Javne (Jamnija): Centar rab. židovstva: Johanan ben Zakaj	oko 100.	Smrt evandelista Ivana		
132.–135.	Ustanak Bar Kohbe. Smaknuće Rabi Akive 135.				
II. st	Stvaranje kanona 3. dijela Biblije: Ketuvim (Spisi)	oko 150.	Svršetak nastajanja NZ		
oko 210.	*Redakcija Mišne* Redaktor: Jehuda ha-Nasi				
oko 200.–600.	*Talmudsko doba.* Njihovi učenjaci: *amore: Gemara* sadrži njihove rasprave i objašnjenja. Mišna i Gemara daju Talmud	III./IV. st.	Veliki progoni kršćana		
		313.	Milanski edikt cara Konstantina; kršćanstvo dopuštena religija		
		325.	Prvi ekumenski koncil u Niceji		
		380.	Edikt cara Teodozija: kršćanstvo državna religija		
		354.–430.	Augustin		
oko 390.	*Jeruzalemski Talmud:* zbirka tradicijskog materijala u školama Tiberijade, Cezareje i Seforide				
425.	Konac patrijarhata. Vrhovno tijelo žid. samouprave (Sanhedrin, sinedrij) gubi značenje				
		451.	Četvrti ekumenski koncil u Kalcedonu. Krist pravi Bog i pravi čovjek		
		oko 480.–547.	Benedikt Nursijski, utemeljitelj zapadnog monaštva		
oko 499.	*Babilonski Talmud: Sabore* (nasljednici amora) razvijaju i tradicijski prenose, usporeduju tekstove i dovršavaju redakciju u školama Nehardeje, Pumbedite i Sure				
Srednji vijek				pr. Kr.	
				oko 570.	Muhamedovo rođenje u Meki
				oko 610.	Doživljaj pozvanja

1. židovstvo		2. kršćanstvo		3. islam	
				oko 613.	Početak jasnih istupa
589.–1040.	*Gaonsko razdoblje. Gaoni:* nadstojnici rabinskih škola, pos. u Babiloniji, ugled u dijaspori			622.	Prelazak u Medinu (hidžra), početak islamskoga računanja vremena
				624.	Bitka kod Badra
				627.	Bitka kod Uhuda
				627.	Opsada Medine, »bitka za grob«
				628.	Pohod na Meku, ugovor kod al-Hudaaybiya
				630.	Osvajanje Meke. Bitka kod Hunayna
				632.	Muhamedova smrt 8. lipnja
638. Arapi osvajaju Jeruzalem				632.–634.	Kalif Abu Bekr
				634.–644.	Kalif Omer
				661.–750.	Dinastija Omejida
				665.–698.	Osvajanje sjeverne Afrike
				680.	Bitka kod Kerbele, smrt Huseina, Alijinoga sina 10. listopada
				711.–732.	Osvajanje Španjolske
				750.–1258.	Dinastija Abasida u Bagdadu
		754.	Pipinova darovnica: počeci crkvene države		
				756.–1031.	Vladavina dinastije Omejida u Španjolskoj
				765.	Smrt pravnoga učenjaka Mâlika ibn Anasa
				795.	Smrt pravnoga učenjaka Abu Hanife
		800.	Krunjenje Karla Velikog za cara i početci svetoga Rimskog Carstva		
				820.	Smrt pravnoga učenjaka al-Šafija
				823.	Osvajanje Krete
				827.	Osvajanje Sardinije i Sicilije
				850.	Osvajanje Korzike
				855.	Smrt teologa Ahmeda ibna Hanbala
882.–942.	Seadja Gaon: vodeći učenjak babil. židovstva			902.	Osvajanje Balcara
VII.–X. st.	Masora: pravila izgovora u hebrejskim tekstovima Biblije			922.	Smaknuće mistika al-Halađža u Bagdadu
				935.	Smrt teologa al-Ašarija
				1001.	Osvajanje Indije od strane Ganzavida

1. židovstvo		2. kršćanstvo		3. islam	
900.–1400.	Razdoblje *religijskih filozofa*, tumača i pjesnika			1037.	Smrt filozofa i liječnika Avicene (Ibn Sina)
		1054.	Konačni raskol između istočne i zapadne Crkve		
		1077.–1122.	Borba za investituru: spor oko slobode Crkve i države		
1086.	Križari masakriraju Židove u Porajnju				
XI. st.	Španjolska: Šelomo ibn Gabirol, Bahja ibn Pakuda	1096.–1270.	Križarski ratovi	1096.–1270.	Križarski pohodi
				1099	Zauzimanje Jeruzalema od strane križara
XI.–XII. st.	Francuska: Raši; Španjolska: Moše ibn Esra, Jehuda Halevi, Abraham ibn Esra, Abraham ibn Daud, Majmonid			1111.	Smrt teologa al-Gazalija
				1187.	Saladinovo ponovno osvajanje Jeruzalema
				1198.	Smrt filozofa Averoesa (Ibn Rušd)
XII.–XIII. st.	Hasdai Aškenaz: hasidizam u Njemačkoj (Regensburg, Speyer, Worms, Mainz) i Francuskoj			1206.	Sultanat u Delhiju
1215.	Četvrti lateranski koncil uvodi židovski znak	1215.	Četvrti lateranski koncil: vrhunac razvitka papinske moći		
				1220.	Početak invazije Mongola u istočnim islamskim područjima
				1240.	Smrt mistika Ibn Arabija
				1258.	Osvajanje Bagdada od strane Mongola, kraj vladavine Abasida
		1274.	Smrt Tome Akvinskog	1273.	Smrt mistika Dželala al-Din al-Rumija
		1274.	Smrt Bonaventure		
		1280.	Smrt Alberta Velikog		
		1308.	Smrt Dunsa Skota		
1290.–1657.	Protjerivanje Židova iz Engleske			1301.	Osman I. osniva Osmansko Carstvu
XII.–XIV. st.	*Tosafot*: Zbirke tumačenja i dodataka na rane talmudske komentare, pos. na Rašijev komentar	1309.–1377.	»Babilonsko sužanjstvo« papa u Avignonu		
				1328.	Smrt pravnoga učenjaka Ibn Tajmija
XII.–XIII. st.	Španjolska i Erec Jisrael: Nahmanid. Kabala: židovska mistika; njezino glavno djelo: *Zohar*, dovršeno 1286.				
1348.–1350.	Crna smrt; krvoprolića u Španjolskoj, Francuskoj,				

1. židovstvo		2. kršćanstvo		3. islam	
	Njemačkoj, Austriji. Useljavanje u Poljsku-Litvu iz Njemačke				
XIV.–XV. st.	Španjolska: Hasdai Crescas, Josef Albo	1378.–1417.	Zapadni raskol	1357.	Prodor Osmanlija u Europu
XV. st.	Početak hebr. tiskarstva. Raši tiskan 1475.	1483.–1546.	Martin Luther	1389.	Smrt pjesnika Hafiza
				1406.	Smrt filozofa povijesti Ibn Halduna
1492.	Protjerivanje iz Španjolske, primanje u Otomanskom Carstvu			1453.	Osvajanje Konstantinopolja od strane Osmanlija
				1492.	Pad Granade, zadnjega muslimanskoga carstva u Španjolskoj
1496./1497.	Protjerivanje iz Portugala, primanje u Otomanskom Carstvu				
				1500.	Šah Ismail osvaja Iran i uvodi duodecimalni šijizam kao državnu religiju
XV.–XVI. st.	Italija: Isak Abravanel, potpuna tiskarska izdanja Talmuda 1520./23., *Zohar* tiskan 1558./60.	1517.	Spor oko oprosta i početak reformacije (Martin Luther)	1517.	Osmansko osvajanje Sirije i Egipta
1550.+1516.	Prvi Židovi (marani) u Americi. Geto u Mlecima	1520.	Lutherov izgon	1520.–1566.	Osmansko Carstvo doživljava pod Sulejmanom Veličanstvenim najveću ekspanziju (1526. prva opsada Beča)
		1522.	Reformacija u Zürichu (Zwingli)		
1516.–1918.	Turska vlast nad Erec Jisraelom	1529.	»Marburški religijski dijalog« između Luthera i Zwinglija bez usuglašenosti u shvaćanju Posljednje večere		
		1532.	Nürnberški vjerski mir	1534.	Osvajanje Iraka
		1536.–1564.	Reformacija u Ženevi (Calvin)		
1538.	Ponovno uvođenje talmud. ordinacije u Safedu (*semiha*)	1555.	Augshurški vjerski mir: pravno priznavanje vjerskog raskola u Njemačkoj		
1555.	Papa Pavao IV. nalaže getoizaciju Židova	1545.–1563.	Tridentski koncil: razlučivanje od reformacije. Protureformacija Katoličke crkve		
1564.	Josef Karo: *Šulhan aruh* mjerodavni kodeks				
1569.–1571.	*Mapa* Moše Iserlesa utječe na aškenasko priznanje			1556.–1707.	Procvat mogulskoga carstva u Indiji
1569.–1572.	Isaak Luria: poglavar kabal. škole u Safedu				
1500.–1700.	Mesijanski pokreti, Šabataj Cevi 1626.–1676.			1668.	Osmanlije gube Ugarsku
Prijelazno razdoblje					
1685.	Židovi u Engleskoj dobivaju vjersku slobodu				

1. židovstvo		2. kršćanstvo		3. islam	
1750.	U Pruskoj strogo zakonodavstvo protiv Židova				
XVIII. st.	Hasidizam: narodni preporod u Istočnoj Europi, utemeljitelj: Baal Šem Tov (Jisrael ben Eleazar) Italija: Mošc Hajim Luzzatto priprema novovjeku hebr. literaturu				
1781.	»O građanskom poboljšanju Židova« C.W. von Dohma				
1782.	Patent o toleranciji Josipa II. Njemačka: Moses Mendelssohn 1729.–1786.				
Emancipacija					
1791.	Francuska: puna građanska prava za Židove			1798.	Osvajanje Egipta od strane Napoleona
				1830.	Francuska invazija u Alžiru
1835.	Rusija i Poljska: opresivni ustav za Židove				
1848.	Njemačka: emancipacija. Društvo za kulturu i znanost židovstva 1819.				
		1854.	Dogma o Bezgrešnom Marijinu začeću		
1862.	Moses Hess: »Rim i Jeruzalem« – nac.-drž. rješenje židovskoga pitanja u Palestini			1858.	Iz Indije prognan zadnji islamski sultan
		1869.–1870.	Prvi vatikanski koncil: papin primat i nepogrešivost		
		1872.–1878.	»Kulturkampf« između države i Katoličke crkve u Pruskoj i Njemačkom Carstvu; potiskivanje Crkve iz tradicionalnih zadaća		
		1875.	Osnivanje Reformacijskoga svjetskog saveza		
1882.	Leon Pinsker: »auto-emancipacija«			1882.	Velika Britanija zaposjeda Egipat
XIX. st.	Leopold Zunz – jedan od utemeljitelja znanosti o židovstvu				
1885.	Pittsburgh Platform: program reformiranoga židovstva				

1. židovstvo		2. kršćanstvo		3. islam	
1893.	Središnja udruga njemačkih državljana židovske vjere				
XIX. st.	Samson Raphael Hirsch: utemeljitelj neoortodoksnog židovstva				
1894.	Dreyfusova afera. Theodor Herzl: »Židovska država«, 1896.				
				1905.	Smrt egipatskoga reformacijskoga teologa Muhammada 'Abduha
1922.	Ahad ha-am u Palestini: *Hibat cion*. Kulturni cionizam				
1924.	Hajim Nahman Bialik u Palestini. Klasici novovjeke hebr. literature			1923.	Ukidanje Osmanskoga sultanata
				1923.–1938.	Mustafa Kemal Atatürk predsjednik Turske, reformacijski pokret
1933.–1939.	Peta *alija* u Erec Jisrael iz Njemačke (Prva *alija* 1882.)	1927.	Prva svjetska konferencija »Faith and Order« u Lausanni		
1941. i dalje	Logori smrti. Njemačka 1943. proglašena »očišćenom od Židova«			1939.	Smrt pjesnika i filozofa Muhammada Iqbála
		1947.	Osnivanje Lutheranskoga svjetskog saveza		
Suvremeno židovstvo					
1948.	Proglašenje Države Izrael. Ovdje kao građani u drugim državama svijeta žive Židovi raznih usmjerenja	1948.	Prva skupština Ekumenskog vijeća crkava u Amsterdamu		
		1950.	Dogma o Marijinu Uznesenju (Assumptio Mariae)		
		1961.	Prva Panortodoksna konferencija na Rodosu		
		1962.–1965.	Drugi vatikanski koncil	1969.	Prva islamska konferencija na vrhu u Rabatu/Maroko
				1979.	Ajatolah Homeini proglašava Islamsku Republiku Iran

(Kronološka tablica u *Lexicon des Judentums* /Leksikon židovstva/, 1971, 239a., *Encyclopaedia judaica, 8*, ²1978, poslije 766)

(Usporedna kronološka tablica u: E. Brunner-Traut [Hrsg.] *Die fünf großen Weltreligionen*, Herderbücherei 488, Freiburg ³1986, 133–135)

(Vremenska tablica preuzeta je iz: W. M. Watt/ A. T. Welch, *Der Islam I*, Stuttgart 1980, 13 i d.)

POPIS NATUKNICA

Abraham
Alah → Bog
Alija
Anđeo
Antisemitizam
Antropomorfizam → Slika, → Bog
Apokaliptika
Apokrifi → Kanon
Apologetika
Apostol
Askeza
Ateizam

Besmrtnost → Duša, → Uskrsnuće
Biblija → Sveto pismo
Biskup → Služba
Blagdan
Bog
Bogoslužje
Brak → Obitelj
Budućnost

Cionizam
Crkva

Čistilište → Eshatologija
Čistoća (očišćenje)
Čovjek
Čudo

Dekalog → Zapovijed
Demoni → Zlo
Dijakonija → Ljubav prema bližnjemu, → Dobročinstvo
Dijalog
Dijaspora
Dobro
Dobročinstvo
Dogma → Učiteljstvo, → Vjeroispovijest
Država (nauk o državi)
Duhovnost
Duša
Dušobrižništvo

Džin

Đavao → Zlo

Egzegeza
Ekstaza → Mistika
Ekumena (ekumenizam)
Eshatologija
Etika → Moral
Euharistija → Sakrament
Evanđelje → Isus Krist, → Novi zavjet, → Sveto pismo

Fatima
Filozofija

Gabriel → Anđeo
Gnoza
Gostoljublje
Grijeh

Hadis
Hasidizam → Mistika
Hereza
Hidžra
Hijerarhija → Služba, → Crkva
Hodočašće
Hram

Idolopoklonstvo → Bog, → Kult, → Poganstvo
Idžma → Suglasnost
Inicijacija (Initiation)
Inkarnacija → Isus Krist
Islam
Ispovijedanje vjere
Istina
Istočni grijeh → Grijeh, → Pragrijeh
Isus Krist
Izabranje

Jedinstvo
Jeruzalem
Jišmael

Kaba → Sveta mjesta
Kajanje → Pokora
Kalam → Teologija, Apologetika
Kalendar
Kalif
Kanon
Karitas → Ljubav prema bližnjemu

Karizma
Koncil
Konfesije
Konsenzus → Suglasnost
Kraljevstvo Božje
Kristologija → Isus Krist
Kršćanstvo
Krštenje → Sakrament
Krv
Kult
Kuran

Laik
Liturgija → Kult

Ljubav
Ljubav prema bližnjemu
Ljudska prava

Mahdi → Šija, → Eshatologija, → Mesija
Marija
Materijalizam
Meditacija → Mistika
Milost
Milostinja → Socijalni porez, → Dobročinstvo
Mir
Misija
Mistika
Mojsije, Moše, Musa
Molitva
Monoteizam
Moral
Mučeništvo
Muftija → Služba
Muhamed

Nada
Nadahnuće/Inspiracija
Narod Božji
Nasilje
Nebo
Novi zavjet

Obećanje
Obitelj
Objava
Obraćenje → Pokora
Obrezanje → Inicijacija
Odgoj → Religijska pedagogija
Odjeća
Okoliš → Priroda (ekologija)
Odgovornost za svijet
Opravdanje
Ortodoksija
Oslobođenje → Otkupljenje
Otkupljenje

Pakao
Papa → Učiteljstvo, → Služba, → Crkva
Pastoralna teologija → Dušobrižništvo
Patnja
Pismo → Sveto pismo
Pogani
Pokora
Poslanje → Prorok
Post
Povijest
Povijest spasenja
Pravednost
Pravo
Pravo čovjeka
Pravoslavne crkve
Praznovjerje
Predestinacija
Predodređenost → Predestinacija
Prehrambeni propisi
Priroda (ekologija)
Profan → Sakralan
Prorok
Prosvjetiteljstvo
Providnost
Prozelitizam → Misija

Rabini → Služba
Racionalizam
Računanje vremena → Kalendar
Rad
Raj → Nebo
Rat
Razum → Racionalizam → Prosvjetiteljstvo
Religija
Religijska pedagogija
Riječ Božja

Sakralan
Sakrament
Satan → Zlo
Savez
Seksualnost
Sekularizacija
Simbol
Slika
Sloboda
Služba
Smrt
Socijalni porez

Spasenje
Spolnost
Spolnost → Seksualnost
Stari zavjet
Stvaranje
Sud
Sufizam → Mistika (islamski)
Suglasnost
Suna
Svećenik → Služba
Sveta mjesta
Sveto
Sveto pismo
Svjedočanstvo

Šija

Teokracija
Teologija
Tijelo → Čovjek
Tolerancija
Tora → Sveto pismo, → Mojsije, → Stari zavjet
Tradicija
Trojstvo
Trojedinstvo → Trojstvo

Učiteljstvo
Uma → Zajednica (islamski)
Univerzalizam
Uskrsnuće
Utopija → Budućnost

Vjera
Vjeroispovijest
Vlasništvo
Vrijeme
Vrlina

Zajednica
Zakon
Zapovijed
Zavjet
Zemlja, Sveta zemlja
Zlo

Žena
Židovstvo
Žrtva

LEKSIKON
TEMELJNIH RELIGIJSKIH POJMOVA
ŽIDOVSTVO
KRŠĆANSTVO
ISLAM

Nakladnici
SVJETSKA KONFERENCIJA RELIGIJA ZA MIR – ZAGREB
i
PROMETEJ

Za nakladnike
Dr. MLADEN KARADJOLE
BOŽO RUDEŽ

Izvršni nakladnik
PROMETEJ
Zagreb, Kaptol 25
tel./fax: 01 4810 190
www.prometej.net
e-mail: prometej@zg.htnet.hr

Dizajn naslovnice
ANA POJATINA

Kompjutorski slog
STJEPAN OCVIRK

Tisak
PARVUS d.o.o., ZAGREB

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 2(03)

LEKSIKON temeljnih religijskih pojmova : židovstvo, kršćanstvo, islam / preveli s njemačkog Nedeljka Paravić ... <et al.>. – Zagreb : Svjetska konferencija religija za mir : Prometej, 2005.

Prijevod djela: Lexikon religioeser Grundbegriffe.

ISBN 953-6460-22-X (Prometej)

I. Judaizam – Leksikon
II. Kršćanstvo – Leksikon
III. Islam – Leksikon

ISBN 953-6460-22-X

ISBN 953-6460-22-X

LEKSIKON TEMELJNIH RELIGIJSKIH POJMOVA

ŽIDOVSTVO

KRŠĆANSTVO

ISLAM